

VIA SPIRITUS

CONSTRUÇÃO DE
MEMÓRIAS RELIGIOSAS

N.º24'2017



CITCEM

CENTRO DE INVESTIGAÇÃO TRANSDISCIPLINAR
CULTURA, ESPAÇO E MEMÓRIA

REVISTA

VIA SPIRITUS

CONSTRUÇÃO DE
MEMÓRIAS RELIGIOSAS

N.º24'2017



CITCEM

CENTRO DE INVESTIGAÇÃO TRANSDISCIPLINAR
CULTURA, ESPAÇO E MEMÓRIA

REVISTA
VIA SPIRITUS

Revista de História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso

DIREÇÃO | Luís FARDILHA (FLUP/CITCEM); Zulmira C. SANTOS (FLUP/CITCEM);
José Adriano Freitas de CARVALHO (FLUP/CITCEM); Maria Idalina
Resina RODRIGUES (FLUL/CITCEM);

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

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

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

EDITOR | Luís FARDILHA (FLUP/CITCEM)

SECRETARIADO | Paula Almeida (FLUP/CITCEM)

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

n.º 24 | ano 2017

Periodicidade: Anual | tiragem: 300 exemplares

Depósito Legal n.º 85227/94

ISSN: 0873-1233-23

Design: HLDESIGN.pt

Impressão e acabamento: Sersilto - Empresa Gráfica, Lda

Os números desta revista são monográficos.

Esta publicação está sujeita a peer-review.

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

Revista indexada em : DOAJ, Latindex, Fonte Académica.

Esta publicação respeita os critérios da política de livre acesso à informação.

Trabalho cofinanciado pelo Fundo Europeu de Desenvolvimento Regional (FEDER) através do
COMPETE 2020 – Programa Operacional Competitividade e Internacionalização (POCI) e por
fundos nacionais através da FCT, no âmbito do projeto POCI-01-0145-FEDER-007460.

SUMÁRIO | CONTENTS

I – Dossier temático: Construção de Memórias Religiosas

Isabel Morujão

As Aparições de Fátima relatadas por carta: redes sociais e familiares da espiritualidade mariana»5

Moreno Laborda Pacheco

“No mar de dominio, & imperio alheio”: franciscanos na Restauração Portuguesa de 1640.....
.....51

Cristina Osswald

A missão e a morte de S. Tomé Apóstolo no Sul da Índia e a historiografia portuguesa dos sécs. XVI e XVII..... 73

Carla Avelino

O Tempo Eterno do Convento da Esperança de Vila Viçosa nas Memórias de Soror Antónia Baptista.....93

II – VARIA105

Luís Fardilha

A retórica da citação na *Imagem da Vida Cristã*, de Frei Heitor Pinto 107

Lucília Didier

A Emblemática como Retórica de Imagem nas Novelas Pastoris Portuguesas119

RECENSÕES161

CRÓNICA 2017179

Normas182

AS APARIÇÕES DE FÁTIMA RELATADAS POR CARTA: REDES SOCIAIS E FAMILIARES DA ESPIRITUALIDADE MARIANA¹

ISABEL MORUJÃO

FACULDADE DE LETRAS DA UNIVERSIDADE DO PORTO – CITCEM

isabelmorujao@mail.telepac.pt

RESUMO: Este trabalho visa analisar a consolidação da espiritualidade de Fátima, a partir de iniciativas não oficiais. Toma-se como ponto de partida o *corpus* constituído por 3 cartas familiares em que as Aparições são descritas, duas delas em 1917 e outra (inédita ainda) em 1977. Todas foram escritas na mesma casa, por duas testemunhas que vieram a ser cunhados em 1919. Nas duas primeiras surpreende-se, provavelmente, o início de uma rede de contactos de que resultaria a consolidação do culto de Fátima, através do empenhamento não oficial de leigos. Na segunda, confirma-se um testamento espiritual, destinados a 36 netos e 21 bisnetos, no sentido de, na esfera de influência feminina da casa e da família, fazer perdurar a espiritualidade mariana.

PALAVRAS-CHAVE: Espiritualidade; Fátima; cartas; redes; Aparições.

ABSTRACT: This work aims to analyze the consolidation of the spirituality of Fatima, from unofficial initiatives. The *corpus* is constituted by 3 family letters in which the Apparitions are described, two of them in 1917 and another (still unpublished) in 1977. All were written in the same house by two witnesses who came to be minted in 1919. In the first two, a network of contacts is probably suspected, resulting in the consolidation of the Fatima cult through the unofficial commitment of lay people. In the second, a spiritual testament is confirmed, for 36 grandchildren and 21 great-grandchildren, in the sense that, in the feminine sphere of influence of the house and the family, the Marian spirituality is endured.

KEY-WORDS: Spirituality; Fátima; letters; networks; Apparitions.

¹ Este texto é o resultado de uma comunicação apresentada no âmbito do Grupo “Sociabilidade, Práticas e Formas do Sentimento Religioso”, em 28 de novembro de 2014, inserida no Programa “O fim das ilusões”. Acrescentou-se alguma bibliografia entretanto publicada, reduziu-se a extensão do texto (que foi preparado para 90 minutos de exposição) e acrescentaram-se mais algumas imagens.

Nossa Senhora em Fátima

As aparições de Fátima constituem um tema não consensual e até algo fracturante entre os católicos, neles incluindo teólogos e a própria Igreja como instituição. Conhecem-se numerosas aparições da Virgem ao longo da História, nos mais diversos locais, mas a maior parte delas foi desprezada, desvalorizada ou não aprofundada. Nos inícios do séc. XX, na Europa, as mariofanias também proliferaram, como parece ser recorrente em momentos de crise, guerra e desalento social e humano². No entanto, de todas elas, a de Fátima assumiu contornos de expansão e internacionalização insuspeitáveis à época, que levaram crentes, teólogos e papas a reconhecerem uma especificidade e dimensão inusitadas nos acontecimentos ocorridos na Cova da Iria: «a mais profética das aparições modernas», segundo Bento XVI³, e «o maior acontecimento religioso da primeira metade do século XX, uma explosão transbordante do sobrenatural neste mundo prisioneiro da matéria», segundo Paul Claudel.⁴

A publicação da *Documentação Crítica de Fátima*, terminada em 2013⁵, constituiu um marco significativo para o avanço da investigação e reflexão religiosa, teológica, antropológica, histórica, sociológica, etc. em torno das Aparições de 1917, cujo centenário se assinala neste corrente ano de 2017. Sem ela, não seria possível uma síntese consistente em torno da singularidade desta aparição. Eloy Bueno de la Fuente, tendo levado a cabo uma leitura detalhada e minuciosa dos arquivos publicados, apresentou, logo em 2014, uma das primeiras abordagens que articulam a História, a cultura e a piedade popular com uma leitura teológica, espiritual e pastoral da mensagem de Fátima⁶.

O nosso objectivo, com esta reflexão, não é tecer considerações sobre a mensagem de Fátima em particular, que deixaremos, aliás, de lado. Impele-nos, sobretudo, reflectir sobre o impacto das Aparições entre algumas das milhares de

² Para alguma perspectiva destas aparições, veja-se CARVALHO, D. L. de – *Os Levantes da República (1910–1917): Resistências à Laicização e Movimentos Populares de Repertório Tradicional na 1ª República Portuguesa*. Porto: Afrontamento, 2011. No caso concreto das aparições da Virgem em 1917, saliente-se que, três dias antes das Aparições na Cova da Iria, um pastor do Barral, na Ponte da Barca, de seu nome Severino Alves, tivera visões em tudo semelhantes, afirmando ver Nossa Senhora numa ramada. O discurso que relatou era similar ao dos pastores de Fátima. A imprensa regional deu inicialmente mais cobertura a esse facto do que ao de Fátima (ver «A Ordem» de 9 de Junho de 1917 e «O João Semana», jornal de Ovar, em 1 e 8 de Julho de 1917).

³ Afirmação de Bento XVI, recordando, na oração do *Regina Caeli* em 13 de maio de 2007, o 90.º aniversário das Aparições de Fátima, durante a sua visita apostólica ao Brasil.

⁴ Apud BUENO DE LA FUENTE, Eloy – *A Mensagem de Fátima – A Misericórdia de Deus: o Triunfo do Amor nos Dramas da História*. Fátima: Santuário de Fátima, 2014

⁵ *Documentação Crítica de Fátima: Seleção de Documentos (1917-1930)*. Fátima: Edição do Santuário de Fátima, 2013. Disponível em <file:///C:/Users/isabe/Downloads/F001_DCF_selecao%20(8).pdf> [Consultada em 14 de Julho de 2017].

⁶ BUENO DE LA FUENTE, Eloy – Ob. cit.

peçoas que as testemunharam, sobretudo entre aquelas que, mais alfabetizadas do que a generalidade dos portugueses que se encontravam presentes⁷, se sentiram impelidas a registar as suas impressões por carta a familiares; e compreender, nestes momentos que não se imobilizaram no período que decorreu entre 13 de Maio e 13 de Outubro de 1917, de que modo a espiritualidade mariana encontrou, no contexto português, um terreno fértil para a sua propagação e valorização.

Das muitas aparições marianas, nenhuma delas foi integrada na teologia sistemática ou na mariologia, não constituindo, por isso, um acontecimento revelador do Evangelho, ainda que João Paulo II tenha afirmado que a mensagem de Fátima contém uma verdade e um chamamento que, no seu conteúdo fundamental, são a verdade e o chamamento do Evangelho⁸. Mas a comparação não significa que a totalidade ou sequer algum aspecto singular dos acontecimentos de Fátima contribua para o esclarecimento ou interpretação de núcleos centrais dos Evangelhos. Aliás, neste caso, são talvez os Evangelhos que podem permitir observar, entender e incorporar no Cristianismo as Aparições de Fátima, legitimando a sua leitura como a confirmação evangélica de que Deus acompanha com a sua misericórdia o peregrinar do homem no mundo, sobretudo ao longo da sua história mais conturbada. Fátima também não constitui um dogma de fé. E estas duas situações que acabo de referir permitem observar a Cova da Iria em 1917 com imparcialidade, isenção e descomprometimento.

Através da profecia dos pastorinhos, que anunciaram o que muitos perceberam como milagre, o dia 13 de Outubro acabou por ser perspectivado por bastantes católicos como “o dia que fez o Senhor”⁹, inserindo-se na acção salvífica e pascal e contribuindo para dar espessura de esperança aos milhares de crentes ou curiosos que se acercaram da Cova da Iria. A possibilidade que assim se abria de uma nova ordem e de uma nova esperança é talvez o factor que, conjugado com o contexto opressivo, regulador, depressivo e desolado do Portugal de 1917, justifica a força que catapultou os acontecimentos de Fátima para as grandes cidades e para o estrangeiro.

Por outro lado, o interesse que a Igreja tinha em assumir de novo o protagonismo do seu percurso – entretanto coarctado pelas medidas governamentais republicanas que visavam um Estado concentracionário¹⁰–

⁷ Na altura das Aparições, o analfabetismo em Portugal rondava os 75% da população, percentagem que aumentava particularmente em Fátima, onde, em 1920, essa taxa rondava os 87% (Cf. NEVES, José Manuel Poças – *A Fátima dos inícios do século XX: a freguesia de Fátima (1900-1917)*. Fátima: Rotary Club de Fátima, 2005, pp. 60-68).

⁸ Homília no Santuário de Fátima, em 13 de Maio de 1982.

⁹ Servimo-nos da expressão retirada do Salmo 118, 23.

¹⁰ Cf. FERNANDES, António Teixeira – *Fátima e Poder Político na Primeira República*. Gaia: Estratégias Criativas,

encontrou em Fátima um factor de oportuna excelência para recuperar a liberdade de expressão religiosa, através de todo este foco de interesse suscitado pelas Aparições.

Cartas sobre Fátima: espiritualidade mariana em rede

De facto, os anos que se seguiram à implantação da República foram marcados por um feroz anticlericalismo, que visava mesmo, nas suas posições mais radicais, o “desaparecimento da própria religião, enquanto agrupamento espiritual”¹¹. E se, neste balanço de perseguições e reacções, é importante recensear exaustivamente os centros de perseguição e de difusão da ideologia maçónico-republicana, por outro lado é igualmente importante, porque de incidência mais difusa, cartografar os meios e os contributos (organizados ou individuais) da acção católica para lhes reagir¹². Neste contexto, afigurou-se-nos interessante trabalhar alguma documentação sobre os testemunhos de Fátima, no âmbito do fenómeno das redes familiares, espirituais, geográficas, políticas e sociais que se concentraram e desenrolaram na área do Conselho de Torres Novas, envolvendo as localidades de Soudos e de Árgea e a própria vila de Torres Novas.

A formação de opinião, assegurada maioritariamente pela imprensa da época associada aos mais diversos sectores¹³, chegou ela própria a funcionar em rede, através de “um conjunto de jornais da mesma região” que publicava o “mesmo corpo de artigos”¹⁴. A imprensa publicava ainda algumas cartas de supostas testemunhas oculares das Aparições, que aí emitiam os seus pontos de vista¹⁵. Paralelamente, a consciência individual processou todos estes factos e plasmou-os, algumas vezes, no registo simultaneamente confessional e expositivo que o género epistolar permite.

O fenómeno de Fátima tem sido compreendido fundamentalmente a partir de discursos institucionais: depoimentos da iniciativa do Patriarcado de Lisboa,

2013, p. 8.

¹¹ FERNANDES, António Teixeira – Ob. cit., p. 27.

¹² Ver TORRALBA, L. F. – *O sol bailou ao meio dia: A criação de Fátima*. Lisboa: Tinta-da-China, 2011.

¹³ A carta de Vitória Sirgado Azevedo Mendes alude à importância do jornal como formador de opinião e como prova de creditação de um testemunho que não tinha apenas sustentação individual: “*O Século*, jornal bem jacobino, no dia seguinte trazia em letras na 1.ª página – O Sol bailou ontem em Fátima. Tantas vezes emprestei o jornal que por lá ficou, pois seria hoje um grande testemunho da verdade.”

¹⁴ FERNANDES, António Teixeira - ob. cit., p. 9.

¹⁵ Apenas a título de exemplo, a carta de Carlos Silva, publicada no jornal *O Mensageiro*, em 18 de Outubro, com honras de primeira página. Carlos Silva era o proprietário da “Imprensa Comercial, à Sé – Leiria”, onde se imprimia *O Mensageiro*, desde a sua fundação até Julho de 1920. Aqui se imprimiu também, nos primeiros tempos, o jornal *A Voz da Fátima* (Cf. FERRAZ, Luís Miguel Ribeiro – *As Aparições de Fátima e o seu impacto local (1917-1927) Leitura histórico-teológica a partir do semanário O Mensageiro*. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, 2012. Dissertação de Mestrado, p. 64).

cartas pastorais, pareceres, interrogatórios, entrevistas, documentos paroquiais e diocesanos, documentos papais, telegramas, ofícios, actas de sessões de Senado, Histórias de Portugal e da Igreja¹⁶, etc. No entanto, é necessário avaliar também o impacto da actuação de redes¹⁷ várias (individuais e informais) que, paralelamente às redes institucionais e formais, construíram dinâmicas históricas que é importante recentrar.

Assim, através do estudo de um curto epistolário, pretende-se, neste trabalho, alertar também para o interesse e a importância de uma leitura não institucional do fenómeno de Fátima (embora, nos últimos anos, a edição da *Documentação Crítica de Fátima* – ainda que, no seu todo, muito omissa e sem um programa consistente – tenha contribuído para um observatório renovado), sustentada pelo fenómeno das redes e laços que se criaram a partir deste epistolário. Servimo-nos de algumas premissas metodológicas de análise de redes, desenvolvidas pela sociologia americana e anglo-saxónica, fundamentalmente a partir dos anos trinta do século XX, com significativo recrudescimento na década de noventa. Procurar-se-á então entender este epistolário através do pressuposto de que «os actos dos indivíduos só são compreensíveis no contexto das suas interacções com outros actores sociais»¹⁸. Deste modo, numa abordagem que se inspira também na micro-história¹⁹ ou na designação nominalista, far-se-á variar a escala de observação, colocando o indivíduo no foco de pesquisa, enquanto centro de interacções pessoais e interindividuais.

Interessou-nos ainda deter sobre estes fenómenos de Fátima uma perspectiva feminina e uma masculina, para avaliarmos distintas formas de sensibilidade captadas discursivamente nas cartas. Tomou-se, por isso, como *corpus* fundamental de trabalho duas cartas enviadas por Carlos de Azevedo Mendes (uma a sua noiva, Maria dos Prazeres Courinha, em 7 de Setembro de 1917, e outra ao seu irmão, Padre Cândido de Azevedo Mendes S.J., já depois de 13 de Outubro do mesmo ano) e ainda a carta manuscrita²⁰ que, seis décadas mais tarde, Vitória Antunes Sirgado, já viúva de Cândido de Azevedo Mendes (irmão mais novo do Padre com o mesmo nome, acima citado), escreveu a seus

¹⁶ Ver *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Dir. de AZEVEDO, Carlos. Lisboa: Círculo de Leitores, 2001 e RAMOS, Rui; MATTOSE, José – *História de Portugal*. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.

¹⁷ Sobre esta fecundidade dos estudos no âmbito das redes, ver, entre muitos outros autores, SCOTT, John – *Social Network Analysis: a handbook*. Second edition. London: Sage, 2000 e SCOTT, John – *Models and methods in social network analysis*. Edited by CARRINGTON, Peter J.; SCOTT, John; WASSERMAN, Stanley. New York: Cambridge University Press, 2005.

¹⁸ CAMPOS, Maria do Rosário Castiço de – *Redes de Sociabilidade e de Poder: Lousã no séc. XVIII*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2003, p. 22. Tese de Doutoramento.

¹⁹ Cf. LEVI, Giovanni – *Sobre Micro-história*. In BURKE, Peter (ed.) – *Formas de Hacer Historia*. Madrid: Alianza Editorial, 1991.

²⁰ A carta de Vitória Antunes Sirgado não foi publicada na documentação de Fátima. Esta é a sua primeira divulgação impressa, em anexo a este trabalho.

netos a 13 de Novembro de 1977. De algum modo, partindo da comunidade do Concelho de Torres Novas, tentar-se-á a reconstituição da rede familiar, social e religiosa estabelecida entre certos indivíduos que mantiveram entre si a particularidade comum de terem estado presentes em Fátima, na altura das visões dos pastorinhos. Trata-se, naturalmente, de surpreender percursos situados num tempo determinado e inseridos no ciclo de vida próprio de cada indivíduo (um solteiro (mas já noivo), com três irmãos sacerdotes, que escreve no rescaldo imediato das Aparições; a outra, já viúva, que escreve sobre esses factos já no fim da vida, tomando como principais destinatários os seus 36 netos), permitindo compreender a sensibilidade à questão de Fátima por parte de uma microcomunidade de Torres Novas, no período histórico que se seguiu às aparições na Cova da Iria.

O elemento principal que desencadeou o cruzamento e o estudo comparativo deste epistolário foi o facto de ambos os testemunhos terem sido escritos na mesma casa da localidade dos Soudos, embora em décadas diferentes. E ainda a circunstância de Carlos de Azevedo Mendes ter vindo a ser cunhado de Vitória Sirgado, natural de Árgea, também do concelho de Torres Novas, pelo casamento desta com seu irmão mais novo, Cândido de Azevedo Mendes²¹.



Fig. 1 - **Carlos de Azevedo Mendes**
[Arquivo particular da Família
Azevedo Mendes]



Fig. 2 - **Vitória Antunes Sirgado**
[Arquivo particular da Família
Azevedo Mendes]

²¹ No sentido de evitar equívocos, volta a chamar-se a atenção para o facto de que Carlos de Azevedo Mendes teve dois irmãos com o mesmo nome: um, sacerdote jesuíta, a quem escreve uma das cartas aqui em apreço; outro, bastante mais novo, que veio a casar com Vitória Antunes Sirgado.

O Senhor de Fátima: cartas ao irmão e à noiva

Carlos de Azevedo Mendes era o nono filho de Manuel Marcos Mendes (proprietário de uma herdade nos Soudos e de terrenos rurais envolventes) e de Teresa de Jesus Azevedo, natural da Lamarosa. Nasceu a 2 de Julho de 1888, nos Soudos, vindo a destacar-se na vida cívica, religiosa e política do seu tempo²².

No ano das aparições de Fátima, Carlos Azevedo Mendes, então com vinte e nove anos, era licenciado em Direito pela Universidade de Coimbra (1906-1911), cidade onde se ligou empenhadamente às actividades do C.A.D.C. (Centro Académico de Democracia Cristã), fundado em 1901 para dar resposta ao progressivo cerceamento da vida religiosa, resultante das medidas decretadas por Hintze Ribeiro. Exercia advocacia em Torres Novas.

Nesse ano de 1917, já noivo de Maria dos Prazeres Lucas Courinha, natural de Alcanena, decidiu ir dos Soudos a Fátima, acompanhado por um amigo, para avaliar pessoalmente o que três crianças diziam ver na Cova da Iria e de que tanto se falava, a instâncias de sua noiva, que lhe pedira que de lá lhe trouxesse uns raminhos da azinheira onde se dizia que Nossa Senhora era vista pelos pastorinhos. A sua fé ponderada não o levava de imediato a dar crédito ao que se ouvia e lia sobre os pastorinhos, conforme ele próprio confessaria na carta que escreveu em finais de Outubro de 1917 a seu irmão Padre Cândido²³, catorze anos mais velho do que ele, decorria já o inquérito da Igreja para averiguar o fenómeno:

Depois de Maio começaram correndo rumores vários de que para os lados de Fátima havia qualquer coisa de extraordinário. Tais boatos foram-se avolumando, e eu que os ouvia com um certo ar céptico, e até mesmo de troça, comecei a sentir-me espicaçar a curiosidade²⁴.

Por isso, a 7 de Setembro, Carlos A. Mendes partiu para Fátima a cavalo e conseguiu estar com os videntes e falar com eles, deixando a sua impressão na carta que escreveu à noiva, logo a 8 de Setembro, já regressado aos Soudos,

²² “O homem mais poderoso do século XX torrejano”, segundo afirmações de João Carlos Lopes, «Jornal Torrejano» 1016, 9 de Junho (2017), p.8. Ver ainda MARQUES, Tiago Pires – *Extraordinary order: Fátima, religious affects and the Catholic political imagination in Portugal, c.1910–1950.* «Portuguese Journal of Social Sciences», Volume 13, Number 3, September (2014), pp. 253-268.

²³ Cândido de Azevedo Mendes era o mais velho dos irmãos, tendo nascido em 1874, nos Soudos, e morrido em 1943, no Brasil. Era jesuíta e professor de Ciências Naturais no Colégio de S. Fiel (que Carlos Azevedo Mendes também frequentou), em Castelo Branco, onde foi fundador da Revista *Brotéria*. Era um notável investigador da fauna ibérica, tendo particularizado o seu estudo em torno dos lepidópteros, de que foi um conceituadíssimo especialista, de renome mundial.

²⁴ *Documentação Crítica de Fátima*, Doc. 56, 1957, p. 10.

em papel de larga tarja negra²⁵, onde faz a descrição física e psicológica dos três primos. Logo de início, agradece a Maria dos Prazeres ter insistido com ele para que fosse a Fátima, pois, como confessa na carta, embora de bom grado tivesse acedido ao seu pedido, tinha encarado a viagem apenas como um desafio desportivo. No entanto, depois de, em Fátima, se ter inteirado de tudo, procede à narração do que viu, mediada pela sua própria convicção. Referindo-se a Jacinta, de 7 anos, diz:

O Vigário tinha-me dito que era um Anjo. Quis também formular opinião. Afirmo-te Prazeres, é um anjo (...). Muitas vezes o pensei e algumas o disse, se a minha Prazeres a visse e falasse com ela, só a não raptaria, se não lhe fosse possível!!!... Um lenço com ramagem encarniçada embrulhado na cabeça com as pontas atadas atrás. Lenço velhito e já roto... Um casaquito, que também não primava muito pela limpeza, uma saia sobre o encarnado, mas com uma roda enorme à moda da terra.

Aqui tens o traje do nosso anjito. Queria descrever-te a carita, mas creio bem que nada conseguirei dizer-te, aproximado ao menos!!!...²⁶

De Francisco afirmava convictamente:

Carapuço enterrado pela cabeça, jaleca muito curta, colete deixando ver a camisa, calças justas, enfim um homem em miniatura. Bela cara de rapaz!... Olhar vivo e cara agarotada!!!... Com ar desempenado responde a minhas perguntas²⁷.

De Lúcia, a última a chegar, descreveu-a sucintamente:

A Lúcia não tem feições que nos impressionem. Só o olhar é vivo. As feições são vulgares. O tipo da região. Ao princípio também retratada. Mas em breve as tenho à vontade²⁸.

Desde logo transparece neste testemunho a confiança que as crianças de imediato lhe inspiraram e o desafio de interpretar a forma diferente pela qual cada uma das três percepcionava a Virgem:

²⁵ Carlos de Azevedo Mendes estava então de luto por seu pai, Manuel Marcos Mendes, falecido em Março desse ano.

²⁶ *Documentação Crítica de Fátima*, Doc. 7, p. 42.

²⁷ *Documentação Crítica de Fátima*, Doc. 7, p. 42-43.

²⁸ *Documentação Crítica de Fátima*, Doc. 7, p. 43.

A Lúcia vê a Senhora, fala com ela e ouve-a. A Jacinta vê a Senhora, ouve-a, mas não fala com ela. O Francisco vê a Senhora, mas não lhe fala nem a ouve!! É interessante esta diferença, não achas, Prazeres? Mas além de interessante, tem até muito de extraordinário!²⁹

A importância desta carta a Maria dos Prazeres advém ainda do facto de, tanto quanto se sabe, ela consistir a primeira divulgação, fora da aldeia recôndita de Fátima, da oração que as crianças diziam que Nossa Senhora lhes ensinara e que está hoje integrada na oração do Terço. É provável que a piedade de Maria dos Prazeres e até da sua família e amigas a tenha divulgado e praticado logo a partir da recepção desta carta. Naturalmente que a oração estava já transcrita pelo Prior de Fátima, como resultado do interrogatório que fizera aos pastores, mas a reserva do assunto levava a Igreja a manter contenção face ao que estava a acontecer.

A oração que dizem a Senhora lhes ensinou é simples, é a seguinte:

*“Ó meu Jesus perdoai-me.
Livrai-me do fogo do inferno
Levai as alminhas todas
para o céu, principalmente
as que mais precisarem.”
Queres maior simplicidade?³⁰*

Assim, movido pela impressão que lhe causara tudo o que vira e ouvira, pela conformidade do que as crianças lhe disseram com o que constava do relatório escrito pelo Prior que as interrogara, e já sem a atitude de troça com que encarara o que se dizia sobre Fátima antes de lá ter ido pessoalmente, Carlos Azevedo Mendes resolve ir de novo à Cova da Iria seis dias depois, para poder avaliar *de visu* os factos descritos, no dia anunciado pelas crianças (13 de Setembro), conforme confidenciou na carta a seu irmão Padre Cândido:

Estive com elas umas três horas, indo mesmo ao local junto do carrasqueiro rezar o terço. Não consegui uma contradição, por mais leve que fosse; todos faziam precisamente as mesmas afirmações. O mais pequerrucho tinha oito anos, e todos três o ar mais ingénuo, aliado à cultura verdadeiramente selvática como podes imaginar tem um pastor das nossas serras. Depois de os deixar, o Prior mostrou-me o seu relatório, e com espanto verifiquei que condizia exactamente com o meu inquérito. (...) O meu entusiasmo era

²⁹ *Documentação Crítica de Fátima*, Doc. 7, p. 43.

³⁰ *Documentação Crítica de Fátima*, Doc. 7, p. 45.

*enorme e agora sem a mais pequena sombra de troça, ainda que com um pouco de cepticismo. O dia 13 chegou e com a maior ansiedade lá fui ao local*³¹.

A ansiedade, que, da primeira vez, estava toda colocada do lado de Maria dos Prazeres, transferiu-se, nesta segunda ida, para o advogado de Torres Novas. Nesse dia 13 de Setembro, sob um calor imenso, as crianças declararam estar a ver a Senhora, enquanto ele, a seu lado, nada via. Incrédulo e desconfiado («naquela altura quási classifiquei tudo de intrujice»³²), abandonou o local, não sem antes pegar em Lúcia ao colo, pois era grande o aperto da multidão e os videntes choravam. Esta sua imagem ficaria gravada na mente das pessoas que o viram, que se lhe refeririam, várias vezes, como «o Senhor de Fátima»³³. Não o conhecendo, por ser de Torres Novas, a sua figura muito alta e de forte compleição deu nas vistas ao povo, por transportar aos ombros a vidente.

Entretanto, em Outubro, voltou de novo a Fátima, persistente na sua atitude esclarecedora: «Já que começara, levaria a minha cruz ao fim», desabafa na carta ao irmão Padre Cândido. E então, "precisamente na ocasião que a petiza dizia "olhem para o Sol, que lá está o sinal de que a Senhora me falava", todos nós vimos o Sol bailando e tomando aspectos que nunca tinha visto».

As descrições do fenómeno, que de todos os modos se afigurava extraordinário, são inúmeras, feitas por crentes e não crentes, em jornais, em apontamentos pessoais por parte de quem os presenciou, em depoimentos solicitados às testemunhas oculares, etc. Para a grande maioria, o «milagre» consistia na manifestação de *impossibilia*, numa natureza que parecia autonomizar-se das regras que sempre a regeram: o Sol bailava, descendo à Terra e subindo ao Céu, permitindo que o olhassem sem provocar cegueira. O sobrenatural associado àquele momento foi, para muitos, o milagre que confirmava a visão que os pastores tinham de Nossa Senhora. A notícia do jornal *O Século*, em grandes manchetes, podia ser tomada por uns como confirmação desse milagre e, por outros, como fonte para imediato descrédito³⁴. De facto, *O Século* colocou em grandes parangonas, na primeira página, o título «Coisas espantosas! Como o Sol bailou ao meio-dia em Fátima».

³¹ *Documentação Crítica de Fátima*, Doc. 56, p. 11.

³² Carta a seu irmão, *Documentação Crítica de Fátima*, Doc. 56, 1917, p. 11.

³³ Esta designação inicial, depois de conjugada com o protagonismo que viria a ter em Fátima, sobretudo como co-fundador dos Servitas, consolidou a forma pela qual viria a ser conhecido como "o Senhor de Fátima".

³⁴ O artigo termina deste modo ambíguo, não sem classificar o fenómeno meteorológico de «macabro bailado»: "Resta que os competentes digam de sua justiça sobre o macabro bailado do sol que hoje, em Fátima, fez explodir hossanas dos peitos dos fieis e deixou naturalmente impressionados – ao que me asseguraram sujeitos fidedignos – os livres pensadores e outras pessoas sem preocupações de natureza religiosa que acorreram à já agora celebrada charneca."



Fig. 3 - Primeira página do jornal diário da capital, *O Século*.

No âmbito deste trabalho, que se centra numa rede epistolar, de carácter familiar, sobre as visões de Fátima, é de assinalar que a notícia deste jornal, redigida por Avelino de Almeida, deu lugar, alguns dias depois, a um artigo seu, publicado na revista “Ilustração Portuguesa”³⁵ em 29 de Outubro de 1917, para o qual reivindicou, curiosamente, o estatuto e a forma de carta (apesar de ser um texto de imprensa), como o subtítulo, entre parêntesis rectos, insinua: «[Carta a alguém que pede um testemunho insuspeito]».

(...) Escreves-me para que te diga, sincera e minuciosamente, o que vi e ouvi na charneca de Fátima, quando a fama de celestes aparições congregou naquele desolado ermo dezenas de milhares de pessoas mais sedentas, segundo creio, de sobrenatural do que impelidas por mera curiosidade ou receosas de um logro.... Estão os católicos em desacordo sobre a importância e a significação do que presenciaram. Uns convenceram-se de que se tinham cumprido promettimentos do Alto; outros acham-se ainda longe de acreditar na incontestada realidade de um milagre. Foste um crente na tua juventude e deixaste de sê-lo. Pessoas de família arrastaram-te a Fátima, no vagalhão colossal daquele povo que ali se juntou a 13 de Outubro. O teu racionalismo sofreu um formidável embate e queres estabelecer uma opinião segura socorrendo-te de depoimentos insuspeitos como o meu, pois que estive lá apenas no desempenho de uma missão bem difícil, tal a de relatar imparcialmente para um grande diário, O Século, os factos que diante de mim se desenrolassem e tudo quanto de curioso e de elucidativo a eles se prendesse. Não ficará por satisfazer o teu desejo, mas decerto que os nossos olhos e os nossos ouvidos não viram nem ouviram coisas diversas, e que raros

³⁵ Revista editada pelo jornal *O Século*, n.º 610, pp. 18-20.

foram os que ficaram insensíveis à grandeza de semelhante espectáculo, único entre nós e de todo o ponto digno de meditação e de estudo.

(...) E, quando já não imaginava que via alguma coisa mais impressionante do que essa rumorosa mas pacífica multidão animada pela mesma obsessiva ideia e movida pelo mesmo poderoso anseio, que vi eu ainda de verdadeiramente estranho na charneca de Fátima? A chuva, à hora pré-anunciada, deixar de cair; a densa massa de nuvens romper-se e o astro-rei - disco de prata fosca - em pleno zénite aparecer e começar dançando num bailado violento e convulso, que grande número de pessoas imaginava ser uma dança serpentina, tão belas e rutilantes cores revestiu sucessivamente a superfície solar ...

*Milagre, como gritava o povo; fenómeno natural, como dizem sábios? Não curo agora de sabê-lo, mas apenas de te afirmar o que vi... O resto é com a Ciência e com a Igreja ...*³⁶

Era a primeira vez que a imprensa se centrava com interesse³⁷ nas visões de Fátima, uma localidade cujo nome nada dizia, isolada que estava no interior das serranias de Aire³⁸. No entanto, a formulação dos fenómenos que se tornou a grande alavanca da devoção e do sentimento religioso por Fátima foi a que Carlos Azevedo Mendes expressou, desde logo, na carta a seu irmão Padre Cândido, de que não sabemos a data exacta³⁹, mas apenas o mês⁴⁰. Aí se surpreende a sua

³⁶ *Documentação Crítica (...)*, Doc. 21, p. 116.

³⁷ A primeira notícia sobre Fátima foi publicada neste mesmo jornal, a 23 de Julho de 1917, onde o jornalista de então suspeitava de um embuste. Não se trata de imprensa local, mas de um jornal diário, da capital, publicado entre 8 de Junho de 1880 e 12 de Fevereiro de 1977. Diga-se que poucos jornalistas estiveram em Fátima entre 13 de Maio e 13 de Outubro de 1917. Essa primeira notícia saiu n' *O Século*, a 23 de Julho, com o título «Uma embaixada celestial ... especulação financeira?», notícia essa que seria publicada na íntegra a 25 de Julho pelo jornal *O Mensageiro*, apenas com alteração no título, que passou a «Aparição miraculosa?» Trata-se do artigo da autoria do correspondente de *O Século* em Meia-Via, Torres Novas, que conclui do seguinte modo, depois de ter presenciado os milhares de pessoas que estavam presentes na Cova da Iria a 13 de Julho: «Entretanto, é minha opinião que se trata duma premeditada especulação financeira, cuja fonte de receita existe nas entranhas da serra, em qualquer manancial de águas minerais que recentemente tenha descoberto algum indivíduo astucioso que, à sombra da religião, quer transformar a serra de Aire numa estância miraculosa como a velha Lourdes.» Entre a imprensa regional, foi *O Ouriense* que, a 29 de Julho de 1917, ousou uma publicação própria, assumindo a possibilidade de Vila Nova de Ourém vir a replicar Lourdes: «Quererá a Rainha dos Anjos fazer desta freguesia uma segunda Lourdes?!...».

³⁸ Para uma percepção de Fátima nessa época, ver NEVES, José Manuel Poças – *A Fátima dos inícios do século XX: a freguesia de Fátima (1900-1917)*. Ob. cit.

³⁹ A carta original escrita ao irmão não apareceu até hoje. Aliás, o Padre Cândido de Azevedo Mendes ver-se-ia exilado em Salamanca e expropriado de todos os seus bens (mesmo da sua preciosíssima colecção de borboletas, que em vão tentou reaver), na sequência da expulsão das Ordens religiosas, em 1910. É natural, portanto, que da carta só restassem cópias. Cândido de Azevedo Mendes foi Provincial dos Jesuítas entre 1919 e 1924 e, mais tarde, entre 1927 e 1933. Logo em 1934 partirá para a Baía, incumbido de ser Superior da Missão do Brasil Setentrional. Faleceu no Brasil. A parte da carta a que temos acesso resulta de uma cópia incompleta encontrada na década de 50 no arquivo da biblioteca do Cónego Formigão, que Azevedo Mendes confirmou como sendo sua, quando uma religiosa o interrogou sobre ela.

⁴⁰ A carta “a minha filha”, datada de 13 de novembro de 1917, escrita pela testemunha ocular João Maria Lúcio

opinião já formada sobre o que vira:

Tais aspectos serão naturais?⁴¹... Que me importa?... Ninguém os conhecia. Ninguém sabia que eles existiam e apareciam. (...). Para mim, o extraordinário de tudo o que vi é a coincidência de sinais atmosféricos com a prevenção da criança⁴².

É nestas palavras que Carlos Azevedo Mendes dá mostras de um espanto que irá ser o motor da sua atitude em relação a Fátima. Em 22 de Novembro de 1917, o Padre José Ferreira de Lacerda publicará, no jornal *O Mensageiro*, as suas impressões sobre os acontecimentos, assinalando esta mesma perplexidade:

Lúcia, rude e ignorante, não podia prever o que milhares de pessoas observaram no sol no dia 13 de Outubro. [...]. É ou não vulgar o fenómeno? Se é como é que os aparelhos o não registaram? Se não é como é que três crianças, ou melhor uma criança, sem instrução alguma, o prevê com antecedência e sem saber do que se irá passar daí a três meses, diz que no último dia fará com que todos se acreditem? É esta a pergunta que continuamente nos assalta.

Mas, logo a 18 de Outubro de 1917, um jornalista de *O Mensageiro* também afirmou:

Serra, segue também a mesma linha de raciocínio:

"Dando de barato que no caso de Fátima tudo se explica por causas naturais, uma circunstância basta para lhe dar foros de maravilhoso – o ter sido anunciado para dia e hora certa com a antecedência de seis meses e ainda no próprio dia.

Coincidência?

Não será admirável e surpreendente semelhante coincidência de um facto com tanta antecedência e firmeza anunciado?"

(Documentação Crítica (...), Doc. 25, pp. 133-134).

Foi, no entanto, Carlos Azevedo Mendes quem primeiro formulou a questão, e ignoramos a comunicação que poderá ter existido entre estas duas testemunhas, uma vez que João Serra era também de Torres Novas, onde Carlos Azevedo Mendes exercia a sua profissão de advogado. Torres Novas era, na altura, uma vila extremamente dinâmica e culturalmente interessada, como o confirmam os 27 títulos de jornais que marcam a sua história, num arco temporal que vai de 1853 a 1925, e certamente Serra conheceria o advogado Carlos de Azevedo Mendes.

Para uma perspectiva sobre o dinamismo cultural de Torres Novas, veja-se SANTOS, António Mário Lopes dos – *Torres Novas nos finais do séc. XIX – subsídios históricos*. Torres Novas: Edições Câmara Municipal de Torres Novas, 1994.

⁴¹ Só em 1999 o teólogo e cientista Stanley L. JAKI em *God and the Sun at Fatima* (Real View Books, 1999), afirmará que o fenómeno designado como “milagre do Sol” pode ter apenas explicação meteorológica, mas que é na sua ocorrência no tempo previsto pelos pastorinhos que reside o milagre. Será ele o autor do breve sobre as Aparições, na *Enciclopédia de Fátima*. Coordenação de AZEVEDO, Carlos; CRISTINO, Luciano. Cascais: Principia, 2007.

⁴² *Documentação Crítica de Fátima*, Doc. 56, 1917, p. 12.

As três crianças, Lúcia, de 10 anos, Francisco de 9 e Jacinta de 7, os videntes, não podiam, rudes e ignorantes, mistificar por tal forma as dezenas de milhares de assistentes; e ainda se este facto se desse ficaria o fenómeno solar, que a ciência não previu, e cremos não explicará, demonstrando que no caso de Fátima há alguma cousa de extraordinário que não compreendemos.

Estas constatações são semelhantes – quem sabe se conversadas no mesmo local entre o mesmo grupo de pessoas em que Carlos Azevedo Mendes se inseriria... - e começaram a tomar corpo entre leigos, um pouco à margem das autoridades eclesíásticas, embora com o conhecimento de algumas delas. A Igreja manterá alguma precaução, sobretudo porque as autoridades civis da época não viam com bons olhos as manifestações religiosas públicas. O milagre, a ter existido, não residia nas estranhas percepções do Sol e da natureza constatadas pelos presentes, mas na sua previsão para aquele dia, por parte de quem não tinha nem idade nem conhecimentos nem cultura para o conseguir fazer. Trata-se, talvez, da mais lúcida observação e raciocínio da época sobre o que acontecera, só igualável a alguns artigos científicos de finais do séc. XX e do século XXI, que apenas mais recentemente explicam a razão que estará por detrás daquela ilusão do Sol a descer.



Fig. 4. – Um aspecto da multidão de dezenas de milhar de pessoas que presenciaram os fenómenos meteorológicos de 13 de Outubro de 1917, numa fotografia da época [Arquivo do Santuário de Fátima ou <https://goo.gl/images/gRfWWK>]

Nesse 13 de Outubro, que recordou por carta ao irmão, Carlos Azevedo Mendes, perante a multidão simultaneamente estupefacta e receosa que avançava para os pequenitos depois do desaparecimento da Senhora, mais uma vez agarrou em Lúcia ao colo e levou as crianças consigo. O mesmo facto,

então, não passou despercebido a ninguém, não só pela já referida estatura do advogado, mas pelo contexto em que era visto, a seguir a tão intrigantes fenómenos da natureza, transportando a vidente principal, que aproveitava a circunstância para interagir com as pessoas: «agora ela parecia-me a mensageira de qualquer nova, pois ao meu colo gesticulava e gritava, dizendo a todos que fizessem penitência, porque assim o queria a Senhora». O jornalista Avelino Almeida, do jornal *O Século*, também o notou, no célebre artigo de 15/10/1917: «Lúcia, a que fala com a Virgem, anuncia, com ademanos teatrais, ao colo de um homem, que a transporta de grupo em grupo.» Quando Lúcia, já carmelita, publica as suas *Memórias*⁴³, regista a oportunidade deste gesto, relembando o quanto antes temera, a 7 de Setembro, este homem alto que entrava na sua casa:

Se me não engano, foi também no decurso deste mês que aí apareceu um jovem que, pela sua elevada estatura, me fez tremer de medo. Quando vi entrar em casa, à minha procura, um Senhor que teve que curvar-se para caber na entrada da porta, julguei-me em presença dum alemão. E como, em esse tempo, estávamos em guerra e as famílias usavam meter medo às crianças, dizendo: – Aí vem um alemão para te matar – eu julguei-me, por isso, chegada ao último momento⁴⁴.

Mais adiante acrescenta, continuando a referir-se a Carlos Azevedo Mendes:

Qual não foi o meu espanto quando, no dia 13 de Outubro, me encontrei, de repente, depois das aparições, nos braços do dito personagem, nadando por em cima das cabeças do povo. Realmente estava bem, para que todos pudessem satisfazer a sua curiosidade de me ver!⁴⁵

Estas duas cartas de Carlos Azevedo Mendes tiveram, certamente, uma difusão mais alargada do que a dos destinatários individuais a que se dirigiam. O caso era singular e extraordinário e, por isso, é natural que Maria dos Prazeres tenha lido, pelo menos, os excertos que se referiam às descrições dos pastorinhos aos pais, às empregadas, às amigas, etc. De facto, não só fora ela que insistira com Carlos Azevedo Mendes para ir a Fátima, como o seu estado de

⁴³ O contexto da redacção das suas memórias é explicado por CRISTINO, Luciano – *Notas Biográficas da Irmã Lúcia*. Conferência proferida no Santuário de Fátima a 28 de Março de 2007. Disponível em <<http://www.fatima.pt/pt/news/conferencia-notas-biograficas-irma-lucia>> [consulta realizada em 13 de Novembro de 2014].

⁴⁴ SANTOS, Lúcia de Jesus – *Memórias da Irmã Lúcia*. Compilação de KONDOR, Pe. Luís, SVD. Introdução e notas de ALONSO, Pe. Dr. Joaquín M., CFM; CRISTINO, Pe. Dr. Luciano. Fátima: Secretariado dos Pastorinhos, 2000, p. 80.

⁴⁵ SANTOS, Lúcia de Jesus – *Memórias da Irmã Lúcia*. Ed. cit., 2000, p. 81.

ansiedade relativamente ao que o noivo apuraria não seria compaginável com o seu silêncio, secretismo ou discrição. Recorde-se que, na carta que Carlos lhe escreveu, o estado de ansiedade da noiva é por mais de uma vez referido: «Com que ansiedade não estará a minha filhinha de, com o seu Carlos, chegar a Fátima!» e «Esperas com ansiedade a minha impressão, não é verdade?».

A viagem de Carlos Azevedo Mendes e o impacto dela foram relatados às empregadas da casa dos Soudos, antes mesmo de serem passadas a escrito na carta a Maria dos Prazeres: «Cheguei aos Soudos (...). As minhas criadas não me deixaram deitar sem lhes contar as minhas impressões. Fiz-lhes a vontade e depois de beber um copo d'água com chá fui deitar-me.» De algum modo, o relato oral foi a primeira estruturação do relato escrito, envolvendo também destinatários femininos, embora de outro nível cultural⁴⁶.

Todo este clima de curiosidade envolvia sobretudo as pessoas do sexo feminino, que, impedidas por condição, oportunidade ou falta de transporte, não se deslocavam ao local com a mesma facilidade que os homens. E, mesmo assim, as viagens não eram isentas de perigos, naqueles tempos, pois as estradas eram pouco transitáveis: «Procurámos outro caminho, que quasi chamarei de... cabras!! A todos os momentos eu ia a ver que a minha Prazeres ficava sem o seu Carlos... Carreiros íngremes, cheios de pedras, já de noite, sem ver o caminho, e a minha égua não sabendo andar em tal piso». Também as senhoras ou raparigas pareciam mais dadas à convicção de que as visões dos pastorinhos eram verdadeiras, pois Maria dos Prazeres pedira a Carlos um ramo de azinheira como relíquia, numa atitude que contrasta com a do cepticismo trocista que Carlos Azevedo Mendes reconheceu ter marcado a sua posição inicial face às visões dos pastorinhos.

60 anos depois de Fátima: Carta de Vitória Sirgado a seus netos

No mesmo dia, mês e ano de 1917, Vitória Antunes Sirgado, de 23 anos, futura cunhada de Carlos Azevedo Mendes (pelo casamento, em 1919, com seu irmão Cândido - que tinha o mesmo nome do irmão mais velho, sacerdote jesuíta), era também testemunha do que passou à história com o nome de «Milagre do Sol».

⁴⁶ Na casa dos Soudos, viviam também, na altura ainda solteiros, os seus irmãos Augusto de Azevedo Mendes e Cândido de Azevedo Mendes. O primeiro integrava então o Corpo Expedicionário Português, na primeira guerra mundial; o segundo encontrava-se em viagem de negócios, em Espanha, conforme o confirma uma guia de marcha passada em Vila Nova de Cerveira, datada de 21 de agosto de 1917, autorizando a passagem para Espanha de Cândido de Azevedo Mendes, «solteiro, proprietário, natural de Soudos – Torres Novas».



Fig. 5 - Os três irmãos Azevedo Mendes e respectivas mulheres.

Da esquerda para a direita: Carlos Azevedo Mendes e Maria dos Prazeres, Cândido Azevedo Mendes e Vitória e Augusto Azevedo Mendes e Maria Isabel [Arquivo particular da Família Azevedo Mendes]

E será também na mesma casa dos Soudos (um espaço que ambos habitaram em circunstâncias diversas e tempos desfasados) e por carta (tal como, sessenta anos antes, o cunhado o fizera à sua futura mulher), que exporá aos seus trinta e seis netos e vinte e um bisnetos o que presenciou em Fátima, com o objectivo de testemunhar a fé mariana.

O testemunho de Vitória Sirgado Azevedo Mendes, diferido sessenta anos no tempo, não revela o ritmo entusiasta e alvoroçado que se sente na carta de Carlos de Azevedo Mendes a sua noiva, nem se detém tão longamente em pormenores da viagem. É uma carta muito centrada e focada no seu próprio testemunho, sem desvios de assunto. As circunstâncias da escrita eram, aliás, muito diversas, pois Carlos Azevedo Mendes, em 1917, estava noivo de Maria dos Prazeres, e a carta assumiu, neste caso, quer um carácter informativo, quer uma forma de comunicação e namoro com a noiva, a quem, aliás, escrevia todos os dias⁴⁷.

Já Vitória Sirgado Azevedo Mendes (entretanto cunhada de Carlos Azevedo Mendes pelo casamento com o seu irmão Cândido em 3 de Junho de 1919) não narrara nunca a sua experiência por carta, embora o tivesse feito oralmente, comentando os factos, pois de outro modo não se explicaria o empréstimo do jornal *O Século* a várias pessoas, até se perder nessa rede de relações sociais e espirituais que com elas estabeleceu. O seu testemunho tão adiado poderá expressar o receio que alguma vez terá sentido de expor por escrito matéria

⁴⁷ «Tenho escrito todos os dias ao Amor» (*Documentação Crítica de Fátima*, Doc. 7, p. 46).

complexa e perigosa, durante tanto tempo sentida como pouco ortodoxa. Lembra-se que só em 13 de Outubro de 1930 a Carta Pastoral «A Providência Divina», do então Bispo de Leiria,⁴⁸ confirmou a autenticidade e legitimidade das Aparições, processo este que foi o corolário de vários momentos que certamente inquietaram a fé de quem testemunhou os acontecimentos de Fátima, como o assassinato de Sidónio Pais a 11 de Novembro de 1919, a proibição das peregrinações a Fátima pela Guarda Nacional Republicana em 1920, a dinamitação da Capelinha das Aparições a 6 de Março de 1922, etc. Só a partir do golpe de Estado de 1926 é que a situação se foi paulatinamente recompondo, até chegar à legitimação de 1930, treze anos após as Aparições, um número que não deixa de ser simbólico, no contexto fatimita...

Os netos de Vitória Sirgado frequentemente lhe fizeram perguntas sobre as Aparições, pedindo-lhe que contasse o que viu, mas ela evitava às vezes a questão, sobretudo quando não estava em ambiente que permitisse o clima que entendia adequado ao tema, respondendo que não eram assuntos para serem falados de ânimo leve ou que não eram matérias para a idade deles. No entanto, em privado, sobretudo quando já eram adolescentes, narrava-lhes a ida a Fátima em 1917. Muitos netos guardam ainda na memória a Avó, com os braços no ar e a mexer as mãos, para explicar o movimento do Sol que parecia ir despenhar-se na Terra....

Esta reacção deixa transparecer a seriedade com que Vitória Sirgado encarou as visões da Cova da Iria, razão pela qual não terá querido fazer da experiência tão marcante da sua ida a Fátima em 1917 uma história banal, das que se contam à lareira em noites de frio. Por isso, a sua carta revela o quanto não foi espontânea, mas pensada e maturada, a sua decisão de escrever: «Tenho pensado por vezes, em consciência, esclarecer-vos o que foi o milagre do Sol, como eu tive a graça de poder ver em Fátima no dia 13 de Outubro no ano de 1917»⁴⁹.

De facto, foram os insistentes pedidos do seu filho mais velho, José Cândido, que a decidiram a tomar a iniciativa de registar o seu testemunho por escrito, numa carta aos netos, após várias vezes ter debatido consigo mesma o dever de o fazer ou não. A sua carta constitui um testemunho que se afigura e se impõe como um testamento ou legado espiritual de quem decidiu não morrer sem deixar materializado, em papel e pela sua própria letra, o registo do extraordinário fenómeno a que assistiu, fixando a memória oral numa

⁴⁸ A diocese de Leiria estava extinta desde Setembro de 1882. Foram os acontecimentos de Fátima que levaram à nomeação de um Bispo para Leiria, o que acontece em 25 de Julho de 1920, com a designação de D. José Alves Correia da Silva. Nessa Carta Pastoral, D. José declarava «dignas de crédito as visões das crianças na Cova da Iria, freguesia de Fátima, desta diocese, nos dias 13 de Maio a Outubro de 1917», autorizando «oficialmente o culto a Nossa Senhora de Fátima» (*Documentação Crítica de Fátima*, Doc. 133, p. 550).

⁴⁹ Ver Anexo 1.

materialidade que perpetua no tempo, impedindo imprecisões e quaisquer ambiguidades ou versões alteradas do que tinha sido a experiência que vivera e que contara tantas vezes. A sua vontade de precisão e objectividade é notória: «Alguns diziam que viam anjinhos, outros que viam uma luz muito brilhante. Eu e a minha irmã só vimos o que posso afirmar».

A noção da dificuldade em contar o que só quem presenciou podia ter sentido é explícita: «Bem desejava poder verdadeiramente descrever estes momentos, mas é-me impossível»⁵⁰.

Comparando esta carta com a de Carlos Azevedo Mendes, nota-se uma emoção imensa, que mesmo a distância das décadas não esmoreceu. Sobretudo porque, diferentemente do que acontecera com Carlos Azevedo Mendes, que não fora a Fátima em 13 de Julho, Vitória Sirgado contemplara também, nesse mês de verão, aquilo que comparou a «uma chuva de folhas brancas, fazendo lembrar pétalas de flor de amendoeira ou pequeninas bolas de sabão que iam e vinham desaparecendo». Na sua descrição, as repetições, as exclamações e a devoção apresentam uma formulação mais feminina, menos argumentativa (talvez porque acreditou de imediato no “milagre”) e mais emocionada:

No meio de tanta comoção a minha irmã caiu desmaiada sobre os meus braços, pelo que não me foi possível contar bem ao certo as vezes que o majestoso Sol subia e descia, creio que foram três. Movimento de grandeza divina. Só Deus podia permitir o que nos foi concedido observar.

Os adjectivos e os diminutivos são muito mais impressivos da emoção sentida e do fascínio (não do terror ou medo que vários relatos expressam⁵¹) que conseguiu ver no fenómeno meteorológico que presenciara. O mesmo recurso a diminutivos⁵² usara Carlos de Azevedo Mendes, mas no contexto de uma carta à noiva, cheia de ternura e tratamentos carinhosos («minha filhinha», «amorzito», «minha Prazeres»), num registo apaixonado e afectivo, direccionado para um interlocutor feminino e muito próximo afectivamente, onde o tratamento por tu oscila com a terceira pessoa do singular, numa demonstração de mimo. Nesse sentido, Vitória Sirgado não usa um registo afectuoso, mas sério, embora a sua sensibilidade feminina se detenha nos «tenros raminhos» da azinheira, essa árvore «muito redondinha». A apreciação do que viu foi sempre acompanhada por um

⁵⁰ Ver Anexo 1.

⁵¹ Mesmo o testemunho de José de Almeida Garrett revela um impacto algo assustador dos fenómenos de 13 de Outubro sobre o Professor de Coimbra, apesar da serenidade que insiste em realçar, no testemunho que enviou ao Padre Formigal: «A sensação durante esses momentos foi verdadeiramente terrível». *Documentação Crítica de Fátima*, Doc. 29.

⁵² Note-se que o uso de diminutivos é comum, naquela região, a homens e mulheres, sobretudo com o sufixo «ito».

sentimento de percepção de beleza, pois os movimentos do Sol sucediam-se «num ambiente de todas as lindas cores do arco-íris».

De facto, a propósito da ida a Fátima a 13 de Julho, Vitória Sirgado afirma:

Em dada altura a Lúcia disse: Lá vem Nossa Senhora!. Momentos bem impressionantes.

Durante esse tempo, a Lúcia estava como num êxtase, e os pastorinhos edificavam pelo que havia neles de sobrenatural.

Rezava-se mais alto, choravam, e a multidão excitadíssima pedia graças à Mãe do Céu ali tão perto de nós.

Alguns diziam que viam anjinhos, outros que viam uma luz muito brilhante. Eu e a minha irmã só vimos o que posso afirmar. Pelo ar em volta da azinheira aonde Nossa Senhora estava, via-se como uma chuva de folhas brancas, fazendo lembrar pétalas de flor de amendoeira ou pequeninas bolas de sabão que iam e vinham desaparecendo, até que a Lúcia disse que Nossa Senhora já tinha subido ao Céu. Momentos bem impressionantes.

Outra coisa muito singular e que todos puderam ver. A azinheira aonde a Virgem desceu depois apresentava os seus tenros raminhos todos deitados como se tivessem passado sobre eles. Era uma pequena árvore muito redondinha que foi desaparecendo pois todos colhiam um raminho como relíquia⁵³.

A vontade de que nenhum destes episódios relatados pudesse vir a ser entendido posteriormente fora da esfera da graça sobrenatural em que os enquadrava é bem patente na carta, que, por este meio, procura construir uma base sólida e estruturante de uma espiritualidade mariana entre a sua família.

Pelo poder de Deus, o Sol tornou-se uma placa luminosa, mas que se podia fixar, tinha um tamanho muito maior, parecia que se deslocava do firmamento. Começou nuns grandes movimentos de rotação como uma roda de fogo de artifício. Nestes movimentos descia à terra e subia novamente, num ambiente de todas as lindas cores do arco-íris, desde o vermelho, amarelo, laranja, lilás, rosa, azul e verde.

(...)

Agradecendo a Nossa Senhora a grande graça que nos acabava de conceder, voltámos mais cheios de Fé e confiança em Deus, pelo seu infinito poder. Um aparte, mas como este muitos se repetiam. Quando regressávamos o nosso cocheiro dizia: Depois disto tudo ainda há quem diga que não há

⁵³ Ver Anexo 1.

Deus!

O enxerto da reação do cocheiro que as transportava parece ser um «aparte» de confirmação, mas é também a exemplificação do quanto homens como mulheres, pessoas mais rudes como as mais sensíveis tinham ficado vivamente impressionadas com o que presenciaram. De facto, particularmente em relação ao que ficou conhecido como o «milagre do Sol», Vitória Sirgado Azevedo Mendes procura credibilizar e legitimar o que os seus olhos viram, bem como a esperança que tinha renascido nas pessoas que ela conheceu (daí o exemplo do cocheiro). Alude às notícias do que acontecera, publicadas pela imprensa, no artigo do jornal *O Século*, «um jornal bem jacobino» e, por isso, insuspeito.

Tantas vezes emprestei o jornal que por lá ficou, pois seria hoje um grande testemunho da verdade.

Espero, queridos netos, que não duvidem do que vos exponho tão simplesmente, mas com toda a verdade, desejando que sejais sempre cumpridores dos vossos deveres para com Deus e verdadeiros filhos e amigos da nossa boa Mãe do Céu⁵⁴.

Face a este «milagre do Sol»- como o designou o povo, a imprensa e a Igreja, por falta de instrumentos explicadores da sua essência-, as cartas de testemunhas oculares tiveram força de legitimação *de visu*, ora num contexto familiar⁵⁵, ora entre sacerdotes⁵⁶, ora com carácter de depoimento científico, como é o caso da carta do Dr. José de Almeida Garrett, advogado e filho de Gonçalo Xavier de Almeida Garrett, lente de Ciências em Coimbra, a quem o Padre Formigão solicitara o relato escrito, por sugestão de seu pai⁵⁷. Nessa carta de José Maria Garrett (Professor na Faculdade de Ciências da Universidade de Coimbra), datada de 18 de Dezembro de 1917, descortinam-se já, através de um olhar que o emissor faz questão de descrever como desapassionado e desprovido de emoção, alguns elementos que constituiriam a chave para a interpretação do

⁵⁴ Ver Anexo 1.

⁵⁵ Ver, por exemplo, a carta de um Pai a uma Filha, datada de Torres Novas, 13 de Novembro de 1917, escrita por João Maria Lúcio Serra (*Documentação Crítica de Fátima*, Doc. 25, pp. 132-13).

⁵⁶ Ver o final da carta do Padre Manuel Pereira Silva, pároco do Redondo, ao Padre António Pereira de Almeida, da paróquia de Mata Mourisca, no concelho de Pombal, na própria noite de 13 de Outubro de 1917, onde em *post scriptum*, faz o seguinte pedido: «Leia ao Padre Alexandre⁷ (trata-se de Joaquim Duarte Alexandre). *Documentação Crítica de Fátima*, Doc. 12, p. 71).

⁵⁷ «Meu filho José Maria não se nega a fazer uma narração do que presenciou em Fátima, segundo ele me disse. Mas faria mais força se V. Ex.^a lhe escrevesse uma carta directamente, fazendo o pedido, não dizendo que foi indicação minha!» (Carta de Gonçalo Almeida Garrett ao Padre Manuel Nunes Formigão, que lhe havia solicitado um testemunho escrito, datada de Castelo-Branco, 3 de Dezembro de 1917 in *Documentação Crítica de Fátima*, Doc. 28, pp. 146-148).

fenómeno, se tal fenómeno fosse, nessa altura, passível de explicação científica.

*Todos os fenómenos que descrevi foram observados por mim num estado de mente calmo e sereno sem nenhuma perturbação emocional. Cabe aos outros interpretá-los e explicá-los. Finalmente, tenho que declarar que nunca, antes ou depois de 13 de Outubro [1917], observei semelhante fenómeno solar ou atmosférico*⁵⁸.

Mas ainda não era o tempo de a ciência explicar estes factos. Hoje, dados comparativos cruzados com outros fenómenos semelhantes, ocorridos sobretudo em momentos de tornados, permitiram que a Física descrevesse o que então foi visto como um milagre. De facto, no campo da meteorologia, há um fenómeno bastante invulgar, designado por «lente de ar», que é a única via de explicação científica para o que se passou na Cova da Iria. Se se atentar na carta de José Almeida Garrett, aí se refere que «o Sol, uns momentos antes, tinha penetrado a camada espessa de nuvens que o escondiam e agora brilhava claro e intensamente.» De facto, quase todos os relatos destas cartas referem a nebulosidade. Ora, o que aconteceu terá sido foi a conjugação improvável de nuvens de tipo cirro⁵⁹ (curiosamente, referidas nesse testemunho de José de Almeida Garrett: «a abóbada celeste estava enevoada de cirros leves, tendo frestas de azul aqui e acolá, mas o Sol algumas vezes se destacou em rasgões de céu limpo»⁶⁰) com nuvens de baixa altitude (feitas de partículas de água no estado líquido). Simultaneamente, um conjunto de ventos com uma orientação determinada terão movido as partículas de água e gelo numa roda espiralada, que por sua vez terá gerado um feixe de cores cintilantes, por efeito da refração da luz na água, gerando simultaneamente um raro efeito de lente, que explica que as pessoas tivessem percepcionado o Sol muito grande. Esta é a opinião do Padre Stanley Jaki, teólogo e cientista⁶¹, que sustenta que «a sudden temperature inversion must have taken place. The cold and warm air masses could conceivably propel that rotating air lens in an elliptical orbit first toward the earth, and then push it up, as if it were a boomerang, back to its original position. Meanwhile the ice crystals in it acted as so many means of refraction for the sun's rays...».⁶²

⁵⁸ *Documentação Crítica de Fátima*, Doc. 29, pp. 149-152.

⁵⁹ Cirro: nuvem formada por cristais de gelo e situada a cerca de 10.000 m de altitude.

⁶⁰ *Documentação Crítica de Fátima*, Doc. 29, p. 151.

⁶¹ O Padre beneditino Stanley Jaki é doutorado em Teologia Sistemática pelo Instituto Pontifício de S. Anselmo, em Roma, e em Física, pela Universidade de Fordham, em Nova Iorque.

⁶² JAKI, Stanley L. – *God and the sun at Fatima*. Ob. cit. Não faz parte dos objectivos deste trabalho deter-se nas especificidades dos fenómenos ocorridos a 13 de Outubro. De qualquer forma, a posição do Padre Stanley Jaki é interessante, na medida em que o teólogo não nega o milagre (“in producing miracles God often makes use of a

Dos nós às redes, do indivíduo à colectividade

De facto, nesta correspondência, de acordo com a teoria das redes, Vitória Sirgado e Carlos Azevedo Mendes constituem elementos nodais desta actuação que envolveu os destinadores aos seus destinatários, numa interacção que lhes revela a identidade. Nela, os Soudos aparecem como um local onde experiências espirituais sentem necessidade de se comunicar à família: à noiva, ao irmão, aos netos, no sentido de perpetuar e confirmar algo de inusitado, não pela defesa do inusitado em si, mas pela convicção de que cada um deles, à sua maneira, experienciara vivências espirituais únicas.



Fig. 6 - Carlos de Azevedo Mendes e Maria dos Prazeres (destinatária da 1ª carta de Carlos e impulsionaladora da sua primeira ida a Fátima) [Arquivo particular da Família Azevedo Mendes]



Fig. 7 - Padre Cândido de Azevedo Mendes, S. J (destinatário da 2ª carta de Carlos, depois das Aparições de 13 de Outubro)[Arquivo particular da Família Azevedo Mendes]

natural substratum by greatly enhancing its physical components and their interactions”), mas descreve o fenómeno meteorológico que ocorreu em Fátima em termos científicos: “Prior to that hour rain was coming down heavily over the area from the late morning hours on, with the clouds being driven fast by a westerly wind across the sky. A cold air mass was obviously moving in from the Atlantic, only at about 40 kms from Fatima, which itself is at about 15 kms to the east from the line where the land begins to form a plateau well over 300 meters above sea level. The hollow field, Cova da Iria, outside Fatima is itself at about 370 meters. An actual view of the geographic situation is a great help for an understanding of the true physical nature of “the miracle of the sun,” especially when one takes a close look at cloud patterns typical over the Cova.

I feel that at this juncture I must summarize my explanation of the miracle. It began at about 12:45 pm, solar time, after the rain suddenly stopped, and lasted about ten to fifteen minutes. During all that time, the sun, that had not been seen for hours, appeared through thin clouds, which one careful observer described as cirrus clouds. Suddenly the sun's image turned into a wheel of fire (...). The physical core of that wheel was, as we now have to conjecture, an air lens full of ice crystals, as cirrus clouds are. Such crystals can readily refract the sun's rays into various colours of the rainbow” (JAKI, Stanley L. – *A Mind's Matter*. Cambridge U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 2002, cap. 13 – “A Portuguese Proverb”. Disponível em <<http://www.catholicstand.com/fr-stanley-jaki-on-the-fatima-miracle/>>[consultada em 2014 e revisitada em 2017].

Se algumas destas cartas referidas que se publicaram na *Documentação Crítica de Fátima* (à excepção da carta de Vitória Sirgado Azevedo Mendes, que transcrevemos em anexo e até agora inédita), foram escritas às vezes a pedido do Padre Formigão ou a ele recomendadas (como a de Gonçalo de Almeida Garrett, que sugere ao Padre Formigão que peça explicitamente ao seu filho José que testemunhe por escrito), as cartas de Carlos Azevedo Mendes e a de Vitória Sirgado foram escritas apenas em circuito familiar, por iniciativa dos próprios e não encomendadas pela hierarquia eclesiástica ou a ela endereçadas.

É, hoje, mais do que certo que terão sido divulgadas num círculo mais alargado do que o inicialmente pensado, sobretudo a carta enviada ao Padre Cândido, que foi objecto de cópia. A carta a este irmão jesuíta foi copiada mais do que uma vez, e o próprio Carlos Azevedo Mendes confirmou ser seu o texto que uma religiosa lhe apresentou, que constava de uma dessas cópias. E por isso a autenticou, colocando-lhe a sua assinatura⁶³. Sendo nó⁶⁴ da troca epistolar, Carlos Azevedo Mendes reforçou o seu papel, ao assinar uma cópia do manuscrito que enviara anos antes a seu irmão, confirmando a rede e dinamizando-a de novo entre aqueles que a leriam fora do seu contexto inicial.

Por seu lado, o Padre Cândido não se fechou como único destinatário da carta que recebeu, tendo-a dado a copiar a alguém que, através dela, estabeleceu laços que fortaleceram a actividade de legitimação das Aparições. A sua ligação a Fátima não se consegue ainda captar em toda a sua extensão, mas foi ele quem presidiu à profissão religiosa de Lúcia, em Tuy, em substituição de D. José Alves Correia da Silva, impossibilitado de comparecer por motivos «de força maior»⁶⁵. O objectivo de Carlos Azevedo Mendes foi partilhar a sua experiência de fé desafiada, quer com a noiva, quer com o irmão, que por sua vez se tornarão, ambos, nós de outras redes que não estamos neste momento em situação de controlar. De Carlos Azevedo Mendes outras cartas terá havido, certamente, para amigos e parentes, no sentido de dinamizar as peregrinações a Fátima,

⁶³ A confirmação de Carlos Azevedo Mendes foi feita a 28 de Novembro de 1954, altura em que a Irmã Maria do Carmo Lopes da Fonseca lhe mostra a cópia que encontrara no arquivo do Cônego Formigão, quando se encarregara de transferir a sua biblioteca de Santarém para Fátima. A presença desta carta no espólio pessoal do Padre Formigão confirma a rede de relações estreitas que, no âmbito de Fátima, o ligavam aos irmãos Azevedo Mendes. Aliás, o Padre Formigão tinha estado presente em Tuy, quando Lúcia recebeu os votos temporários como religiosa da Congregação de Santa Doroteia, em 3 de Outubro de 1928, numa cerimónia presidida justamente pelo Padre Cândido Azevedo Mendes.

⁶⁴ «Social network theory views social relationships in terms of nodes and ties. Nodes are the individual actors within the networks, and ties are the relationships between the actors. There can be many kinds of ties between the nodes. In its most simple form, a social network is a map of all of the relevant ties between the nodes that are being studied». Para uma mais completa e desenvolvida percepção deste conceito de rede, ver SCOTT, J. – *Social Network Analysis: A handbook*. Second edition. London: Sage, 2000).

⁶⁵ *Documentação Crítica de Fátima*, Doc. 120, p. 467.

de Maio de 1928, D. Manuel Mendes da Conceição Santos⁶⁶, arcebispo de Évora e primo de Carlos,⁶⁷ benzerá a primeira pedra da Basílica do Rosário, encontrando-se Carlos Azevedo Mendes na primeira linha da assistência.



Fig. 11- Carlos Azevedo Mendes na ponta esquerda, com as correntes de couro de Servita. Ao centro, com mitra, D. Manuel Mendes da Conceição Santos [Arquivo do Santuário de Fátima].

Da relação com Alberto Dinis da Fonseca (primo de um seu cunhado e muito ligado aos irmãos Azevedo Mendes), também activista do círculo do C.A.D.C., quando Azevedo Mendes por lá andou, resultou certamente a impressão das primeiras gravuras referentes a Fátima. Dinis da Fonseca⁶⁸ terá cunhado ainda as primeiras medalhas⁶⁹ e fundou o periódico *A Voz de Fátima* (1922). Não sabemos se Dinis da Fonseca terá ou não sido testemunha

ocular dos acontecimentos de Fátima, mas o que é certo é que entrou na rede espiritual construída por Carlos de Azevedo Mendes, iniciada na carta que escreveu a sua noiva e, certamente, contando também com o apoio dinamizador desta última, uma vez que foi por sua insistência que Carlos A. Mendes se dirigiu a Fátima a 7 de Agosto. Talvez a rede iniciada por Carlos de Azevedo Mendes tenha recorrido a solidariedades antigas, de contextos semelhantes, em que era necessário agir para reagir e construir.

A partir de Outubro de 1917, Carlos Azevedo Mendes passa a ir

⁶⁶ Nascido em 1876 em Pé-de-Cão (no concelho de Torres Novas), localidade contígua aos Soudos e, posteriormente, com casa nos Soudos. D. Manuel é uma figura incontornável da Igreja portuguesa. Doutorou-se em Teologia em Roma, onde foi condiscípulo do futuro Papa Pio XII, com quem manteve relações de amizade ao longo de toda a vida. Foi o fundador do jornalismo católico regional e distinguiu-se pela acção pastoral à frente da Diocese de Évora, de que foi Arcebispo a partir de 1921. Morreu em 1955.

⁶⁷ O pai de D. Manuel Mendes da Conceição Santos era primo direito de Manuel Marcos Mendes, pai de Carlos de Azevedo Mendes.

⁶⁸ Em 1920, Carlos de Azevedo Mendes é Provedor da Misericórdia de Torres Novas, tendo na Mesa do Definitório Alberto Dinis da Fonseca. Em 1925, Dinis da Fonseca é eleito Deputado, passando a direcção do *Jornal Almonda* para Carlos Azevedo Mendes, que a assegurará até 1962, data da sua morte.

⁶⁹ RAMOS, Rui; MATTOSO, José – *História de Portugal*. Ob. cit., p. 560.

frequentemente a Fátima, orientando e controlando as multidões de peregrinos que lá acorriam e que iam fazendo de Fátima um local privilegiado de devoção. Às suas insistências se deve, supostamente, a propaganda do milagre de Fátima promovida por Manuel Nunes Formigão, professor do Seminário de Santarém, segundo propõe Rui Ramos, em *História de Portugal*⁷⁰.

Em 1918, no contexto da gripe pneumónica, Lúcia encontrava-se muito debilitada de saúde e exausta das constantes visitas, interrogatórios, ameaças e pressões decorrentes do seu estatuto de vidente de Fátima. Carlos Azevedo Mendes, conforme Lúcia recorda no segundo volume das suas *Memórias*, apareceu em sua casa, com intenção de a levar daquele meio e pagar-lhe os estudos, ficando ela a viver com ele e sua mulher. A mãe de Lúcia entusiasmou-se com a ideia, mas o pai opôs-se, e Lúcia foi apenas passar uns dias a casa do advogado: «Durante a minha estadia aí repousei e recuperei bastantes forças», recorda. E também visitou pessoas que pediam a sua presença a Carlos Azevedo Mendes. Entre eles contava-se um Sr. Gilberto, que segundo narra Lúcia «foi quem mandou fazer a imagem de Nossa Senhora, que agora se venera na capelinha das aparições»⁷¹. Por aqui se percebe que a ida de Lúcia para casa de Carlos Azevedo Mendes e de sua mulher Maria dos Prazeres de alguma forma aguçou contactos, testemunhos, devoções que conduzirão à oferta da imagem da Virgem (fabricada em Braga por José Ferreira Thedim) por parte de Gilberto Fernandes dos Santos, que toma esta decisão de oferecer a Fátima uma imagem de Nossa Senhora - construída com base nas orientações da própria Lúcia - logo no ano seguinte a esta estadia⁷².

Deste modo, as duas cartas escritas por Carlos de Azevedo Mendes foram fundacionais da intensa rede de espiritualidade mariana e fatimita que desenvolveu ao longo da sua vida⁷³, em que Fátima esteve sempre no centro da sua devoção e ação. A sua imagem no postal ilustrado, servindo os peregrinos como Servita, é emblemática da associação da sua presença ao culto da Virgem de Fátima. Será assim que o veremos sempre, ora acolhendo os peregrinos e cuidando dos doentes, ora ajudando o próprio Bispo D. José, nas suas dificuldades de locomoção.

⁷⁰ RAMOS, Rui; MATTOSO, José – *História de Portugal*. Ob. cit., p. 559.

⁷¹ SANTOS, Lúcia de Jesus – *Memórias da Irmã Lúcia II*. Compilação de KONDOR, Pe. Luís, SVD. Introdução e notas de CRISTINO, Pe. Dr. Luciano. Fátima: Secretariado dos Pastorzinhos, 2010, p. 148.

⁷² A imagem chegou a Torres Novas em inícios de Maio de 1920.

⁷³ Em 9 de Dezembro de 1946, Carlos Azevedo Mendes, enquanto deputado da Assembleia Nacional, propôs que o dia 8 de Dezembro passasse a ser feriado religioso, na continuidade da devoção à Imaculada Conceição que, desde 1646, com D. João IV, fora sempre vista como a padroeira da nacionalidade portuguesa (Cf. «Intervenção de 9 de Dezembro de 1946». *Diário das Sessões da Assembleia Nacional*, sessão n.º 61, 1946, pp. 48–9).



Fig. 12 - Carlos Azevedo Mendes à esquerda. Ao centro, D. José Alves Correia da Silva, em cadeira de rodas. No final da vida, o Bispo teve dificuldades de locomoção, ao que se supõe resultantes do tempo em que esteve em prisão política, nos tempos da Primeira República [Arquivo particular da Família Azevedo Mendes].

Face à sua cunhada Vitória, Carlos de Azevedo Mendes desenvolveu uma rede espiritual sustentada simultaneamente pelas conexões político-sociais e profissionais que foi desenvolvendo, quer como Presidente da Câmara de Torres Novas, quer como Procurador à Câmara Corporativa⁷⁴ enquanto representante das Misericórdias, quer como director do jornal *O Almonda*, etc. Todo o seu percurso profissional adensou a rede que inicialmente estabelecera por carta apenas com Maria dos Prazeres e o seu irmão jesuíta. Esta rede inicialmente familiar foi-se alargando a outros membros, como o Cónego Formigão, o Dr. Alberto Dinis da Fonseca (primo do cunhado de Carlos), o futuro Arcebispo de Évora D. Manuel Mendes da Conceição Santos (primo em segundo grau de Carlos Azevedo Mendes), juntamente com muitos outros amigos de Torres Novas. Mas, essencialmente, a rede partiu muito de um círculo familiar, ora próximo, ora mais afastado.

⁷⁴ Para uma análise da actividade de Carlos de Azevedo Mendes na Câmara Corporativa, veja-se MOURÃO, Manuel – *O percurso político de Carlos Azevedo Mendes como Procurador à Câmara Corporativa (1935-1938) e Deputado à Assembleia Nacional (1945-1957)*. «Revista Nova Augusta» 28, Torres Novas, (2016), pp. 12-32.

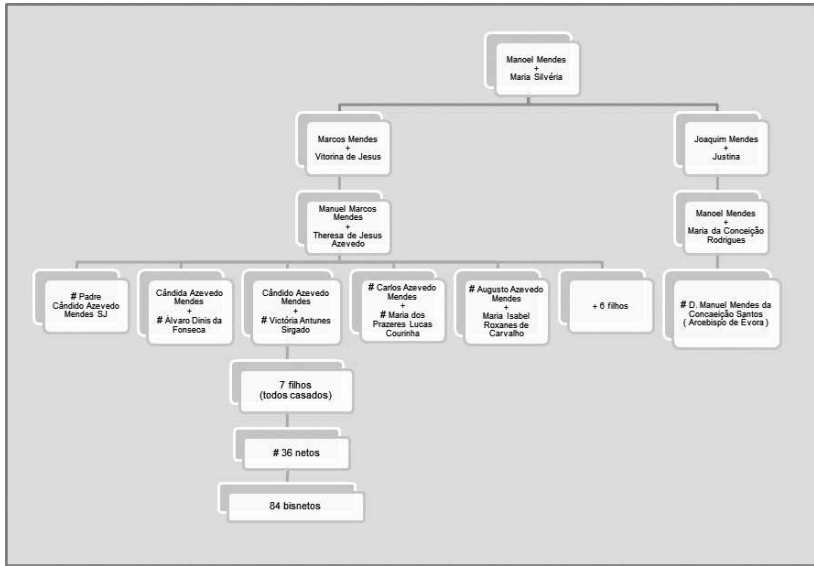


Fig. 13 – Árvore genealógica de Carlos de Azevedo Mendes, onde se cruzam Vitória Antunes Sirgado, D. Manuel Mendes da Conceição Santos, o Padre Cândido S.J., Maria dos Prazeres e o primo de Alberto Dinis da Fonseca. Assinalou-se com # cada um dos membros da família com repercussões na rede, destacando-se o facto de que pertencem todos à mesma geração.

Quando, em 9 de Janeiro de 1929, as imagens da Sr.^a de Fátima são distribuídas em Roma, pelo Papa Pio XI, aos alunos do Pontifício Colégio Português de Roma, que acolheu em audiência, o Papa declarou ter recebido as estampas naquele mesmo dia, vindas de Portugal. Não sabemos até que ponto não terá sido pela mediação de D. Manuel Mendes da Conceição (amigo do Papa e primo de Carlos de Azevedo Mendes) que lá terão chegado.

Quanto a Vitória Sirgado, ligada por vínculos familiares a vários nós da construção da espiritualidade de Fátima (cunhada de Carlos, prima por afinidade de D. Manuel Mendes da Conceição Santos, cunhada do primo de Alberto Dinis da Fonseca...), os laços da sua rede de consolidação da espiritualidade fatimita foram de natureza diversa, mais na esfera da casa, das relações de amizade e de família, das conversas com pessoas amigas ou vizinhas. Escrevendo já no final da sua vida, não refere, na sua carta aos netos, o tio que eles conheceram, não se apoia nessa rede iniciada por Carlos de Azevedo Mendes, nem aponta, para

conquistar o crédito dos netos, mais ninguém senão a si mesma⁷⁵. Na altura em que escreve, Fátima era já um facto de extensão mundial, sem precisar de ser consolidado por mais testemunhos. Mas a convicção de que o tempo (e os tempos...) poderia fazer descreer os seus descendentes de algo em que entranhadamente acreditou, por ter sido testemunha ocular, levou-a a deixar aos seus muitos netos e bisnetos este testamento espiritual, na expectativa de que acreditassem nela, ainda que pudessem não acreditar em outros: «Espero, queridos netos, que não duvidem do que vos exponho tão simplesmente, mas com toda verdade, desejando que sejais sempre cumpridores dos vossos deveres para com Deus e verdadeiros filhos amigos da nossa boa Mãe do Céu».

Poder-se-ão exemplificar os laços destas redes iniciadas por carta, através dos seguintes gráficos, que ilustram a coesão estrutural entre os diferentes membros:

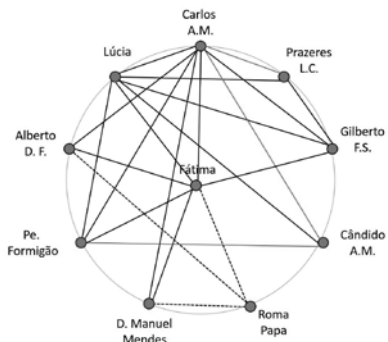


Fig. 14 – Gráfico explicitando a rede iniciada por Carlos de Azevedo Mendes, com os nós (a vermelho) e os laços estabelecidos entre os vários intervenientes na divulgação e legitimação do fenómeno de Fátima. A verde estão os laços que se estabeleceram por carta.

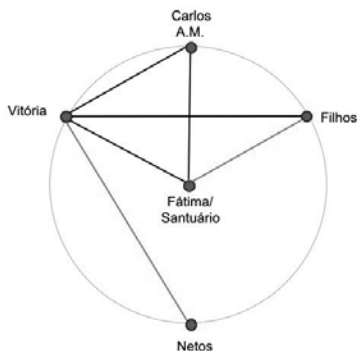


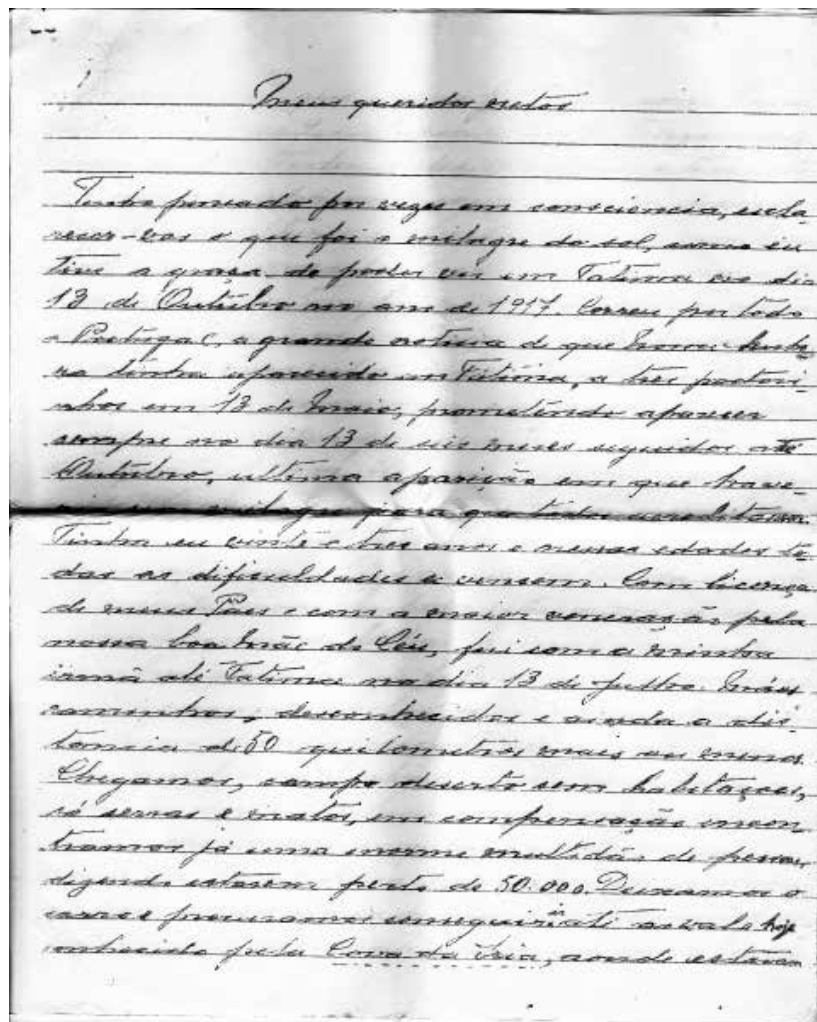
Fig. 15 - Gráfico explicitando a rede iniciada por Vitória Antunes Sirgado, com os nós (a vermelho) e os laços estabelecidos entre os vários intervenientes na divulgação e legitimação do fenómeno de Fátima. A verde estão os laços que se estabeleceram por carta.

⁷⁵ Este facto é tanto mais curioso quanto, ao relatar a sua experiência a entrevistadores do santuário, que se dirigiram a sua casa para a interrogar, depois de terem tido conhecimento desta sua carta, Vitória Sirgado Azevedo Mendes refere Carlos Azevedo Mendes: «o meu cunhado, o primeiro Servita em Fátima, trazia a Jacinta às costas» (Ver Anexo 1). O Santuário ficou de marcar data para repetirem a entrevista, desta vez filmando-a. Mas Vitória Azevedo Mendes morreria entretanto. O postal de seu filho, enviado ao Dr. Luciano Cristino, confirma o que aqui se diz (ver Anexo 2).

Com estas três cartas, tem-se uma abordagem que, de algum modo, demonstra a força das redes, ainda que surpreendidas apenas num dos seus momentos iniciais. Elas são interessantes sobretudo por não resultarem de solicitações exteriores, feitas oficialmente pela Igreja; e porque, de alguma maneira, revelam a força da iniciativa dos leigos na construção de laços que foram tornando possível o reconhecimento de Fátima ou, antes, que foram materializando a possibilidade de concretizar as expectativas e fervor dos portugueses em relação às Aparições, tornando viável a sua deslocação à Cova da Iria, ainda antes da oficialização do culto da Senhora de Fátima, em 1930.

ANEXOS

ANEXO 1 – Carta de Vitória Sirgado de Azevedo Mendes (inédita), seguida da sua transcrição



2.
e pastorinhos que eram juntos com Fátima,
Francisco com 9 e Lucia com 10. Freqüentemente
ficavam prontos de lado. Percebe-se o tempo, to-
dos acompanhavam com a mesma devoção.
Em dada altura a Lucia disse, há uma linda
luzinha brilhante bem impressionante.
Durante esse tempo a Lucia estava como
num extase e os pastorinhos espiavam-se
para que houvesse de se revelar aos. Percebe-
u-se um alto, choraram e a multidão exci-
tadíssima pediu graças à Mãe de Deus ali-
tas partes de nós. Alguns diziam que eram
anjos, outros que eram uma luz muito de-
lhante. Foi a primeira vez que se viu o que
parece afirmar. Foi na primeira volta da agitação
na grande festa. Quando estava, parecia como
uma chuva de folhas bonitas, fazendo
luzinhas pitadas de luz de amarelo-avermelha,
ou figurinhas, bolas de sabão que iam e
viam desaparecendo, até que a Lucia
disse que aquela luzinha já tinha subido na
Cruz. Brilhante bem impressionante.
Outra coisa muito singular é que todas pedem
para ver. A agitação correu a Luzinha branca,
depois apresentava-se em três boninhas
todas ditas e como tinham passado sobre ela.

3^a

Na outra pequena árdua comita naturalista
 que foi desaparecendo pois todos achavam
 um caminho certo e obliqua. Inaugurem-se
 as dificuldades de uma presença e graça
 e libertação. Voltar-me dando graças a Deus
 com o coração cheio de lá e voltar, e que se
 foi possível em 13 de Outubro, data ines-
 quecível da grande viagem de sol. Como
 segunda viagem que foi sem tormentas,
 a baixa de um temporal enorme de chuva
 e vento, que por aqui até saudia a casa. Fizemos
 viagem de buque dos que naquele tempo
 tinham costuras, e aqui as suas imperiosas
 seguras, pela comita vento e chuva por aquela
 demora. Tudo se resolveu com a proteção de Nossa
 Senhora. Pela comente comita fugiram e
 voltaram e recuaram. Chegamos a Fátima,
 uma enorme multidão e toda a gente
 e emontar. Faziam estar perto de 10 em
 pessoas. Com bastante dificuldade, e com
 muita parte da estrada, e até um consurramos.
 Era impossível avançar, pela grande multidão
 e pessoas, e comi bem diversos, e ainda uns com
 se tornaram. No caso ficaram informada e
 grande. Como já passava de seis mil, por isso
 com a ouzão e protestos contra os católicos,

42

contra a Igreja representada pelos sacerdotes
ainda alguns poucos respeitáveis contra a
14.º Regimento. De repente os de boa fé novamente
cantaram e disseram ainda outros cantos
a Nossa Senhora e assim aguardavam os olhos
de fé a promessa de milagre. Os ruídos com-
çaram a diminuir-se e o sol a descer lentamente.
Há uma agitação entre a povo e a
Vem uma voz repetida por milhares. Tinha
o chapéu, o hino para o sol. Pelo poder de Deus
o sol tornou-se uma placa luminosa, em al-
gum podia fixar, tinha um tamanho muito
maior, parecia que se deslocava do firmam-
to. Começou ruídos grandes movimentos de
rotas e uma enorme rede de fogo de artifício
Nestes movimentos deu-se a terra e subiu
novamente, num ambiente de todos os
lindas cores de Arco-Íris desde os vermelhos
amarelos lilás rosa e verde. As cores de toda a
espectro a vista imenso e em demora da
sobre os seus braços, pelo que não se foi po-
sível contar sem acerto as vezes que o sol
toou o sol, subiu e desceu, em que foram os
movimentos de grandeza divina. Foi-lhes
pediu permitir a que nos foi concedido
observar. A multidão excitada em gritos

5

"Vila que 'village' choravam. Dizem que
 lá se a criança, pediam pedias a boca sendo
 a face com expressão de piedade. Bem disse
 para poder verdadeiramente estes aconteci-
 tos, mas é um compromisso. Aquelas que pag
 e de via tuda miteavam, e agora de frotas,
 "algu má" pela corria, como pelo nome,
 A imprensa que estava bem representada
 fu jornalista, alguns bem conhecidos, não
 vou negar e que tinham visto. O mesmo, por
 tal bem faziam, no dia seguinte trouxe em
 letras grandes em 1ª página o "O Sol" tinha
 também em Fátima. Foi um golpe surpresa
 jornal que por lá ficou, por seria hoje um
 mundo de repente da verdade. Era um
 falta está uma edição de Lisboa de O Sol
 da que pedis ver. O grande jornalista político
 conhecido, chamado Espinal de Lisboa, estava
 a seu jornal em 14 de Outubro de 1917. O Sol
 tem também em Fátima. Agradecemos a Rea
 a Lisboa e grande graças que me acabara
 de conhecer, voltarei com as coisas de lá e
 comparei os seus, pelo seu infinito poder.
 Um apêndice mas com este intuito de rapa-
 tos. Quando regressava a casa sobre
 a filha. Depois desta tuda ainda há quem

6^a

deja que não há dano. Espero que os
relatos que não duvidem de que em safo
ho são irreflexivamente, mas com toda a
verdade de se fazer que se foi sempre
irreflexivos dos corpos d'agua para com
ho, e verdadeiros feitos e artigos da nova
boa terra de Lin

Para Deus sempre e sempre

Isabel A. de Aguiar Soares

Sendo, 13 de Novembro de 1974

Transcrição da carta de Vitória Antunes Sirgado de Azevedo Mendes:

Meus Queridos Netos,

Tenho pensado por vezes, em consciência, esclarecer-vos o que foi o milagre do Sol, como eu tive a graça de poder ver em Fátima no dia 13 de Outubro no ano de 1917.

Correu por todo o Portugal a grande notícia de que Nossa Senhora tinha aparecido em Fátima a três pastorinhos em 13 de Maio, prometendo aparecer sempre no dia 13 de seis meses seguidos até Outubro, última aparição em que haveria um milagre para que todos acreditassem. Tinha eu vinte e três anos e nessas idades todas as dificuldades se vencem. Com licença de meus Pais e com a maior veneração pela nossa boa Mãe do Céu, fui com a minha irmã até Fátima no dia 13 de Julho. Maus caminhos, desconhecidos e ainda a distância de 50 quilómetros mais ou menos. Chegámos, campo deserto sem habitações, só serras e matos, em compensação encontrámos já uma enorme multidão de pessoas dizendo estarem perto de 50.000.

Deixámos o carro e procurámos conseguir ir até ao vale hoje conhecido pela Cova de Iria, aonde estavam os pastorinhos, que eram Jacinta com 7 anos, Francisco com 9 anos, e Lúcia com 10.

Felizmente ficamos pertinho deles. Rezava-se o terço, todos acompanhavam com a maior devoção. Em dada altura a Lúcia disse: lá vem Nossa Senhora! Momentos bem impressionantes.

Durante esse tempo, a Lúcia estava como num êxtase, e os pastorinhos edificavam pelo que havia neles de sobrenatural. Rezava-se mais alto, choravam, e a multidão excitadíssima pedia graças à Mãe do Céu ali tão perto de nós. Alguns diziam que viam anjinhos, outros que viam uma luz muito brilhante. Eu e a minha irmã só vimos o que posso afirmar. Pelo ar em volta da azinheira aonde Nossa Senhora estava, via-se como uma chuva de folhas brancas, fazendo lembrar pétalas de flor de amendoeira ou pequeninas bolas de sabão que iam e vinham desaparecendo, até que a Lúcia disse que Nossa Senhora já tinha subido ao Céu. Momentos bem impressionantes.

Outra coisa muito singular e que todos puderam ver. A azinheira aonde a Virgem desceu, depois apresentava os seus tenros raminhos todos deitados como tivessem passado sobre eles. Era uma pequena árvore muito redondinha que foi desaparecendo pois todos colhiam um raminho como relíquia.

Ninguém ficou duvidando de uma presença e graça sobrenatural. Voltámos dando graças a Deus e com o maior desejo de lá voltar, o que só foi possível em 13 de Outubro, data inesquecível do grande milagre do sol. Nessa segunda viagem, que foi bem tormentosa, debaixo de um temporal enorme de chuva e vento, que por vezes até sacudia o carro. Fizemos a viagem de breque dos que naquele tempo tinham cortinas, as quais eram impossíveis segurar, pelo muito vento e chuva por aquelas serras.

Tudo se venceu com a protecção de Nossa Senhora. Pelos caminhos, muitos peregrinos cantavam e rezavam. Chegámos a Fátima, uma enorme multidão enchia todo aquele vale e encostas. Diziam estar perto de 70.000 pessoas. Com bastante dificuldade, o carro ficou perto da estrada, e aí nos conservámos. Era impossível avançar, pela grande multidão de pessoas, carros

bem diversos, e ainda um enorme lamaçal. No carro ficámos esperando e rezando.

Como já passava do meio-dia, começaram a ouvir-se protestos contra os católicos, contra a Igreja representada pelos sacerdotes e ainda alguns pouco respeitosos contra a SSª Virgem. No entanto, os de boa fê rezavam e cantavam o Queremos Deus, e outros cânticos a Nossa Senhora e assim aguardávamos cheios de fê a promessa do milagre. As nuvens começaram a dispersar-se e o Sol a descobrir bem quente. Há uma agitação entre o povo e ouve-se uma voz repetida por milhares. Fechem os chapéus, olhem para o Sol!

Pelo poder de Deus, o Sol tornou-se uma placa luminosa, mas que se podia fixar, tinha um tamanho muito maior, parecia que se deslocava do firmamento. Começou nuns grandes movimentos de rotação como uma roda de fogo de artifício. Nestes movimentos descia à terra e subia novamente, num ambiente de todas as lindas cores do arco-íris, desde o vermelho, amarelo, laranja, lilás, rosa, azul e verde.

No meio de tanta emoção a minha irmã caiu desmaiada sobre os meus braços, pelo que não me foi possível contar bem ao certo as vezes que o majestoso Sol, subiu e desceu, creio que foram três. Movimento de grandeza divina. Só Deus podia permitir o que nos foi concedido observar. A multidão excitadíssima gritava Milagre! Milagre! Choravam. Diziam acaba-se o mundo, pediam perdão a Nossa Senhora, para não morrerem em pecado.

Bem desejava poder verdadeiramente descrever estes momentos, mas é-me impossível. Aqueles que perto de nós tudo criticavam, caíram de joelhos, talvez não só pela comoção, como pelos remorsos. A imprensa que estava bem representada por jornalistas, alguns bem incrédulos, [não soube] negar o que tinham visto. O Século, jornal bem jacobino, no dia seguinte trazia em letras grandes na 1ª página – O Sol bailou ontem em Fátima. Tantas vezes emprestei o jornal que por lá ficou, pois seria hoje um grande testemunho da verdade. Na sua falta está uma crónica de Avelino de Almeida, que podeis ver. O grande jornalista e político [avançado], enviado especial do Século, escreveu no seu jornal em 14 Outubro de 1917 - O sol bailou ontem em Fátima.

Agradecendo a Nossa Senhora a grande graça que nos acabava de conceder, voltámos mais cheios de Fé e confiança em Deus, pelo seu infinito poder. Um aparte mas como este muitos se repetiam. Quando regressávamos o nosso cocheiro dizia: «Depois disto tudo ainda há quem diga que não há Deus!»

Espero, queridos netos, que não duvidem do que vos exponho tão simplesmente, mas com toda verdade, desejando que sejais sempre cumpridores dos vossos deveres para com Deus e verdadeiros filhos amigos da nossa boa Mãe do Céu.

Vossa Avó muito amiga e sincera

Vitória S. de Azevedo Mendes


Soudos, 13 de Novembro de 1977

Nota de edição: texto escrito aos 84 anos de idade.

Anexo 2 - Agradecimento do Santuário de Fátima pelo envio da cópia da Carta de Vitória Sirgado de Azevedo Mendes aos seus netos e pela entrevista que, após esse facto, ela concedeu a colaboradores do santuário, na sua casa, nos Soudos, nos finais do Verão de 1983.

SANTUÁRIO DE NOSSA SENHORA DE FÁTIMA
SERVIÇO DE ESTUDOS E DIFUSÃO (SESDI)

P-1486 FÁTIMA CODEX
Tel. 049-97582 (2/4)



*Recebe o Santo Infante de Deus,
para educá-lo e dar para o mundo.
Apareceu em 12-8-1917

Exmo Senhor
Dr. FERNANDO DE AZEVEDO MENDES

Sem referência	Sem comunicação 4-12-1983	Mesa nº 106.1	Data 19 DEZ. 83- 4630
----------------	------------------------------	------------------	--------------------------

ASSUNTO:

Exmo Senhor Doutor,

Venho agradecer a V.Exª o envio da fotocópia de um bellissimo depoimento da sua Mãe, Srª D. VITÓRIA SIRGADO DE AZEVEDO MENDES sobre o milagre do sol em 13 de Outubro de 1917 redigido em 13 de Novembro de 1977 e dedicado aos seus netos. Ficámos muito grates também por a Sua Mãe, apesar da sua idade ter recebido os nossos colaboradores, na visita que fizeram a sua casa em Soudos (Terres Novas).

O depoimento é muito interessante e valioso, porque feito por uma pessoa que nessa altura tinha já 23 anos e manifesta muita lucidez na data em que rege e seu depoimento.

É um pormenor no depoimento que gostaria de clarificar: Sua Mãe refere-se a uma Irmã. Como se chamava? Ainda é viva? Será deixado algum depoimento? Haverá alguma referência à sua presença em Fátima? Pelos apelidos e naturalidade vejo que serão da família do Sr. Dr. Carlos de Azevedo Mendes, figura importantíssima na história de Fátima. É verdade?

Embora tenha gosto na obtenção de alguma informação, é claro que não quereria incomodar V.Exª com Sua Mãe.

Estando próximo o Natal e Ano Novo, desejo apresentar a V.Exª, Sua Mãe e seus familiares os melhores votos de felicidade e paz.

Com os melhores cumprimentos, subscrevo-me muito atentamente,

Fátima Mendes
responsável do SESDI

Na correspondência e endereço indique sempre o Serviço respectivo.			
SEARA - A	SEAD - Serviço de Administração - B	SEPRM - Serviço de Propriedade e Manutenção de Imóveis - F	SEPRV - Serviço de Propriedade - H
SEAC - Serviço de Arquivo e Controlo - B	SEPRM - Serviço de Propriedade e Manutenção de Imóveis - F	SEPAL - Serviço de Património Literário - G	SEPRM - Serviço de Propriedade - H
SEAL - Serviço de Alibação - C	SEPAL - Serviço de Património Literário - G		SEPRM - Serviço de Propriedade - H
SEAS - Serviço de Associação - D			SEPRM - Serviço de Propriedade - H

Anexo 3 – Resposta ao Santuário, por parte de um filho de Vitória Sirgado Azevedo Mendes.

HERNANDO DE AZEVEDO MENDES



Ao
Santuário de Nossa Senhora de Fátima
SESDI - Serviço de Estudos e Difusão
P-2496 FÁTIMA CODEX

LISBOA, 9 de Março de 1964

v/refª. - 146.1. n.º 4630 de 19/12/83

Exm^{as}. Senhores

Refiro-me à carta em referência, à qual peço muito desculpa de não ter dado oportuna resposta.

Aconteceu porém que, por essa altura, o estado de saúde de minha saudosa Mãe, Vitória Sirgado de Azevedo Mendes, se agravou subitamente, o que me levou a protelar aquela resposta sempre na esperança de uma recuperação que afinal não chegou.

Em vez disso, cumpre-me com o maior desgosto vir comunicar a V.Ex^{as}. o falecimento de minha Mãe, ocorrido já em 7 de Fevereiro, p.p., na sua casa dos Seudos, poucas horas depois de, em perfeita lucidez, ter recebido os Últimos Sacramentos tendo a seu lado todos os seus seis filhos vivos e, quiz Deus etc., sua neta mais velha, filha de minha irmã mais velha, única já falecida.

Infelizmente, já não poderei pois V.Ex^{as}. voltar e ouvir directamente de minha Mãe o seu depoimento sobre o Milagre de Fátima, em que sempre pos uma edificante fé e entusiasmo.

Respondendo ainda assim à vossa carta, permito-me esclarecer que somos efectivamente da família do Dr. Carlos de Azevedo Mendes, de quem meu falecido Pai, Cândido de Azevedo Mendes, era irmão.

Minha Mãe era já, aliás, a única sobrevivente de toda uma larga geração de irmãos e cunhados, tendo deixado, além dos sete filhos e que acima aludi (de que eu, com 57 anos, sou o sexto), 36 netos e 21 bisnetos...

A irmã e que minha Mãe se refere no seu depoimento já faleceu há muitos anos, não tendo deixado nada ao rito sobre Fátima. Tratava-se de minha Tia, Maria Sirgado Antunes que, tal como minha Mãe, era natural de Arges, uma aldeia perto dos Seudos e também do concelho de Torres Novas.

Fico à vossa disposição para qualquer esclarecimento, para o que poderão igualmente recorrer a uma das minhas filhas.

Espero que me desculpem do strano e extenso desta carta, resultante afinal do desejo de corresponder ao interesse que manifestara por minha Saudosa Mãe, e quem recomendo nas vossas graças.

Com os mais melhores cumprimentos, subscrevo-me

muito enciosamente,

Anexo 4 – Registo (incompleto e ainda sob a forma de rascunho do jornalista) da entrevista concedida por Vitória Sirgado Azevedo Mendes em 1983, em sua casa, gentilmente cedido pelo Santuário de Fátima, em Novembro de 2014.

VITÓRIA SIRGADO AZEVEDO MENDES

Sendo:

- R- Eu vi o milagre. Era ainda criança. Javia aos 22 ou 23 anos. Viviam aqui perto. Tínha na casa com os meus pais e andava no Colégio, em Terças Novas. Depois de 1910 as festas foram embora. Os meus pais eram levedores. O meu pai também tinha o seu comércio, mas vivia mais da terra.
- P- A São foi das romas passadas intencionais que estavam em Fátima em 1917.
- R- Pois, os meus pais não foram. Foi de trem, depois de umas que antigamente havia, com uma carruagem, puxado por cavalo. Foi com a minha irmã e uma prima. Já moravam. E com o cocheiro fomos por aquelas terras fora.
- P- Porque é que foi?
- R- Porque se dizia que no dia 13 ia aparecer N. Sra. Andava por aí espalhada essa notícia, pela boca do povo, pessoas daqui da Vila. E eu acreditei - acreditei, fomos para ver. Se fosse verdade nos azevedos "ladainhas". Já tinha ido em julho. Diziamos a Nossa mãe: "Há de ser coisa de Fátima". Em Outubro depois fomos na esperança de ver N. Sra. Foi um caminho duro. A estrada velha e chovia, chovia, chovia, uma a que chovia anteriormente. Ao caminho do campo, eram de longe, pensavam que viviam. O campo ia por aquelas terras fora e a chover tanto. Abalámos de madrugada. Ficámos à beira da estrada e lá em cima onde se via o vale e o sítio onde os pequenitos iriam. Talvez ainda é hoje a Cruz Alta. Não havia um lugar onde se pudesse por o carro, era tudo lama. Lá ficámos dentro de casa, à espera das horas da aparição. Então vimos passar várias pessoas para Aljustrel, para casa do Jacinto. Chegámos muito cedo. E depois vimos outra vez para de Aljustrel para lá. O (?) meu marido - o 1º marido de Fátima teve a jointa do carro.
- P- Há uma fotografia... É de um boneco na cabeça?
- R- Isso não sei. E ela ali vinha no meio daquela multidão enorme. Eram muitas pessoas. Não sei calcular quantas. Era um bonecozinho mesmo do que as que se juntam agora. E lá estiveram. Nunca mais chevi. Quando chegámos a Fátima pareu de chover. Havia lama à volta do carro, mas pouca. O povo era tanto. Os homens apertavam. As pequenas ficavam lá para baixo, para a frente. Havia pessoas que queriam, muito de quem disparates porque a aparição em vez de ser do mês de maio, foi depois, there e lá depois. Houve ainda um bucinho lá em baixo, aquele agonia está muito diferente. Aquilo era uma coisa, era um toceno muito mais baixo. Houve lá um bucinho qualquer. Houve uns gendarmes que também lá estavam. Um disse no dia seguinte que "O Sol bafo em Fátima", e Avênia de Almeida. Disseram muito disparates. Logo vi que nós eram pessoas carentes. Ficaram espantados com o milagre. Os homens

VITÓRIA SIRGADO DE AZEVEDO MENDES

- R - Estávamos transtornados. Dizião: "Já vem agora N. Sra, olhem para o Sol". Era a vez corria lá ali. E toda a gente olhava para o Sol, que lá bastanta alto aquela hora, estava bastan- te alto no firmamento. Um sol esplêndido, num dia lindo. Sem nuvens, sem nada. O céu estava azulino. Nós começamos a olhar para o Sol e de repente vê-se uma luz lindíssima, mas uma luz que nós deixava um nada. Nessa mais tempo vi o Sol descer e vir até à Terra.
- P - Tem uma ideia como é que o Sol desceu?
- R - De-me a impressão que ele desceu as voltas. De cima, para baixo, as voltas. A luz era tão brilhante que nós deixava ver as coisas. E aí estivermo. Não foi também mu- to tempo que o Sol assim esteve, mas as pessoas aflitas - "Aí que se acaba o mun- do; Aí nessa Sra!". Então, o povo estava exaltadíssimo. Não sei quanto tempo desceu. O tempo pareceu-me comprido, mas não sei. O Sol desapareceu numa man- ta, subiu. Sei que desapareceu, já não sei se subiu se não. Eu não vi subir. Jam- na a minha mãe, que tinha caído desmaiada para os meus braços. "Vé lo-mas N. Sra. não no mês, não no mês". Eu estava a cuidar da minha mãe, não estava com atenção. E já assim: o milagre.
- P - Há pessoas que dizem que vieram muitas coisas...
- R - Isso vi. Quando isto se passou, quando olhávamos para as pessoas, as pessoas estavam as coisas. Não sei se já da luz do sol, mas as pessoas estavam de coisas diferen- tes. Não sei, eu compreendi que já da luz do Sol que nos fez cegar e depois daí- ummo para as pessoas e elas estavam diferentes. Não se podia olhar para o Sol. Olhavam para o Sol enquanto podiam, que o Sol esteve pouco tempo tremendo. Depois, como digo, desapareceu. E não é que eu não posso dizer se o Sol subiu, se não. Sei que depois aquela gente, e lá em baixo, a pequena que estava a rezar o Ave- - estavam a encarnar-lhe, que ela ainda era nova - ela, pequeninha, esta- va da mão direita. Não como estavam os em cima ainda vamos parte das pessoas lá em baixo. Mas ela, no meio da multidão, parecia-se.
- P - Lembra-se de ter sentido muito calor nessa ocasião?
- R - Não. Não me recordo. Nós fomos todos encharcados, mas enlugar. Já estava tudo seco quando N. Sra apareceu. Ficamos ali ainda um bocão. Tudo rezou, to- do estava com calor o que havia de dizer e lá fomos depois até lá abaixo, até ao pé da pequenina - com muito custo lá se conseguem chegar. Lá fomos até ao pé dela e ela mesmo, parecia um anjinho catandinha, que ali estava a rezar a N. Sra.
- P - Estava transtornada? Estava calma?
- R - Estava muito quieta, fazia uma cantinha. Eu dava dizer que não vi N. Sra. mas vi umas luzinhas pequeninas, quase como no primeiro ali naquele campo onde apa- receu N. Sra. Umso luzinhas a apagar e a acender. Pequeninas. Não tinha forma- to nenhum. Muitas. Versão. Isto vi eu. Havia pessoas que diziam: São anjinhos. Eu não vi anjinhos. Vi aquelas luzinhas, quando lá fomos para baixo. E aqui está o milagre.

VITÓRIA SIRGADO DE AZEVEDO MENDES

P- Falou com algum dos videntes?

R- Não, com os pequenos não falou. Falou depois com o meu cunhado (Carlos (1 ano e meio)).
Juntos no muros dele com a pequenita do céu, talvez acertada, pelo modo da
multidão.

P- Quando o Sol se escapou do firmamento, estava um céu azul?

R- Nem uma nuvem no céu, quando da noite foi uma quantidade de chuva enorme, por
aquela semana inteira. Pela manhã começou logo a aliviar, quando chegamos a Fátima
já não chovia. Ali estivemos muito tempo, até à 1h30, mais ou menos.

P- Via-se bem o Sol no firmamento?

R- Via-se lindamente. O Sol muito alto. Naquela altura é que desceu até à Terra.

P- Tem a certeza de que era o Sol?

R- Eu vi, era aquela luz brilhante e desceam que era o Sol. Concretiza que era o Sol.
N. Sra não nos chamava ali para nos enganar.

P- Não tem consciência de ter visto o movimento do Sol a descer?

R- Isso tenho. A descer. De repente. E não digo que começasse a ver logo desde lá
de cima do firmamento. Mas sei que o vi mais baixo a caminhar para a Terra.
Aquela luz brilhante. Era a luz do Sol concretiza. Amarelado, brilhante.

P- E umas luzinhas a cairam do céu?

R- Isso não vi. Só as luzinhas e isso foi lá em baixo. Isso não vi. O que vi das luzinhas
não foi lá em cima onde nos estavam, mas lá em baixo, quando nós desamos. Muitas
luzinhas. Filamentos. Não era uma luz muito forte, quase imperceptível. Depois de
pareceram de vez quando se foi N. Sra. Nós fomos descer e já lá estavam
em baixo quando a pequena ainda estava de joelhos. E depois N. Sra. desapareceu.

P- Há pessoas que dizem que viram no Sol a Sagrada Família?

R- Eu não vi. Não vi figura nenhuma. Só achei extraordinário aquilo do Sol. Não vi
mais nada.

P- A que distância é que acha que o Sol passou da Terra?

R- Isso lá. Sei lá. Por cima das cabeças daquela gente. Mas não sei, porque
nos viramos ao passado. O Sol desceu e viramos ao passado. Não estavam os raios
são bastante alto. O tamanho não sei, era muito brilhante.

P- Em que sentido rodava?

R- Assim, no sentido dos ponteiros do relógio, para a direita. E depois viramos todos
embora. A minha irmã estava um pouco transtornada (?). Os jornalistas, claro.

VITÓRIA SIRGADO DE AZEVEDO MENDES

R - Creio que existam os juvenalistas.. Já não podemos negar o que tinham visto, ali.
Não digo porque já não passo.

Artigo recebido em 12/06/2017.
Artigo aceite para publicação em 08/09/2017.

"NO MAR DE DOMÍNIO, E IMPÉRIO ALHEIO": FRANCISCANOS NA RESTAURAÇÃO PORTUGUESA DE 1640*

MORENO LABORDA PACHECO
UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
morenopacheco@gmail.com

RESUMO: Este artigo oferece uma reflexão sobre a atuação franciscana no jogo político no Portugal da Restauração, no contexto imediatamente posterior à ruptura anunciada em 1º de Dezembro de 1640. No centro da análise, que não se pretende exaustiva, está o papel desempenhado por religiosos da Ordem dos Frades Menores na fabricação do concerto político, na mobilização de seu arsenal profético em defesa da nova dinastia e na concitação de apoio – nobiliárquico e popular – à causa. Da ordem em serviço da política à política interna da ordem, o artigo também abre espaço para as discussões em torno do alinhamento das províncias franciscanas de Portugal à D. João IV, evidentes nas convulsões que atravessaram as relações entre elas e o seu Ministro Geral, à época um castelhano, e nas polémicas a respeito da instalação de um Comissário Geral português que evitasse o contato dos frades com o superior de nação inimiga.

PALAVRAS-CHAVE: Restauração Portuguesa de 1640; Ordem dos Frades Menores.

ABSTRACT: This article offers a reflection on the Franciscan performance in the political game in Portugal of the Restoration, in the immediately posterior context to the rupture announced on December 1, 1640. At the center of the analysis, which is not intended to be exhaustive, is the role played by Franciscans in the fabrication of the political concert, in the mobilization of their prophetic arsenal in defense of the new dynasty, and in the mobilization of support - nobiliarchic and popular – to the cause. From the order in service of politics to the internal politics of order, the article also opens space for the discussions about the alignment of the Franciscan provinces of Portugal to king John IV, evident in the convulsions that have crossed relations between them and their General Minister, at the time a Castilian one, and in the controversies regarding the installation of a Portuguese General Commissary that avoided the contact of the friars with the superior of enemy nation.

KEY-WORDS: Portuguese Restoration of 1640; Franciscans.

* Este artigo foi produzido no âmbito de pesquisa de pós-doutorado intitulada "Historiografia religiosa e cultura imperial portuguesa: diálogos de política e religião (1557-1668)", desenvolvida no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Bahia (PPGH-UFBA), com bolsa PNPd-Capes.

Em três de janeiro de 1641, Fr. Cristóvão de Lisboa, pregador franciscano da Província de Santo Antônio de Portugal, assinava uma dedicatória endereçada a D. Luis de Menezes, Marquês de Vila Real e membro do Conselho de Sua Majestade. A publicação do paratexto, que precedia a de um sermão dito pelo frade na Misericórdia de Lisboa por ocasião do juramento de D. João IV, costurava a natureza da prédica à escolha do patrono que, com seu nome, esperava-se, haveria de lhe conferir grandeza. Se nos Evangelhos, como veremos adiante, Fr. Cristóvão dizia ter encontrado “motivos ajustados” para celebrar a restituição do Reino a um “Rey proprio & natural”, em D. Luís de Menezes ele buscava a chancela ideal para seus escritos. Aquele nome faria o sermão “mais publico, & aceito a todos”, dada a singular nobreza de sua estirpe e de suas ações, consideradas essenciais, pelo frade, para a luta pela restauração da liberdade pátria¹. Mas, para além de seu sangue e de seu presumido empenho na Restauração de 1640, outro fator ligava o seu nome ao do autor do sermão. D. Luís de Menezes era patrono da Ordem dos Frades Menores de Portugal. Mais especificamente, da mesma Província de Santo Antônio de quem Fr. Cristóvão de Lisboa era filho e, na qual, desde o retorno de sua missão entre os índios do Maranhão, desempenhara os papéis de guardião do Convento de Santo Antônio, definidor e comissário de província².

A escolha de D. Luís de Menezes se revelaria problemática com o correr de 1641. Envolvido na conspiração articulada pelo arcebispo de Braga, mesmo que aparentemente não tenha assumido papel ativo na confabulação e que sua presença se explicasse mais por um empréstimo de prestígio do que por protagonismo ou luz própria, o marquês foi preso e condenado à morte³. Sua execução, junto a outros conjuradores, lançava seu nome por terra e, com ele, os planos de Fr. Cristóvão em alinhar seu sermão à causa maior que guiava seu engenho, sua voz e sua pena. Alterações da vida política atentaram, assim, contra o plano de Fr. Cristóvão de Lisboa. Cópias remanescentes do sermão trazem sobretachada a menção ao marquês, que vinha impressa em sua folha de rosto.

Vicissitudes da vida política, como esta, e as menções a elas pelos pregadores

¹ LISBOA, Cristóvão de – *Serman da terceira domingo do advento que na ocasião em que elRey Dom João o IIII. se jurou por Rey deste Reyno, pregou na santa casa da Misericordia da Cidade de Lisboa*. Lisboa: por Antonio Alvarez, 1641.

² MARQUES, João Francisco – *A parenética portuguesa e a Restauração, 1640-1668*. Volume II. Porto: Instituto Nacional de Investigação Científica e Centro de História da Universidade do Porto, 1989, p. 363-367.

³ A defesa do marquês de Vila Real se basearia, inclusive, nesta “passividade de acção”. Mas contra ele pesariam as redes de relações com os círculos madrilenos e o uso de seu nome pelo articulador de 1641, o arcebispo de Braga, para arregimentar forças e envenenar o contragolpe. CUNHA, Mafalda Soares da – *Elites e mudança política. O caso da Conspiração de 1641*. In: PAIVA, Eduardo França – *Brasil-Portugal. Sociedades, culturas e formas de governar no mundo português (Séculos XVI-XVIII)*. São Paulo: Annablume, 2006, p. 325-343, p. 337-338.

da Restauração fizeram com que João Francisco Marques sugerisse, em seu clássico estudo sobre a parenética do período, a existência de duas tendências a dividir os sermonários da Restauração Portuguesa. De um lado, predicadores como Antonio Vieira, Ardizone Spinola ou Manuel da Silva recorriam aos fatos e eventos do cenário político menos com o intuito de informar seu público do que se passava, e mais como forma de fundamentar o desenvolvimento de seus argumentos. Preocupados em rastrear e identificar os sentidos messiânicos e proféticos das ações empreendidas naquele dezembro de 1640, este grupo estaria mais atento em esmiuçar e trazer à luz seus significados mais recônditos – ou encobertos –, e para isso debulhavam os poucos eventos aludidos em “ínfimos pormenores”. Já para a outra tendência, na qual João Francisco Marques situa Fr. Cristóvão de Lisboa, o procedimento correria em sentido um tanto diferente: o elenco dos eventos políticos também ilustrava os pontos e matérias dos sermões, porém adquiriam protagonismo e rivalizavam, em importância concedida, com a existência de algum sentido maior atribuído a eles. A velocidade com que este tipo de prédica alcançava o prelo, muito mais acelerada do que nas da primeira tendência, forneceria um indício de que havia, nestes casos, o intuito de fazer circular determinadas notícias e estabelecer suas devidas interpretações, fomentando a difusão de certos pontos de vista e potencializando assim o uso de dois dos principais veículos de comunicação da Época Moderna, o púlpito e a imprensa. Exatamente por isso, e ainda seguindo a formulação de João Francisco Marques, os sermões de um Cristóvão de Lisboa, por exemplo, contariam com a presença de uma “massa factual” muito superior àquela encontrada em outros pregadores⁴.

Ironicamente, a “massa factual” de 1641 atentaria contra os planos de Fr. Cristóvão de Lisboa, frustrando não só seu estratagema editorial como também um ponto fundamental de sua prédica, o da exaltação em chave religiosa da união dos “naturais” na luta contra a retomada do jugo estrangeiro. Fiel a uma tendência partilhada por muitos dos pregadores do período, Fr. Cristóvão de fato buscou caracterizar a Restauração recorrendo aos textos sagrados e relendo-os à luz dos acontecimentos políticos, esquadrinhando-os à procura de passagens que pressagassem a ascensão de D. João IV ou dessem conta do dilema enfrentado pelo reino àquela altura⁵. Palavras do sermão, nessa linha, comparavam o reino ao barco dos apóstolos, fustigado por ventos contrários – a “nao da república”, saída “do porto de nossa antiga liberdade” e engolfada “no

⁴ MARQUES, João Francisco – *A parenética portuguesa e a Restauração, 1640-1668*. Volume I. Porto: Instituto Nacional de Investigação Científica e Centro de História da Universidade do Porto, 1989, p. 72-73.

⁵ BOUZA ÁLVAREZ, Fernando – *Clarins de Iericho*. *Oratoria sagrada y publicística en la Restauração portuguesa*. «Cuadernos de Historia Moderna y Contemporánea», VII(1986), p. 13-31, 17-18.

mar de domínio, & imperio alheio"⁶ –, porém salvo e redimido, em instante derradeiro, pela providência divina. E uma boa primeira metade da prédica foi dedicada a traçar paralelos que identificassem em D. João IV, “físico mòr” de um reino chagado pela dominação estrangeira, um novo Moisés a guiar o povo português para a liberdade⁷.

No entanto, o momento imediatamente posterior à aclamação do novo rei e ao anúncio da ruptura política, no qual Fr. Cristóvão dizia e fazia imprimir o seu sermão, exigia que os esforços fossem direcionados para a manutenção desta nova liberdade – a “presente redempção” – e que a união dos naturais em torno da causa assumisse lugar de destaque. Três visões veterotestamentárias, duas de Ezequiel e uma de Daniel – profetas, diga-se, associados à catividade no estrangeiro – prestaram-se a este uso político das escrituras. A primeira, de um carro tracionado por “quatro animais mui diferentes” e que abre o livro de Ezequiel, servia de alegoria do próprio reino português e da força que, unidos, os portugueses poderiam acumular diante de um feito aparentemente impossível. Águia, leão, homem e boi representavam as qualidades da gente natural do reino, “figuradas as pessoas q leuão a rep[ub]lica”: a águia, “porq sempre (...) foi symbolo da mòr nobreza, & sciencia”, fazia as vezes dos “fidalgos” e dos “nobres, & letrados”; o leão, “animal valerosissimo”, a dos capitães e soldados “generosos, & e esforçados”; homem e boi, dos cidadãos e dos que lavram a terra, respectivamente. Seguindo o encadeamento argumentativo do frade, a explicação para a vacilação na definição do número e da conformação desses animais — se eram quatro, como no primeiro capítulo de Ezequiel, ou apenas um, como indicava o décimo — apontava para a unidade fusionada da composição: “o caso he, q os animais eraõ quatro, porẽ hiaõ tão unidos, q não parecião mais q hũ, & por isso obrarão tantas maravilhas, & vencerão có tãta facilidade dificuldades tão grandes, que tal he o poder da união”⁸.

Amalgamados, animais de qualidade e extração diversas foram capazes de levar pelos ares o carro, carregado com um homem e uma remessa de eletro-artificial que lhe conferiam “pezo inoportavel”, através de uma cerração de espessas nuvens e por entre tempestades de labaredas ardentes e chuvas torrenciais. O clamor de Fr. Cristóvão pela união dos naturais carregava nesses

⁶ LISBOA, Cristóvão de – *Sermam da terceira dominga*. Ob. cit., fol. 2-2v.

⁷ “... pois quando se multiplicavão mais as penas, então desce Deos a livramos de todas. *Vide afflictionem populi mei descendit et liberem eum*. Fala com Moses, inspira, move ao nosso valerosissimo REY DOM IOAM, para que nos venha livrar do cativeiro em que estavamos, como fez: espero agora na benignidade do mesmo Deos, (...) que fique a nação Portugueza mais timida, afamada, & sublimada que nunca foi, que se haõ de dizer por nòs os versos que cantou o Propheta à saída dos filhos de Israel do cativeiro de Pharaõ. *Eduxit eos cum argento, & auro, & nõ erat in tribubus eorum infirmus laetata est Egyptus in profectioe eorum quia in cubuit timor eorum super eos*.” LISBOA, Cristóvão de – *Sermam da terceira dominga do advento*. Ob. cit., fol. 4v.

⁸ LISBOA, Cristóvão de – *Sermam da terceira dominga*. Ob. cit., fol. 7v.

mesmos tons plúmbeos, emparelhando a imagem retirada de Ezequiel e a expectativa geral de um iminente revide castelhano:

Irmãos meus, se vos unirdes, se vos conformardes não tendes que temer nenhũs inimigos: daime que estejais côcordes, eu vos certifico que defendamos o carro da nossa rēpublica, & que o levemos mui seguro, ainda que venha sobre nòs hũa tempestade desfeita de guerra; chovaõ lanças venhão rays de fogo de peças de artilharia, fuzile o ar, & abrazeze com tiros, ocupese com espezas nuvẽs de fumaça de polvora...⁹.

O artifício narrativo de Fr. Cristóvão não era destituído de realidade ou mera maquinação de solerte pregador. A “julgar a materia pelos meyo humanos”, como outro Luís de Meneses, o Conde de Ericeira, deixaria registrado no seu *Portugal Restaurado*, a defesa de Portugal parecia de fato “muito difficultosa” dada a carência quase total de “soldados, disciplina, cavallos, armas, & dinheyro”¹⁰. O cenário não parecia propício a uma guerra defensiva, mas Fr. Cristóvão não só não dourava a pílula como fazia questão de trazê-lo para o centro do discurso. “Mas dirmeei Padre”, ele prossegue, simulando interrupção e diálogo com a audiência, “não duvidamos que valha muyto a união, porem não ha duvida tambem que caressemos da copia necessaria de algumas cousas importantes para vencermos as difficultades que nos esperão.” Nem soldados destros, nem capitães experimentados, tampouco armas, munições e apetrechos de guerra: “de nenhũa cousa dessas ha o numero que convinha”¹¹.

A saída para o dilema apontava-a outra visão sacada por Fr. Cristóvão, a de Ezequiel no vale de ossos, quando, explicava o frade, Deus levou o profeta “a hũ campo mui grande que estava cuberto, & semeado de ossos secos de mortos” e, a partir desses despojos, levantou “hum exercito mui grande, luzido, & invensivel”. Pelos ossos espalhados, entendia-se, segundo Fr. Cristóvão, os homens “desunidos, divididos, & desconformes”. Enquanto permanecem assim, cindidos, ninguém faz “conta delles, todos os desprezaõ, os metem debaixo dos pês”; mas, alertava, “em se unindo, conformando, & concertando: recuperaõ, & cobraõ generosos espiritus”. Como consequência, Fr. Cristóvão afirmava que

⁹ LISBOA, Cristóvão de – *Sermam da terceira domingo*. Ob. cit., fol.7v

¹⁰ O Conde de Ericeira também posiciona a Restauração num quadro de execução da vontade divina, nessas mesmas passagens, indicando que a superioridade bélica castelhana não foi devidamente aproveitada por causa da “cegueira” do Conde-Duque de Olivares e de sua fixação pela revolta catalã, por um lado, mas sobretudo pelo “Author das açoes humanas”. “(...) [P]ara desempenho da palavra dada a El Rey D. Afonso Henriquez no Campo do Ourique”, continuava, “era preciso, q os absurdos dos Castelhanos dispuzessem os nossos acertos”. MENESES, Luís de – *Historia de Portugal Restaurado*. Tomo I. Lisboa: na officina de João Galraõ, 1679, p. 118

¹¹ LISBOA, Cristóvão de – *Sermam da terceira domingo*. Ob. cit., fol. 8.

a reconstrução da unidade e o reajuste da harmonia dos portugueses, operados à luz do acontecido com Ezequiel, supririam a “falta de armas, & munições, e naõ obstante a pouca destreza, & menos uso da milícia”: armaria-os a união¹².

Mas a união dos portugueses, tal como proposta, deveria respeitar a natureza e a extração diversa de seus naturais. Isto é, longe de se caracterizar por um movimento de coesão que atropelasse ou esmaecesse hierarquias, ela teria que necessariamente respeitar a arquitetura nobiliárquica e a boa administração dos negócios públicos, assentadas na justa distribuição de cargos e mercês. Coisa que, aliás, consistia em ponto sensível para a argumentação pró-restauracionista, já que sua subversão era elencada entre os sinais de um exercício tirânico por Castela¹³. A união deveria seguir o exemplo da visão de Ezequiel, em que “cada osso tomou o lugar, & posto que lhe pertencia, & naõ quiz passar a outro, o que era pè naõ pretendeo ser joelho, o que estava no joelho, não apeteceo subir ao braço, nẽ o do braço ao rosto porque se isto fizeraõ, jã nunca se puderaõ concertar, nem unir”¹⁴. Aqui – e lembremos que o sermão foi dito para uma audiência seleta, na Misericórdia de Lisboa –, o frade se comunicava com uma porção específica da nobreza que, a despeito de seu estatuto inferior em relação à fina flor da aristocracia do reino, sentia-se na posição de exigir reconhecimento compatível com sua condição de apoiadora de primeira hora do novo rei¹⁵. Se o mal-estar e as intrigas palacianas se cristalizariam depois de algum tempo, sendo os primeiros momentos tomados por incertezas na redefinição das posições hierárquicas, o sermão do franciscano parece indicar que algumas trepidações já se faziam sentir com o desenrolar daquele dezembro de 1640 e o inegável avanço dos aclamadores nas nomeações¹⁶:

*fallo principalmente cõ os nobres, & fidalgos, em quem acha mais entrada a ambição: porq se o q nũca teve comenda, sem servir quizer logo possuir hũa, & o que tem hũa alcançar duas; & o soldado pretender o lugar de hum governo, & o fidalgo não se satisfazendo com celo, apeteecer hum titulo de Conde, & o Conde se quizer subir ao de Marquez, & o Marquez ao de Duque: dai tudo por acabado, nunca vos unireis, nem concertareis.*¹⁷

¹² LISBOA, Cristóvão de – *Sermam da terceira domingo*. Ob. cit., fol. 8v.

¹³ VIEGAS, Antonio Pais – *Manifesto do Reyno de Portugal*. Lisboa: por Paulo Craesbeeck, 1641, fol. 23v-24; 27-27v.

¹⁴ LISBOA, Cristóvão de – *Sermam da terceira domingo*. Ob. cit., fol. 9.

¹⁵ TORGAL, Luís Reis – *Acerca do significado sociopolítico da 'Revolução de 1640'*. «Revista de História de Ideias», vol.5 (1984), p. 308-309.

¹⁶ COSTA, Leonor Freire; CUNHA, Mafalda Soares da – *D. João IV*. Lisboa: Temas & Debates, 2008, p. 106.

¹⁷ LISBOA, Cristóvão de – *Sermam da terceira domingo*. Ob. cit., fol. 9.

União sem atropelos de precedências e direitos, fusão sem confusão: restituídas ao reino as rendas, os ofícios, as comendas e as dignidades subtraídas sob domínio estrangeiro, tudo iria ser eventualmente repartido. “Mas com tempo, & ordem”. O momento em que dizia seu sermão era, argumentava Fr. Cristóvão, de construção da concórdia entre os naturais, de onde nasceriam “as palmas, as coroas, as felicidades, as riquezas, & glórias”. Da discórdia, prosseguia, surgem “os captiveiros, as adversidades, as necessidades, as confusões, as deshonras, & totais destruições”¹⁸. A terceira visão do Antigo Testamento ativada por Fr. Cristóvão de Lisboa serviria, por fim, para sacramentar este ponto. Tal como a estátua mostrada em sonho a Nabucodonosor, de significado revelado por Daniel, uma república que mantivesse isoladas as pessoas que a compõem estava fadada a perecer. Por mais abundante que fosse “de gente illustre, & sabia, de homens esforçados, & de mancebos robustos”, caso lhe faltasse a união, “qualquer inimigo por muito fraco que seja, bastara para o destruir, & derribar”¹⁹.

Fr. Cristóvão, como dito, não estava sozinho em seu esforço de reinterpretar as escrituras à luz daqueles anos de fratura – ou restituição – política. Segundo Fernando Bouza Alvarez, o recurso a decifrações de passagens bíblicas para fundamentar a Restauração de 1640 – aquilo que ele chamou de “exegésis prorestauradora” – foi frequente entre clérigos, que “ocuparon cuantitativamente el lugar más importante dentro del grupo de polemistas portugueses”²⁰. Ainda que aparentemente não houvesse unanimidade, do lado português, acerca do uso dos sermões como plataforma de atuação política²¹, seu peso e sua eficácia naquela disputa narrativa podem ser dimensionados pelas acusações, saídas do lado castelhano, de acinte à palavra divina por parte dos portugueses, por sacrilegamente fazerem “complice al Cielo en sus delitos, soñado revelaciones y fingiendo milagros, para falsificar las llaves a la razon, y a la justicia”²². Pedro de Valenzuela, autor desta passagem, inserida num dos discursos do seu *Portugal unido y separado*, situava a mobilização política desses predicadores numa longa tradição de desacertos patrocinados por religiosos incautos ou mal intencionados. Recorrendo ao passado da monarquia hispânica, uma das marcas de sua escrita²³, Valenzuela lembrava a quebra da paz com os mouros, obtida no

¹⁸ LISBOA, Cristóvão de – *Sermam da terceira domingo*. Ob. cit., fol. 9v.

¹⁹ LISBOA, Cristóvão de – *Sermam da terceira domingo*. Ob. cit., fol. 9v-10.

²⁰ BOUZA ALVAREZ, Fernando – *Clarins de Iericho*. Ob. cit., p. 18

²¹ TORRAL, Luís Reis – *Ideologia política e teoria do Estado na Restauração: contributo para o seu estudo*. Volume I. Coimbra: Biblioteca Geral da Universidade, 1981, p. 122-123. Torgal se refere particularmente às considerações feitas por dois personagens de Francisco Manuel de Melo, Bocalino e Quevedo, em seus *Apologos Dialogais*, de publicação póstuma.

²² VALENZUELA, Pedro – *Portugal unido, y separado*. Madri: por Mateo Fernandez, 1659, p. 61

²³ CARDIM, Pedro – *Portugal unido y separado. Propaganda y discurso identitario entre Austrias y Braganzas*. «Espa-

tempo de D. Henrique II de Castela, por um Mestre de Alcântara influenciado por um “hermitaño llamado Ioan”, com fama de santidade. A fragmentação na luta peninsular pela Reconquista²⁴, instigada pelo “imprudête hermitaño”, redundou em derrota dos cristãos: “quedaron vencidos de los Moros, y muerto em batalla el Maestre, porque se dexaron engañar de las piadosas voces de virtud, y Religion”. À época de Valenzuela, a sedição que impunha nova cisão da unidade peninsular lhe aparecia, mais uma vez, como fruto da persuasão de maus eclesiásticos que justificavam a sublevação com “sermones escandalosos, haziendo, que a costa de la palabra de Dios, cuyo oficio es desterrar los vicios, y corregir los pecados, se cometiessen atrozes delitos”. Outros havia, continuava, que “enfurecian la plebe contra la Nacion Castellana, assegurandoles, que era agradable a Dios, y que hazian obsequio a su Divina Iusticia (...), con dezir avia sido justa, y santa la solevacion, que se confirmava con milagros, y prodigios del Cielo”²⁵.

Em meio a expectativas de recrudescimento da reação castelhana, em 1659²⁶, Valenzuela dava novo fôlego a um modelo de crítica adotado já em 1642 por Juan Caramuel y Lobkowitz, que atacou predicadores portugueses por subirem aos púlpitos para justificar a criação da república “cadáver” do duque de Bragança – “cadáver” pois destituída de teologia, consciência, direito e justiça²⁷. Além de acusá-los de profanação da palavra divina, Caramuel, em trecho carregado de ironia e mordacidade, atacava-os por se haverem transformado em advogados, fiscais, relatores e juízes, fazendo das igrejas suas chancelarias e dos sermões seus processos. A investida tinha como alvo os predicadores que, quando nos púlpitos, desatavam-se em comentários acerca dos direitos de sucessão do duque, da superioridade de sua linhagem em comparação com a dos Filipes e, por fim, da justeza da aclamação de D. João de Bragança. Apesar da quantidade de sermões que foram correndo com o andar de 1641, Caramuel y Lobkowitz mirou um em especial, que considerou fundamental por ter sido o primeiro pregado na Capela Real em presença do “Rey fingido”: o dito pelo franciscano João de São Bernardino no dia da Imaculada Conceição de Maria, uma semana depois do 1º de Dezembro.

De fato, o sermão de Fr. João de São Bernardino prenunciou algumas

cio, Tiempo y Forma», Série IV, t.25 (2012), p. 37-55, p. 40.

²⁴ Aqui talvez se possa detectar um eco dos argumentos dos partidários “de una visión unívoca de la ‘reconquista’”, isto é, da perspectiva que considerava a Reconquista como um feito liderado pelo núcleo Astúrias-Leão-Castela, em oposição aos que viam na fragmentação da luta contra os mouros as origens dos vários reinos independentes que compunham a Espanha. CARDIM, Pedro – *Portugal unido y separado...*, p. 47.

²⁵ VALENZUELA, Pedro – *Portugal unido, y separado*. Ob. cit., p. 59-60.

²⁶ CARDIM, Pedro – *Portugal unido y separado*. Ob. cit., p. 39.

²⁷ CARAMUEL LOBKOWITZ, Juan – *Respuesta al Manifiesto del Reyno de Portugal*. Antuérpia: en la Oficina Plantiniana de Balthasar Moreto, 1642, p. 166-173.

tendências caras ao sermão pró-restaurador, em particular na sua verve jurídica²⁸, e nele o franciscano tanto se esmerou em demarcar a legalidade e a necessidade do ato aclamatório que um dos revedores de sua publicação destacou que se tratava, além de sermão, de “allegação jurídica” e “manifesto político”²⁹ – afirmações das quais as críticas de Caramuel serão estranho eco saído do campo inimigo. “A consciência está segura”, dirá Fr. João quatro, cinco vezes, em repetição sintomática do receio de vacilação em torno da causa: “Portugueses honrados: a consciencia esta segura, a consciencia esta segura. Temos beneficio de geração, prerogativa de melhor linha, direito claro de sangue”³⁰. Ainda que seja possível tentar desvencilhar os diversos feixes argumentativos presentes no sermão de Fr. João, as suas vertentes jurídica, política e profético-messiânica compõem um todo difícil de dissolver – uma união hipostática, para ficar com a expressão teológica usada por Caramuel para condenar a união de naturezas distintas e repugnantes que ele via nos predicadores portugueses³¹. Junto aos argumentos saídos da esfera do direito, iluminavam a virtude da causa os sinais proféticos que Fr. João de São Bernardino ia ajuntando e expondo em sua prédica, ora emparelhando a figura de D. João IV à de Joacaz de Judá – ambos restauradores das décimas sextas gerações atenuadas de Sebastião e Josias, respectivamente –, ora às de D. João I e Joás – restauradores das oitavas gerações atenuadas de D. Fernando e Jorão de Judá –, para não mencionar o esforço por vincular a imagem do novo monarca ao próprio Cristo, já que ambos seriam herdeiros das coroas de Portugal e de Israel por via materna. Este último ponto não apenas era essencial para toda a cadeia argumentativa profético-jurídica do frade – e ele explicará e reexplicará didaticamente as razões que faziam do descendente de Catarina de Bragança legítimo herdeiro do trono usurpado – como, por fim, conectava o sermão à data em que ele era dito, 8 de Dezembro, festa da Imaculada Conceição de Nossa Senhora.

²⁸ MARQUES, João Francisco – *A parenética portuguesa e a Restauração, 1640-1668*. Ob. cit., Volume II, p. 85 e seguintes.

²⁹ “... he juntamente sermão de graças à merce que Deos fez a este Reyno, allegação juridica da evidencia do direito, com que el Rey nosso Senhor, que Deos guarde, possui esta Coroa, manifesto politico da justificação, com que a nobreza procedeo na aclamação de sua Magestade, & restituição que lhe fez de seus estados, & oração, em que juntamente se exhorta, & anima ao Rey, & aos Vassallos à conservação, & adiantamento destes Reynos”. SÃO BERNARDINO, Fr. João de – *Ao muito alto, e muito poderoso Rey e Senhor nosso Dom Ioam o quarto do nome entre os Reis de Portugal*. Lisboa: por Antonio Alvarez, 1641, s/p.

³⁰ SÃO BERNARDINO, Fr. João de – *Ao muito alto, e muito poderoso Rey e Senhor nosso Dom Ioam o quarto*. Ob. cit., p. 16.

³¹ “Passaron los Predicadores a ser acusadores, testigos, Abogados, Fiscales, Relatores, y Iuezes. Es oculto mysterio. En el de la Encarnacion es milagro, que dos naturalezas se unan hypostaticamente; y en Portugal sin milagro ninguno veo unidas hypostaticamente naturalezas repugnantes. Lo benigno[?] de un Abogado, lo severo de un Fiscal, lo artificioso de un sobornado Relator, lo cauto de un testigo conrado, lo precipitado de un iniquo Iuez: todo por eminencia se halla en la persona de sus Predicadores.” CARAMUEL LOBKOWITZ – *Respuesta al Manifesto del Reyno de Portugal*. Ob. cit., p. 167.

A insistência em modular a chegada do Bragança como a revivescência da monarquia portuguesa, na sequência de sua décima sexta geração atenuada, comunicava-se diretamente com o legado de Afonso Henriques, o Milagre do Ourique e as quiméricas Cortes de Lamego, eixo de significantes míticos que melhor expressa a imbricação entre argumentos proféticos e jurídicos e que, de fato, foi o mais eficaz “instrumento de afirmação patriótica na luta pela consolidação da independência reavida em 1640”³². O núcleo dessa matriz mitológica oferecia farto material para a argamassa jurídico-mítica que fundamentou o discurso restaurador, mas suas “virtualidades”, como disse João Francisco Marques, multiplicavam as possibilidades de uso por parte dos pregadores. Estas potencialidades permitiram que, à medida em que ativavam Ourique na construção do consenso em torno da legitimidade da sublevação, alguns deles pendessem para detalhes que costurassem conexões entre o mito fundador e suas próprias ordens e institutos religiosos³³. Para os franciscanos, em particular, tanto o ato de recuperação da coroa quanto a garantia de independência do reino tinham muito que ver com os frades, sendo o desenho das trajetórias da Ordem dos Frades Menores e da coroa portuguesa marcado por aproximações e paralelismos.

Fr. Cristóvão de Lisboa, naquele mesmo *Sermão da terceira domingo do Advento*, afirmava que, com a ascensão de D. João IV, cumpria-se a promessa divina feita a Afonso Henriques. Mas que com ela também se realizava uma profecia de São Francisco: a de “que nunca a Coroa de Portugal se uniria com a de Castella” e de que sempre haveria “Rey legitimo sucessor deste Reyno, ainda que não fosse *in actu exercito*”³⁴. É provável que a origem da informação oferecida por Fr. Cristóvão escapasse a boa parte da audiência da Misericórdia de Lisboa, mas os leitores da versão impressa saberiam, por nota colocada na margem, que o frade se reportava às Crônicas da Ordem dos Frades Menores de Fr. Marcos de Lisboa, publicadas pela primeira vez em 1557 e reeditadas, em 1587 e 1614, já na Lisboa filipina. A quem fosse consultar aquela passagem, ficariam explícitas a ligeireza e a pouca fundamentação documental da alusão à breve e incerta passagem de São Francisco por Portugal. Marcos de Lisboa, baseado no que chamou genericamente de “Chronicas antigas”,³⁵ afirmava que

³² MARQUES, João Francisco – *A parenética portuguesa e a Restauração, 1640-1668*. Ob. cit., Volume II, p. 111.

³³ MARQUES, João Francisco – *A parenética portuguesa e a Restauração, 1640-1668*. Ob. cit., Volume II, p. 200-201.

³⁴ LISBOA, Cristóvão de – *Sermão da terceira domingo*. Ob. cit., fol. 3.

³⁵ CARVALHO, José Adriano de Freitas – *Para a história de um texto e de uma fonte das Crônicas de Fr. Marcos de Lisboa: o Floreto – ou os «Floreto»? – de São Francisco*. In Frei Marcos de Lisboa: cronista franciscano e Bispo do Porto. Porto: C.I.U.H.E.; ICP, 2002, p. 11; NUNES, José Joaquim – *Introdução*. In *Crônica da Ordem dos Frades Menores (1209-1285)*. *Manuscrito do século XV, agora publicado inteiramente pela primeira vez e acompanhado de introdução, anotações, glossário e índice onomástico*. Volume I. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1918, p.

Francisco entrou em Portugal a caminho de Santiago de Compostela, e que, em Guimarães, ressuscitou a filha do hóspede que o agasalhou. “Tambê se acha escrito”, continuava Fr. Marcos sem deixar claro se nas mesmas “Chronicas antigas” ou noutro lugar, “qvio a Rainha dona Horraca”, “& qficou hũa profecia do santo, q este reino de Portugal nũa seria junto aos reinos de Castela”³⁶. Fr. Cristóvão de Lisboa não gastou tempo explicando a acomodação do vaticínio à subida ao trono português por Filipe II, algo que, como veremos em seguida, produziu ruídos em torno de sua aceitação. Mas, aludindo às discussões sobre a natureza do vínculo português à Casa de Áustria, o frade argumentava aos assistentes que a coroa portuguesa nunca chegou a ser efetivamente incorporada à de Castela. A restituição de um rei natural no momento em que “a queriaõ unir, misturar, & ajuntar com ella”, pelo contrário, fazia cumprir “mui inteiramente o que nosso Seraphico Padre profetizou nesta materia”³⁷.

A profecia de São Francisco, como ativada por Fr. Cristóvão no seu sermão, repousava no cruzamento de duas linhas argumentativas justificantes para a luta da Restauração. Ela apelava, num primeiro momento, para a força de uma identidade nacional cuja razão de ser, assentada na vontade divina, só fazia sentido enquanto entidade política independente – daí o recurso à Ourique. Mas também aludia a uma questão legal e, dessa maneira, se comunicava com o surto de publicações político-jurídicas destinadas a fundamentar as bases da nova autoridade tanto interna quanto externamente, na construção do consenso português em torno do duque de Bragança e também no esforço diplomático pelo reconhecimento internacional da ruptura³⁸. A imbricação entre assuntos de fé e de direito, cristalizada na profecia de São Francisco, ficaria mais evidente dois anos depois da impressão do sermão, com a publicação, em 1643, do primeiro volume da *Restauração de Portugal Prodigiosa*. De caráter fundamentalmente profético e endereçado ao consumo português – como Luis Reis Torgal explica, publicações pensadas para costurar apoio estrangeiro se amparavam mais em alegações jurídicas do que matéria de religião –,³⁹ o livro de Gregório de Almeida abria espaço, no entanto, para considerações de ordem legal e política. Dois de seus capítulos foram dedicados à profecia de São Francisco, e uma das três justificativas elencadas para sustentar que a sujeição aos Filipes não esgarçou o fundamento profético da promessa à Urraca tratava exatamente da ausência de

XVII-XVIII.

³⁶ LISBOA, Marcos de – *Primeira parte das Chronicas da Ordem dos Frades Menores do Seraphico Padre Sam Francisco*. Lisboa: na officina de Pedro Crasbeeck, 1614, fol. 33v-34.

³⁷ LISBOA, Cristóvão de – *Sermam da tereira domingo*. Ob. cit., fol. 3v.

³⁸ GODINHO, Vitorino de Magalhães – *1580 e a Restauração*. In: *Ensaio sobre a História de Portugal*. Volume II. Lisboa: a Co

³⁹ TORRAL, Luís Reis – *Ideologia política e teoria do Estado na Restauração*. Ob. cit., Volume I, p. 243.

união e mistura entre Portugal e Castela, antecipada por Fr. Cristóvão de Lisboa. A argumentação de Gregório de Almeida, amparada no também franciscano Lucas Wadding e numa costura interpretativa de "Sagrados Canones" e "regras de direito", era relativamente simples: para haver união entre províncias – religiosas ou não –, elas precisavam, além de se submeter a um mesmo senhor, guardar as mesmas leis e estatutos e conformarem um único "corpo moral, & político"⁴⁰. Como as palavras do santo, lembremos, diziam que Portugal "nũca seria junto aos reinos de Castela", a tipificação desse "ajuntamento" passou a guiar as discussões em torno de sua validade profética.

Os acordos firmados nas Cortes de Tomar, em 1581, ofereciam uma chave para que a promessa de São Francisco se mantivesse em pé – a expressão é do próprio Gregório de Almeida –, ainda que "algumas pessoas" tivessem duvidado depois que "viraõ este Reyno de Portugal sogeito aos Reys de Castella", mesmo que "antes deste successo nenhum escrupulo tinhaõ da verdade della". A opção pelo termo "sujeição" era sintomática. Recusando a vaga questionadora do Estatuto de Tomar, que nos ambientes castelhanos era concebido como um erro de cálculo de Filipe II, quando não relegado à condição de simples "liberalidade régia" – e, portanto, destituída de força contratual⁴¹ –, Almeida se punha ao lado dos que consideravam os acordos de 1581 como condicionantes obrigatórias para o exercício da soberania Habsburga em Portugal. Entre as exigências confirmadas por ambas as partes nas Cortes, a principal delas, reafirmava a *Restauração de Portugal Prodigiosa*, dizia respeito ao acerto que os portugueses fizeram para entregar seu "domínio, & imperio": a condição principal era a de que os reinos de Portugal – assim, no plural – com suas conquistas permaneceriam "sempre desunidos, & distintos, conservando suas leys, & prehemencias, como em tempo dos Reys Portuguezes". Desse princípio fundamental adviria todo o resto, isto é, a manutenção e o respeito às instituições, leis e dignidades portuguesas, bem como as "causas de fé". Coisa que, frisava-se, não encontrava paralelo em outras partes da Península Ibérica⁴².

A *Restauração de Portugal Prodigiosa* advogava que partidanismos afloraram à hora da tradição profética franciscana receber acolhida ou não: a certos "Authores Castelhanos", a quem "esta izenção & divisaõ entre Portugal, & os seus Reynos, não servia", a opção se daria, com efeito, pela recusa e pela refutação. Este era definitivamente o caso, dizia, de Alonso de Villegas e de

⁴⁰ ALMEIDA, Gregório de – *Restauração de Portugal Prodigiosa*. Lisboa: por Antonio Alvarez, 1643, p. 60.

⁴¹ BOUZA ÁLVAREZ, Fernando – *1640 perante o Estatuto de Tomar. Memória e Juizo do Portugal dos Filipes*. «Penélope», n.9-10(1993), p. 17-27; p. 19; VALLADARES, Rafael – *Sobre Reyes de Invierno. El Diciembre portugués y los cuarenta fidalgos (o algunos menos, con otros más)*. «Pedralbes: Revista d'Historia Moderna», n.15(1995), p. 103-136, p. 109.

⁴² ALMEIDA, Gregório de – *Restauração de Portugal Prodigiosa*. Ob. cit., p. 60-61.

Luis de Alcazar. Villegas, já em 1586⁴³, na segunda parte do seu célebre e várias vezes editado *Flos Sanctorum*, elencava a profecia atribuída a São Francisco entre aquelas que, apesar de consideradas como tais, eram na verdade simples pareceres particulares, que como saíam de bocas santas deixavam aturdidos os ouvidos dos que imaginavam que elas só verbalizavam vaticínios⁴⁴. Luis de Alcazar, tratando das dificuldades em se estabelecer o fundamento desta e de outras tradições proféticas desditas por eventos posteriores, explicava, em 1614, o porquê da tradição do colóquio entre São Francisco e Urraca ter sido riscada de muitas das edições das histórias da Ordem dos Frades Menores que foram se fazendo desde então⁴⁵. Para Gregório de Almeida, no entanto, filiações políticas justificavam que a edição das crônicas de Fr. Marcos de Lisboa, publicada em Salamanca, em 1626, tivesse feito desaparecer a promessa do santo à Urraca, apenas noticiando, sem entrar em detalhes, o encontro dos dois em meio à viagem de Francisco a Santiago⁴⁶. Mas edições anteriores a ela já haviam excluído a profecia – dentre as que pude consultar, a mais antiga a fazê-lo foi a primeira realizada na Itália, em Parma, em 1581, no que foi seguida por três executadas, no ano seguinte, em Bréscia, Casalmaggiore e Veneza⁴⁷. Não caberia pensar, portanto, que o

⁴³ Ao que parece, esta segunda parte conheceu uma primeira edição toledana ainda em 1583, de destino incerto. A segunda impressão feita na mesma cidade, de 1589, trazia um retrato de Alonso de Villegas gravado em madeira, preparado para autenticar as edições feitas sob sua supervisão, já que corriam outras, feitas à sua revelia, de cujo conteúdo o autor buscava se desvencilhar: "... las impresiones salen con muchos errores: algunos de los quales son pretendidos de industria por personas que siguiendo sus particulares pareceres dicen otro de lo que yo digo y tengo bien averiguado". Duas outras edições, consultadas, foram publicadas no intervalo entre as toledanas, em 1586, em Barcelona e Saragoça. PÉREZ PASTOR, Cristóbal – *La Imprenta en Toledo: descripción bibliográfica de las obras impresas en la Imperial Ciudad desde 1483 hasta nuestros días*. Madri: Imprenta e Fundición de Manuel Tello, 1887, p. 153-154.

⁴⁴ "... y los que selo oyeron dezir, sabiendo que Dios le revelava algunos misterios, tuvieron lo por revelació. (...) y assi se vee el engaño de quien escrivio por revelacion lo q fue proprio parecer." VILLEGAS, Alonso de – *Flos Sanctorum Segunda Parte y Historia General en que se escribe la vida dela Virgen Sacratissima madre de Dios*. Barcelona: en casa de Juan Pablo Manescal, 1586, fol. 10. Com alguma variação de grafia, a mesma passagem consta da edição saragoçana (en casa de Simon de Portonariis, 1586).

⁴⁵ "Quae propheta, ubi rerum eventus eam falsam esse ostendit, coegit illum Ordinem, ut eandem historiam emendatam denuo prodire curarent, absque ulla illius revelationis mentione." ALCAZAR, Luis – *Vestigatio Arcani Sensus in Apocalypsi*. Antuérpia: apud Ioannem Keerbergium, 1614, p. 76.

⁴⁶ "En esta Romeria a Sâtiago entrò el S. P. en Portugal, y passò por la villa de Guimaranes, en la qual segù algunos dizè resucito una difita hija del qle acogio en su casa, y que vio a la Reyna doña Urraca muger del Rey de Portugal don Alonso el Següdo. Y cobradas algunas fuerças tornandose de España el santo Padre...". LISBOA, Marcos de – *Las tres partes de las Chronicas Antiguas de la Orden de los frayles menores de nuestro Seráfico Padre San Francisco*. Salamanca: en la Imprenta de Antonia Ramirez, 1626, p. 55-56. Para efeito de comparação, o mesmo trecho na edição portuguesa de 1614: "Nesta romaria a Sâtiago entrou o santo Padre em Portugal, & passou pola villa de Guimaraes, en a qual (segundo algũs dizem) resuscitou hũa defunta filha do hospede q o agasalhou. Tambẽ se acha scripto, q vio a Rainha dona Horraca molher del Rey de Portugal dõ Alfonso o següdo, & qficou hũa profecia do santo, q este reino de Portugal nõca seria junto aos reinos de Castela". LISBOA, Marcos de – *Primeira parte das Chronicas da Ordem dos Frades Menores do Seraphico Padre Sam Francisco*. Ob. cit., fol. 33v-34.

⁴⁷ "Dopoi visitò la Regina Donna Uraca moglie del Re Alfonso secondo, dalla quale fu ricevuto con molta riverenza, e divotione, e da lui fu pienamente consolata". LISBOA, Marcos de – *Croniche de gli Ordini Instituiti dal P. S.*

ideador do apagamento fosse Fr. Juanetín Niño, responsável pela publicação salamantina, mesmo que seja tentador atrelar seu posicionamento político à atitude⁴⁸ e que seu texto não registre as reverências e consolações trocadas entre São Francisco e Urraca que figuram nas edições transpirenaicas⁴⁹. Nos anos que foram precedendo a edição preparada por Fr. Juanetín, outras, saídas de tipografias do além-Pireneus – Veneza, Constança, Milão, Paris, Munique⁵⁰ –, já seguiam a tendência de excluir a menção à profecia. Uma história das edições das crônicas de Fr. Marcos de Lisboa, que persiga estas traduções, identificando as suas matrizes e sopesando os locais de impressão – e sua maior ou menor influência política e cultural espanhola –, é, aliás, um trabalho ainda a se fazer.

De qualquer maneira, a família franciscana portuguesa parecia andar na contracorrente do tempo: as edições lisboetas das crônicas de Fr. Marcos, impressas em 1587 e 1614, mantinham intacta a passagem que registrava a promessa de São Francisco. A tradição profética franciscana continuava estalando forte na forja da identidade nacional mesmo ao longo da monarquia dual, o que talvez explique o vigor demonstrado pelo reavivamento de seu providencialismo na construção da legitimação dos Bragança, manifestado na “reativação” do *topos* da eleição divina desde os primeiros momentos da Restauração⁵¹. Nesta linha, não só o santo fundador da ordem era alistado para a causa bragantina, mas também o seu companheiro português. Fr. João da Natividade, frade da Província de Santo Antônio como Cristóvão de Lisboa, em sermão pregado na quarta domingo do advento de 1640, ressaltava o fato do “exército espiritual” invocado por D. João IV para a defesa do reino ter iniciado seus trabalhos numa

Francesco. Parma: Erasmo Viotti, 1581. Com pequenas variações de grafia, o mesmo texto aparece nas edições de Brécia: Tomaso Bozzola, 1582, p. 94; Casalmaggiore: Antonio Canacci, 1582, p. 91; e Veneza: Antonio Ferrari, 1582, p. 94.

⁴⁸ Além de Leitor de Teologia, Qualificador do Santo Ofício no Consejo de la Suprema e antigo Provincial da Província de Santiago, fr. Juanetín Niño acumulava o cargo de confessor de Margarida de la Cruz (1567-1633), sobrinha de Filipe II (quase foi sua esposa) e religiosa do Convento das Descalças de Madri, a quem a edição era dedicada.

⁴⁹ Não pude consultar a edição de 1608-1609, de Alcalá, feita entre a última edição espanhola antes de 1580 (Madri: Francisco Sánchez, 1574) e a de fr. Juanetín Niño. A de 1574, talvez como fosse de se esperar, apresenta a tal profecia: “Tambien se halla escripto, que vio ala Reyna doña Urraca muger del rey de Portugal don Alonso el segundo, y que quedo una prophesia del sancto, que este Reyno de Portugal, nunca seria junto a los Reynos de Castilla.” (fol. 32v).

⁵⁰ A frequência das edições das crônicas de Marcos de Lisboa é intensa, longa e bastante difundida pela Europa. Um cotejo mais amplo do que o realizado aqui certamente permitirá calibrar melhor a trajetória editorial da profecia franciscana. As edições consultadas que não a registram, além das de Parma, Brécia, Casalmaggiore e Veneza, anteriormente mencionadas, são: Veneza: Paulo Ugolino, 1597; Pietro Ricciardi, 1600; Matthio Valentino, 1606; Pietro Miloco, 1617; Constança: Nicolau Kalt, 1604; Milão: Girolamo Bordoni, 1605; Paris: G. Chaudiere, 1608; Munique: Johan Hertsroy, 1620.

⁵¹ XAVIER, Ângela Barreto – *Looking through the Vizão Feita por Xpo a el Rey Dom Affonso Henriques (1659). Franciscans in India and the legitimation of the Braganza monarchy*. «Culture & History Digital Journal», 5, 2(2016), p. 3-4 (doi:10.3989/chdj.2016.012).

procissão que, saída da Sé e puxada pelo arcebispo de Lisboa, foi em busca do “estandarte Real, a bandeira da Cidade, que està na caza da Camara della, onde o nosso gloriozo P.S. Antonio naceo”. Para o frade, não havia mistério em ser este o lugar que guardava o estandarte real: o cortejo levava uma imagem do Cristo crucificado como “capitão general”, para encontrar, na igreja de Santo Antônio, onde o Senado da Câmara se reunia à época, o “Alferes mor desta milicia do Ceo”. O milagre do desprendimento do braço direito da imagem, diante da porta de Santo Antônio e “não em qualquer rua da cidade”, era a “milhor prova” de que o “capitão divino” chamava “seu grande Alferes a que viesse fazer seu officio tomando a bandeira, & estandarte Real da crus pera como São Portugues animar a quella soldadesca espiritual, & a toda a sua patria, & Reyno de Portugal”⁵². Se o Milagre do Crucifixo, como o episódio ficou conhecido, vinha inaugurar a sequência de sinais que indicavam a aprovação divina ao levante português, o braço direito desprendido convocava Santo Antônio. E pelo braço direito, fr. João da Natividade lembrava, “se entende como sabemos seu poder, & fortaleza”. Despregá-lo “naquella occasião foi pera nos dar a entender, que ia estava posto no campo pera peleiar pello seu amado, & querido Reyno de Portugal”⁵³.

O elenco do santo lisboeta nas fileiras pró-restauradoras era farto de simbolismos, mas também tinha dimensões práticas muito bem definidas. Fr. João da Natividade exaltava a piedade de D. João IV, exposta em sua preocupação de levantar o interdito lançado sobre Lisboa na sequência da expulsão do representante papal por Filipe IV, mas também na atitude de conclamar todas as religiões a fazerem “deprecações, & sacrificios pela paz & quietação deste Reino, & pellas guerras que ouver nelle, pera que se saiba que nellas ha de aver exercito Ecclesiastico, & secular”.⁵⁴ Uma relação dando conta daquela procissão, enviada ao jesuíta espanhol Rafael Pereyra e datada de 31 de dezembro de 1640, demarcava o intenso sentimento causado no povo pelo desprendimento do braço, sem deixar de registrar que, segundo certas opiniões, este teria sido um artifício concertado pelo arcebispo “para mover mas al pueblo”⁵⁵. De todo

52 NATIVIDADE, João da – Sermão do IV. Domingo do Advento que o Padre Frey João da Natividade, Religioso, & Diffinidor da Provincia de Sancto Antonio dos Capuchos pregou em o Convento do mesmo Sancto desta Cidade de Lisboa. Lisboa: por Paulo Craesbeeck, 1641, p. 20-21.

53 NATIVIDADE, João da – *Sermão do IV. Domingo do Advento*. Ob. cit., p. 21.

54 NATIVIDADE, João da – *Sermão do IV. Domingo do Advento*. Ob. cit., p. 20.

55 *Memorial Histórico Español: coleccion de documentos, opúsculos y antigüedades, que publica La Real Academia de la Historia*. Tomo XVI. Madrid: en la Imprenta Nacional, 1862, p. 106-107. Antonio Seyner registra como sendo de opinião corrente à época, entre cavaleiros portugueses, que despregar o braço direito do Cristo crucificado era uma manobra executada pelo arcebispo quando pregava nas Sextas-feiras santas: “Pero los mismos Portugueses (y no personas vulgares) afirmó, que un Religioso de una Ordē grave, avia puesto al Arçobispo el Christo en la mano, y que era el q èl desclavava quando, el Viernes São, predicava las Passiones. Ohi repetir esto en ocasiones diferentes.

modo, fosse o despregamento do braço milagre autêntico ou puro embuste, relatos produzidos por ambos os lados dessa “guerra de papel” reconhecem o êxito da procissão em mover os ânimos pela causa.

O ganho do apoio popular foi uma preocupação de primeira hora para o movimento, e poucas imagens são tão expressivas do empenho do clero neste particular – ou o empenho em elaborar uma imagem de empenho – quanto a do padre Nicolau Maia discursando ao povo no topo da escadaria da Sé de Lisboa, “com hum crucifixo na mão esquerda, & hũa espada na direita”, que uma célebre relação contemporânea, talvez de sua própria lavra,⁵⁶ registra ter tomado lugar na sequência do assassinato de Miguel de Vasconcelos.⁵⁷ O padre, segundo o texto anônimo, havia sido escalado para atrair o clamor popular, razão pela qual “deu parte de tudo o q estava ordenado, aos Iuizes do Povo, aos Escrivães, aos Vintequattros & aos Misteres, & a muitos officiaes capazes de se fazer delles a confiança, que o cazo pedia”. Maia enfrentou e, a confiar no mesmo relato, venceu a resistência dos povos em dar suporte a uma empreitada nobiliárquica, reticências justificadas pela experiência recente e amarga das “alterações” de 1637. A lembrança do “mao sucesso de Evora”, quando fidalgos ora se mantiveram estrategicamente afastados dos levantes, ora ajudaram a reprimilos,⁵⁸ era viva ao ponto da desconfiança popular ser contornada somente com a condição de que os nobres assumissem o protagonismo do movimento e, apenas então, fossem seguidos pelo “sequito do povo” – sem cujo auxílio, lembrava o texto, “semelhantes empresas não se podem levar ao cabo”⁵⁹. A razão da reivindicação, exposta num breve mas eloquente trecho da *Relação*, era simples: aos fidalgos foi exigido que se diligenciasse e traçasse o negócio de tal modo, e “que o empenho fosse tão grande”, que não houvesse espaço para recuos uma vez estalado o conflito. Desconfiança que denuncia cisão entre os estamentos – “aquella comũ desafeição”, nos dizeres de Francisco Manuel de Melo⁶⁰ -, mas também a consciência de que os setores populares seriam alvo fácil em ajustes de

Y en un Convento mui grave lo refrieron (con mucha risa) unos Cavalleros, y si bien lo uno, y lo otro puede ser, ò no ser verdad, de todo hago, y se deve hazer poca atencion. Lo que afirmo es, lo que lei en un Parrafo de los de Luan Pinto (que como hablò tanto, topò con todo) cuyas palabras formales, sacadas de el folio treinta y cinco, son estas”. SEYNER, Antonio – *Historia del levantamiento de Portugal*. Saragoça: por Pedro Lanaja y Lamarca, 1644, p. 77.

⁵⁶ TORGAL, Luís Reis – *Acerca do significado sociopolítico da «Revolução de 1640»*. Ob. cit., p. 308.

⁵⁷ *Relação de tudo o que se passou na felice Aclamação do mui alto & mui poderoso Rey DOM IOAÓ*. IV. Lisboa: em Lourenço Anvers, 1641, p. 23-24.

⁵⁸ TORGAL, Luís Reis – *Ideologia política e teoria do Estado na Restauração: contributo para o seu estudo*. Ob. cit., Volume I, p. 78-82; GODINHO, Vitorino de Magalhães Godinho – *1580 e a Restauração*. In: *Ensaios sobre a História de Portugal*. Volume II. Lisboa: Sá da Costa, 1978, p. 402-403.

⁵⁹ *Relação de tudo o que se passou na felice Aclamação do mui alto & mui poderoso Rey DOM IOAÓ*. IV. Ob. cit., p. 7; TORGAL, Luís Reis – *Acerca do significado sociopolítico da «Revolução de 1640»*. Ob. cit., p. 314.

⁶⁰ MELO, Francisco Manuel de – *Epanaphoras de varia historia portugueza*. Lisboa: em Antonio Craesbeeck de Mello, 1676, p. 123.

contas se a ruptura com Castela malograsse, já que não compartilhavam daquela furtividade política própria da nobreza – "... a gente popular, he a que menos sabe fingir, de toda a Republica"⁶¹.

Évora e o Alentejo ressoaram em 1640, mas a preocupação na concitação do apoio popular continuaria marcando o passo dos restauradores nos anos seguintes, evidente nos ajustes institucionais que se seguiram à aclamação de D. João IV. Para a Ordem dos Frades Menores, em particular, um assunto premente dizia respeito ao fato de seu governo geral estar confiado a um castelhano desde 1639, Fr. Juan Merinero, que presidia a ordem desde Madri.

A preocupação em cortar os contatos com o Geral começou a tomar forma prática desde cedo. Uma avaliação global da situação, em forma de alvitre endereçado à Coroa, de autoria e data desconhecidas mas provavelmente feita entre 1640 e 1641 por um franciscano⁶², dava conta da possibilidade de D. João IV, seguindo o precedente aberto por Luís XIII em 1637, instituir um comissariado geral que supervisionasse as seis províncias franciscanas existentes à época em Portugal⁶³. O objetivo era fechar os canais de influência de Madri, como insistia em fazer a coroa francesa por aqueles tempos, também por razões de política e de guerra. O alvitrador iniciava suas reflexões antecipando que a preocupação de fundo, a guiar as páginas que se seguiam, era a de garantir que os franciscanos se mantivessem "muy afeiçãoados, e empenhados" em serviço do rei. E isto por duas razões fundamentais. A primeira e principal delas dizia respeito à ubiquidade e ao prestígio dos frades menores, que estavam "espalhados por todo o Reyno, e Conquistas delle, não havendo Cidade nem Villa onde os não haja". Por onde passavam, seguia o texto, os frades angariavam as cumplicidades de todo o tipo de gente – "tem mais comercio com todo o genero de gentes, mor entrada com toda a sorte de pessoas" – e atraíam o amor

⁶¹ Ou, dito de outro modo, noutro lugar: "porque como côsta de numero incapaz de castigo, soborno, ou conselho, he de ordinario oposito a todos os respetos politicos". MELO, Francisco Manuel de – *Epanaphoras de varia historia portugeza*. Ob. cit., p. 27; 117

⁶² Não consegui afinar melhor a época de feitura do documento, que não é datado, pela análise de seu conteúdo. É seguro supor, creio, que a proposta de criação do comissariado português foi feita entre 1640 e 1641, já que fr. Juan Merinero, a confiar em memórias feitas desde uma perspectiva espanhola, conseguiu revogar o breve apostólico que havia criado o comissariado francês no segundo ano de seu generalato (e quarto de existência do cargo): "por lo que vino su Santidad á los dos años de el gobierno de el General à quitar de todo punto este Comissario General, revocando el Breve, en virtud de el qual gobernaba. (...) assi alibido, y consoló á toda la Orden; y aún á las Provincias de Francia fue de gran paz, y quietude : porque los quatro años, que duró este Comissario Apostolico, se ardián en pleytos, y disensiones". ÁLVAREZ, Diego – *Memorial Ilustre de los Famosos Hijos del Real, Grave, y Religioso Convento de S.ta Maria de Jesus (vulgo San Diego de Alcalá)*. Alcalá: en la imprenta de Doña Maria Garcia Briones, Impresora de la Universidad, 1753, p. 394.

⁶³ Biblioteca da Ajuda, Obras Políticas, Cód. 51-V-17 - *Pruguntasse se hé bem que as seis Provincias, que há no Reyno da Ordem do Seraphico Padre Sam Francisco estejaõ nesta conjunção da devizaõ de Portugal com Castella, sem superior no Reyno pois não podem nem devem de ter Comercio com o Geral, que hé Castelhana, de nasção, e reside em Castella. Ou se será acertado terem hum Comissario como o que El Rey de França ordenou houvesse no seu Reyno*, fols. 330-339v.

do povo, que os considerava isentos daqueles interesses por rendas e fazendas que muitas vezes nublavam o julgamento dos letrados – “e asim julgaõ que seus concelhos, e pareceres vaõ sempre mais ajustados com a razaõ, e justiça, como na verdade he”⁶⁴. Daí que em sermões, confissões e práticas particulares, estando os frades “apaixonados de Sua Magestade”, extrairiam “mais o animo da gente a afeição de El Rey, e zello de defendermos a Liberdade, que Deos nos quis conceder, livrandonos do miseravel Cativo em que estavamos”⁶⁵.

O grande risco de deixar de atrair os franciscanos para a órbita restauradora era permitir que seu potencial fosse aproveitado pelo outro lado da disputa. A segunda razão apontada pelo aconselhamento insistia neste ponto, indicando que a experiência mostrava serem os frades “mais animosos e ousados” para os “trabalhos, perigos, e riscos de guerra.” Tudo o que lhes conferia utilidade, portanto, também lhes tornavam potencialmente destrutivos, caso se desencaminhassem ou orientassem suas afeições a outro senhor. Era necessário evitar a todo custo que algo resfriasse o amor dos religiosos a D. João IV, e um dos fatores de maior dano estava nos contatos das províncias portuguesas com o geral castelhano, que abririam a porta “às tentações de todas as infidelidades”: “porque o Geral em tendo Comercio com Portugal ha de trabalhar todo o possível com os Prelados principalmente e com todos os Frades de Authorityde hora com promeças, hora com ameaças, e juntamente com razoões, e pareceres de Letrados de Castella para que reduzaõ este Reyno à Sugeição dos Reys de Castella”⁶⁶.

O modo como Fr. Juan Merinero havia ascendido ao generalato incutia maior temor, continuava o alvitre, já que o frade havia sido eleito sem o apoio político da coroa castelhana⁶⁷ e, por isto – e de olho na mitra com que o rei costumava agraciar os espanhóis que concluíam o ofício –, haveria “de trabalhar mais que todos por se conformar na graça de Seu Rey com alienar os animos dos Portuguezes do amor de Sua Magestade, por que este hé o mor serviço,

⁶⁴ Aqui, o alvitrador ecoava um *topos* muitas vezes ativado para justificar a atuação da ordem em áreas de conquista, assentado no carisma franciscano e na sua – sempre suposta – maior capacidade de captar a colaboração do gentio, quando comparada a ordens religiosas rivais. Ver, por exemplo: ILHA, Manuel da – *Narrativa da Custódia de Santo Antônio do Brasil, 1584-1621*. Tradução de fr. Ildefonso Silveira. Petrópolis: Vozes, 1975, p. 133; TRINDADE, Paulo da – *Conquista Espiritual do Oriente*. III Parte. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1967, p. 22-29.

⁶⁵ Biblioteca da Ajuda, Obras Políticas, Cód. 51-V-17 – *Proguntasse se hé bem que as seis Provincias...*, fols. 330v-331.

⁶⁶ Biblioteca da Ajuda, Obras Políticas, Cód. 51-V-17 – *Proguntasse se hé bem que as seis Provincias...*, fol. 334v.

⁶⁷ O processo que resultou na eleição de fr. Juan Merinero, com destaque para a frustração dos planos madrilenos, são analisados em detalhes por GIANNINI, Massimo Carlo – “*Sacar bueno o mal General y todo lo demas son accidentes*”: *Due elezioni del Generale dei frati minori osservanti fra Santa Sede e Monarchia cattolica (1633 e 1639)*. In: MARTÍNEZ MILLÁN, José; RODRÍGUEZ, Manuel Rivero e VERSTEEGEN, Gijis - *La corte en Europa: politica y religion (siglos XVI-XVIII)*. Volume 1. Madri: Polifemo, 2012, p. 419-446.

que lhe pode fazer, o que elle ha de estimar mais, e nenhuma couza lhe ha de encomendar tanto"⁶⁸.

O expectativa de que o Ministro Geral atuasse em favor de Castela não era infundada e fazia parte dos cálculos políticos daquele tempo. Em setembro de 1640, o geral da Companhia de Jesus, Muzio Vitelleschi, já havia instado os jesuítas da Catalunha, levantada desde junho daquele ano, a evitarem consentir com a rebelião, sobretudo quando os ataques começaram a se direcionar ao rei e não ao seu corpo de ministros. No ano seguinte, também em setembro, Filipe IV tentaria ampliar seu raio de ação entre o clero regular, ao encarregar seu embaixador em Roma, Juan Chumacero, de “tratar con los Generales de las religiones, en orden a hir la mano, y refrenar los procedimientos de los religiosos de Portugal, y Cathaluña, que con tan grande ofensa de Dios, y escandalo unibersal de la Yglesia fomentan la rebelion de mis vassalos y los mantienen en su obstinazion y alevosia”⁶⁹. Sabemos que, na França, Giulio Mazzarino foi rapidamente alertado quanto aos movimentos de Chumacero, que efetivamente passou a pressionar os gerais de diversas ordens para que movessem seus subalternos portugueses no convencimento dos fieis sobre o retorno à condição política anterior. Segundo João Francisco Marques, o plano não se executou eficazmente por causa da recusa ou da hesitação de alguns em aquiescer às instâncias do enviado espanhol. Este foi o caso dos gerais dos agostinhos e dos carmelitas – o jesuíta oferecerá respostas ambíguas, ora despachando a favor do pedido do rei, ora se desdizendo a seus subordinados portugueses. A exceção mais conhecida é a do geral dos dominicanos, cujos filhos, aliás, permaneceram sub-representados – isto é, proporcionalmente, em relação ao seu número e relevância social – entre os pregadores que atuaram em prol da Restauração⁷⁰.

De Madri, o geral dos franciscanos também manobraría os recursos que a religião seráfica lhe oferecia, a despeito do estremecimento inicial de suas relações com a corte e para confirmação do que o alvitrador português havia suspeitado. A crermos numa memória setecentista, em 1642 Juan Merinero foi ativo nas reações a “aquellos alborotos de el Principado de Cataluña, y del Reyno de Portugal”, expedindo uma patente, “llena de luz y mucha doctrina”, em que expunha aos frades “la obligacion, que tenian á conservar los Pueblos en la debida obediencia, respeto, y sujecion à su Rey, y Señor”, comandando-os ainda, sob pena de excomunhão *latæ sententiae*, “que por ningun camino, directe, õ

⁶⁸ *Proguntasse se bé bem que as seis Provincias...*, fol. 335v-336.

⁶⁹ GIANNINI, Massimo Carlo – *Note sul problema del controllo politico degli Ordini religiosi nell'Italia della prima metà del Seicento*. In: HERNANDO SÁNCHEZ, Carlos José - *Roma y España: un crisol de la cultura europea en la Edad Moderna*. Volume I. Madri: Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior, 2007, p. 551-575, p. 564.

⁷⁰ MARQUES, João Francisco – *Op. cit.*, I, p. 59; 65-67.

indirecte, aprobassem los rebeliones, è inquietudes". O documento teria sido impresso em várias cópias, encaminhadas a ministros do rei posicionados nas fronteiras, para que daí fossem introduzidas nos senhorios sublevados⁷¹.

Desde o ponto de vista do manejo político da ordem, foi também à instância de Fr. Juan Merinero que uma primeira tentativa de criar o comissariado português foi sustada. Fr. Simão da Ressurreição chegou a ser alçado à posição de Comissário Geral Apostólico pelo vice-coleitor, e começou a governar as províncias portuguesas, realizar capítulos provinciais e, com isso, eleger provinciais e demais oficiais da ordem. Merinero, ciente do que corria nas paragens portuguesas, atuou junto ao Cardeal Francesco Barberini, Protetor da Ordem e um dos principais responsáveis por sua eleição no Capítulo Geral de 1639, e por fim alcançou um breve papal, dado a 10 de Dezembro de 1642, tornando nula a ação do vice-coleitor de criar o cargo de Comissário Apostólico – “declarando no haver tenido... suficiente autoridade” – e embargando, conseqüentemente, todos os atos celebrados por Fr. Simão. Pelo que, seguindo ainda o memorial do século XVIII, Juan Merinero teria sido congratulado por Filipe IV.⁷²

As discussões em torno das formas de organização política das ordens religiosas lançam alguma luz, portanto, nas complexas dimensões de seu funcionamento. Se o exame das disputas e diferenças que marcaram a luta pelo poder evidencia a heterogeneidade de suas composições, fazendo refluir a ideia de que se tratava de organizações monolíticas e orientadas por uma relação centro-periferia unidirecional e desprovida de turbulências, ao mesmo tempo, o mero fato das coroas almejem posicionar criaturas suas no comando das ordens nos alerta sobre a imensa capacidade de ação dos que ocupavam os generalatos. Por mecanismos semelhantes aos que as coroas ativavam para controlar seus súditos, também os gerais das ordens operavam dentro de uma lógica de distribuição de punições e recompensas, alçando indivíduos a posições de poder e prestígio ou removendo-os para outras, humilhantes, em caso de indisciplina. Este era, aliás, o expediente que o alvitrador previu que o geral franciscano colocaria em prática em Portugal, caso continuasse governando diretamente as suas províncias:

os Rellegiosos mais zelozos do Serviço de Sua Magestade, que em Sermoões, Concelhos, praticas, escritos animaõ o povo á fidelidade de Sua Magestade ao amor e deffensão da Liberdade da Patria haõ de ser logo

⁷¹ ÁLVAREZ, Diego – *Memorial Ilustre de los Famosos Hijos del Real, Grave, y Religioso Convento de S.ta Maria de Jesus (vulgo San Diego de Alcalá)*. Ob. cit., p. 401-402.

⁷² ÁLVAREZ, Diego – *Memorial Ilustre de los Famosos Hijos del Real, Grave, y Religioso Convento de S.ta Maria de Jesus (vulgo San Diego de Alcalá)*. Ob. cit., p. 400-401.

malsinados de outros emulos, e de todos os que não gostarem da grande merce que Deos nos fez em nos livrar do Cativeiro miseravel em que estavamos.

Neste ponto, o autor do alvitre declara ser ele próprio franciscano, uma informação provavelmente sabida por quem tivesse acesso ao documento à época mas que só nesta passagem é revelada dentro do texto. O tom do aconselhamento, então, toma forma de apelo para que D. João IV se movimentasse para garantir a proteção dos frades que, àquela altura, como vimos, já estavam completamente engajados na causa restauradora:

donde no prezente, e no futuro, hão [os frades leais à d. João IV] de ficar mal vistos, e odiados do Geral, e perseguidos dos Superiores, e dos mais que quizerem agradar ao Geral com que se acobardaraõ os Rellegiozos que não forem tam zellozos do Serviço de Sua Magestade, como o que faz este discurço para senão sinalarem no Serviço do ditto Senhor, e não se espera do Real animo de Sua Magestade, que em lugar de honrar aos Vassalos Rellegiozos, Zellozos e mais confidentes, e fieis, os deixe no poder e mãos do Geral Castelhana, que fica sendo o mor inimigo, que elles podem ter⁷³.

O Ministro Geral da Ordem dos Frades Menores, “mor inimigo” que franciscanos portugueses podiam ter... Tratava-se evidentemente de uma situação-limite, condensada numa forte expressão cunhada para mover a coroa em defesa de seus “vassalos religiosos”. Mas as relações entre as cabeças das ordens e suas ramificações serão de fato marcadas por uma constante tensão entre o dever de obediência às instâncias superiores – amparado, no caso do clero regular, por um voto especialmente dedicado a ele, de tradição antiga mas sujeito a importantes aberturas para a expressão de dissonâncias particulares na passagem do século XVI ao XVII⁷⁴ - e outros vetores de interesses, muitas vezes conflitantes, como os dos vínculos de lealdade pessoal ou faccional que, naquele momento, recobriam-se também no sentimento de pertença a uma comunidade nacional⁷⁵. Se é verdade que a ideia de amor à pátria deve ser sempre tomada com um grão de sal⁷⁶, e os próprios exemplos dos franciscanos destes tempos

⁷³ Biblioteca da Ajuda, Obras Políticas, Cód. 51-V-17 – *Proguntasse se hé bem que as seis Provincias...*, fol. 336v-337.

⁷⁴ MOSTACCIO, Silvia – *Codificare l'obbedienza. Le fonti normative di gesuiti, oratoriani e cappuccini a fine Cinquecento*. «Dimensioni e Problemi della Ricerca Storica», n.1(2005), p.49-60.

⁷⁵ Penso que, aqui, estas breves indicações vão ao encontro das propostas avançadas por CAFFIERO, Marina – *Identità religiose e identità nazionali in età moderna. Premessa*. «Dimensioni e Problemi della Ricerca Storica», v.1(2005), p. 7-12.

⁷⁶ Sobre os debates acerca do sentimento nacional como fator preponderante no estalar do movimento restaurador, ver, entre outros: BOUZA ALVAREZ, Fernando – *Gramática de la crisis. Una nota sobre la historiografía del 1640 hispánico entre 1940 y 1990*. «Cuadernos de Historia Moderna», n.11(1991), p. 223-246; HESPANHA, António

comprovariam a labilidade deste tipo de filiação⁷⁷, também é certo que ela constituía um componente de relevo, perceptível nas formulações dos discursos restauradores – mesmo os religiosos. Não se tratava, evidentemente, de puro efeito de linguagem. Mas as modalidades ativadas para a construção dos novos arranjos obedecerá, por fim, a lógica das fidelidades políticas de Antigo Regime. Desde o ponto de vista da Ordem dos Frades Menores, o 1º de Dezembro trouxe com ele uma mudança de ventos que obrigou o reposicionamento dos frades portugueses no tabuleiro da ordem. Os fieis à D. João IV não terão dificuldades em encontrar, na tradição profética franciscana, razões para sair em defesa do reestabelecimento de um rei “natural”. Mas, em contrapartida e metidos na construção de um novo pacto entre a coroa e seus “vassalos religiosos”, ao Bragança eles recorrerão enquanto, nos anos que se seguiram ao 1640, estivessem obrigados a navegar em mar de domínio e império alheio.

Artigo recebido em 01/06/2017.

Artigo aceite para publicação em 03/09/2017.

Manuel – *As Faces de uma «Revolução»*. «Penélope», n.9-10(1993), p. 7-16; SCHAUB, Jean Frédéric – *Portugal na Monarquia Hispânica (1580-1640)*. Lisboa: Livros Horizonte, 2001; e, mais recentemente e temperado com alguma revisão sobre a evolução destas ideias nas últimas décadas, VALLADARES, Rafael – *A Conquista de Lisboa – Violência militar e comunidade política em Portugal, 1578-1583*. Lisboa: Texto, 2010; e VALLADARES, Rafael – *Sobre Reyes de Invierno. El Diciembre Portugués y los cuarenta fidalgos (o algunos menos, con otros más)*. In: *«Por toda la Tierra». España y Portugal: globalización y ruptura (1580-1700)*. Lisboa: CHAM, 2016, p. 189-228 (uma versão revisitada do artigo citado linhas atrás, publicado com o mesmo título em 1995).

⁷⁷ Além do próprio exemplo de fr. Juan Merinero e sua controvertida eleição como Ministro Geral, outro caso que expõe vínculos cruzados é o de fr. Manuel de Santa Catarina, “portugues de Nación”, que voltando da visitação que fez à Província de San Diego com patentes do Geral Merinero nomeando visitantes para as províncias portuguesas, foi preso pelo então Comissário Apostólico, fr. Simão da Ressurreição – as patentes, apreendidas, nunca teriam sido vistas novamente. ÁLVAREZ, Diego – *Memorial Ilustre de los Famosos Hijos del Real, Grave, y Religioso Convento de S.ta Maria de Jesus (vulgo San Diego de Alcalá)*. Ob. cit., p. 401.

A MISSÃO E A MORTE DE S. TOMÉ APÓSTOLO NO SUL DA ÍNDIA E A HISTORIOGRAFIA PORTUGUESA DOS SÉCULOS XVI E XVII

CRISTINA OSSWALD

CITCEM - UNIVERSIDADE DO PORTO

osswaldcristina@gmail.com

RESUMO: O texto mais antigo que se conhece e que narra o presumível apostolado de S. Tomé e a sua morte no Sul da Índia é o texto apócrifo dos atos siríacos de Tomé escritos na Mesopotâmia, c. 220-230. A chegada portuguesa à Índia foi decisiva para a difusão do presumível apostolado e da morte de S. Tomé na Índia do Sul. Pois, a existência de comunidades cristãs produtoras de pimenta, produto muito desejado pelos portugueses, e ainda dum túmulo dum apóstolo constituem argumentos suplementares e da maior relevância justificando o processo expansionístico em curso. A defesa acérrima desta tese por parte da Coroa e dos seus representantes pode ser explicada dentro do contexto da competição político-devocional entre as duas coroas ibéricas. Ao guardar um túmulo dum apóstolo, a Coroa Portuguesa ganhava um estatuto devocional semelhante ao estatuto da sua congénere castelhana, guardiã do túmulo de Santiago. A descrição mais antiga na literatura portuguesa do “túmulo indiano” deve-se a Duarte Barbosa, e foi escrita c. 1516. À semelhança dos cronistas régios, todas as ordens religiosas no Oriente e seus cronistas aceitaram, sem dificuldade, a tese da missão e da morte do Apóstolo S. Tomé na Índia. Esta figura assumiu, porém, um papel especial para a missão jesuíta, cuja hagiografia difundiu a ideia de S. Francisco Xavier, como segundo S. Tomé Apóstolo. Além da defesa da veracidade do túmulo, a assim chamada lenda do pavão e as profecias da água eram dois temas muito tratados pela historiografia portuguesa.

PALAVRAS-CHAVE: S. Tomé; Historiografia; Índia.

ABSTRACT: The earliest known text that chronicles the presumed apostolate of St. Thomas and his death in South India is the apocryphal text of the Syriac acts of Thomas written in Mesopotamia, c. 220-230. The Portuguese arrival in India was decisive for the spread of the presumed apostolate and the death of St. Thomas in South India. The existence of Christian communities producing pepper, a product much desired by the Portuguese, and even a tomb of an apostle are arguments supplementary and of greater relevance justifying the ongoing expansionary process. The staunch defense of this thesis by the Crown and its representatives

can be explained within the context of political-devotional competition between the two Iberian crowns. In guarding an apostle's tomb, the Portuguese Crown gained a devotional status similar to the status of its Castilian congener, guardian of the tomb of Santiago. The earliest description in the Portuguese literature of the "Indian tomb" is due to Duarte Barbosa and it was written c. 1516. Like the royal chroniclers, all the religious orders in the East and their chroniclers accepted without difficulty the thesis of the mission and death of the Apostle St. Thomas in India. This figure, however, assumed a special role for the Jesuit mission, whose hagiography spread the idea of St. Francis Xavier, according to St. Thomas the Apostle. In addition to the defense of the truth of the tomb, the so-called peacock legend and the water prophecies were two themes much treated by Portuguese historiography.

KEY-WORDS: St. Thomas; Historiography; India.



Fig. 1: Michelangelo Merisi da Caravaggio, *A Incredulidade de S. Tomé*, óleo sobre tela, 1600-1601, Bildergalerie, Potsdam, Alemanha: (Fotografia da Wikipedia) https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/e/e0/Caravaggio_The_Incredulity_of_Saint_Thomas.jpg; (Acesso em 17 de Janeiro de 2018).

A tese da missão e da morte de S. Tomé Apóstolo na Índia durante a Época Medieval

O texto mais antigo que se conhece e que narra o presumível apostolado de S. Tomé e a sua morte no Sul da Índia é o texto apócrifo dos atos siríacos de Tomé escritos na Mesopotâmia (c. 220-230). Este texto, repleto de episódios taumatúrgicos, apresenta Tomé, cujo nome completo seria Dídimo Judas Tomé, enquanto irmão gêmeo de Cristo, rezando em toda a Índia. Segundo o mesmo texto, Cristo ressuscitado teria determinado que Tomé fosse vendido como escravo na Índia, onde foi primeiro carpinteiro e depois arquiteto do Rei Gundafaro. Na Índia, em vez de construir um palácio para o Rei Misdai, Tomé distribuiu o dinheiro entre os pobres. Tal determinou a sua execução colocada no ano de 52. A partir do séc. IV, a presumível evangelização do Sul da Índia pelo Apóstolo Tomé foi tratada por uma série de autores, como S. Efrém de Nisibis (c. 306-373), S. Gregório Nazianzeno (c. 329-390), Santo Ambrósio (c. 333-397), Cirilonas (fins do séc. IV), S. Jerónimo (c. 342-419).

Na Europa, a tradição da missão, do martírio e da morte de S. Tomé na Índia do Sul, mais precisamente num contexto geográfico que corresponde hoje aos estados do Kerala e do Tamil Nadu, difundiu-se, em especial, a partir do séc. XII, em ligação com as cruzadas e os crescentes contactos entre a Europa e a Ásia. Entre outros, Marco Polo, que no seu regresso à Europa passou em 1292 pela Índia, dedicou um capítulo a S. Tomé na sua obra *Il Millione*, também conhecida pelo *Livro das Viagens de Marco Polo* (1298-1299). São os supostos feitos de Tomé destacados ainda na *Legenda Aurea*.¹

Independentemente de a quem se deveu, de facto, a conversão ao cristianismo dos primeiros indianos, a existência de antigas comunidades de cristãos na Índia e ainda em outros pontos da Ásia, como a China, encontra-se referida documentalmente desde o séc. IV². Entre as fontes antigas mais importantes, destaca-se a obra *Topografia Christiana*, tradicionalmente atribuída ao monge egípcio talvez nascido em Alexandria e viajante da Índia Cosmas Indicopleustes (cerca de 550)³. Esta obra descreveu a existência destes cristãos na atual ilha de

¹ STORCK, H. W. – Thomas, Apostel. In HÖFER, J.; RAHNER, K. (ed.) – *Lexikon für Theologie und Kirche*. Freiburg in Breisgau, 2 ed., 1964, pp. 1506-1507.

² THOMAZ, L. F. R. – *A carta que mandaram os padres da Índia, da China e da Magna China: um relato siríaco da chegada dos portugueses ao Malabar e seu primeiro encontro com a hierarquia cristã local*. «Revista da Universidade de Coimbra», 34 (1991), p. 124.

³ Constantino de Antioquia, conhecido como Cosmas Indicopleustes ou viajante indiano, devido às suas navegações nos mares da Índia, era um mercador egípcio e sírio do séc. VI. Independentemente de quem foi o autor da *Topographia*, trata-se duma das primeiras obras de geografia científica e com importantes contribuições de cosmografia. (PAGANI, I. – *Cosma Indicopleuste: un viaggiatore del VI secolo tra geografia e mística*. In *Storia del*

Ceilão, no Sul da Índia, e ainda na Ilha de Socotorá⁴.

Foi precisamente nos finais da Idade Média que a existência de cristãos vivendo no Sul da Índia e que são conhecidos por cristãos de S. Tomé, devido a acreditarem que teriam sido convertidos pelo Apóstolo, chegou ao conhecimento dos europeus. Diga-se, ainda, que a designação Cristãos de S. Tomé surgiu precisamente no Ocidente num relato de viagem do missionário franciscano italiano Giovanni de Marignolli. Este missionário, que viveu dezasseis meses, de 1348 a 1350, entre estes cristãos, escreveu que “não se tratava de sarracenos proprietários de campos de pimenta, mas de cristãos do Apóstolo de S. Tomé”⁵. De facto, os cristãos de S. Tomé constituíam a mais importante comunidade produtora de pimenta na área que corresponde atualmente ao Kerala central.⁶

A Coroa Portuguesa e os cronistas

O cronista João de Barros, encarregado de escrever a história oficial dos feitos portugueses na Ásia, sintetizou, como se segue, o papel principal dos reis D. Manuel e D. João III na busca de informações relativamente à tese da missão e da morte do Apóstolo Tomé na Índia:

Uma das coisas que el Rei D. Manuel I muito encomendava aos governadores da Índia, era que muito particularmente soubessem o que tinha aquela Cristandade do Oriente da vida de S. Tomé, e se era verdade que o seu corpo jazia naquelas partes: e outro tanto mandou el Rei D. João seu filho depois que reinou⁷.

Nos finais da Idade Média, verificou-se um certo hiato nos contactos entre a Europa e o Oriente, devido a uma série de fatores, como a peste Negra ou o Cisma do Ocidente. Tal situação reverteu-se no início do séc. XVI. O início da presença territorial dos portugueses na Índia ocorreu precisamente em zonas habitadas por cristãos de S. Tomé, mais precisamente em Cochim (1505) e em

Mondo 7.7, Abril 2003). Disponível em < <http://www.storiadelmondo.com/7/pagani.cosma.pdf>>. [Última realizada em 22 de Dezembro de 2017].

⁴ Neste trabalho, foi consultada a seguinte edição: INDICOPLEUSTES, C. – *The Christian Topography of Cosmas, an Egyptian Monk: Translated from the Greek and edited with notes and introduction*. Cambridge, 2010, pp. 365-367.

⁵ Citação de MARIGNOLLI, Giovanni de, in Thomaz, L. F. R. – *A Lenda de S. Tomé apóstolo e a expansão portuguesa*. «Lusitânia Sacra», 3 (1991), p. 397.

⁶ Malekandathil, P. – *Cross, Sword and Conflicts: A Study of the Political Meanings of the Struggle between the Padroado Real and the Propaganda Fide*. «Studies in History», 27 (2011), p. 256.

⁷ BARROS, J. – *Ásia: dos feitos que os portugueses fizeram no descobrimento e conquista dos mares e terras do Oriente*. Lisboa, reedição, 1992, 3ª Década, p. 304.

Cananor (1507-1508).

Mathias Mundadan, um dos mais reputados historiadores dos cristãos de S. Tomé no séc. XX, observou:

O encontro entre o Ocidente Cristão representado pelos portugueses e a Índia foi um encontro fenomenal. Os portugueses alcançaram a realização das suas esperanças e dos seus sonhos longos, não apenas ao descobrirem a Índia e as suas ricas fontes comerciais, mas ao entrarem em contacto com os cristãos da Índia⁸.

Ou seja, os portugueses dispunham agora, na figura de S. Tomé e nesta comunidade cristã espalhada pelo Oriente, de argumentos suplementares e da maior relevância, justificando o processo expansionista em curso. Por tal razão, a Coroa tornou-se no principal agente da difusão da tese da missão e da morte na Índia do Apóstolo S. Tomé. O zelo missionário da Coroa, através do Padroado Português do Oriente, levou ao recrudescimento do interesse pela tese da missão e do martírio de S. Tomé, “figura na interseção de religião e império” ou “sanção divina das ambições imperialistas [dos portugueses]”⁹, a que não era indubitavelmente estranho o papel desempenhado por estes cristãos orientais no comércio da pimenta. Estes não podiam corresponder melhor à célebre e provavelmente lendária resposta ao samorim de Calecute e atribuída a Vasco da Gama “que os cristãos tinham vindo para a Índia, à procura de cristãos e especiarias”.

Enquadraram-se nesta estratégia os contactos diretos e epistolares entre cristãos de S. Tomé e membros da coroa portuguesa, incluindo os reis, as campanhas de inquirições acerca da vida do santo, das circunstâncias da sua morte e ainda da veracidade do assim designado túmulo indiano (1517, 1519, 1523, 1530, 1531, 1543, 1589 e 1600), porventura acompanhadas de escavações arqueológicas (1523, 1531 e 1547) e toda a documentação em forma de crónicas, relatos e cartas, a cargo de cronistas da Coroa, e de missionários que trabalhavam em íntima ligação com a Coroa.

Uma carta do rei D. Manuel I ao rei de Calecute, com a data de 1 de Março de 1500, refere a tese da divisão da terra a evangelizar entre os apóstolos, tendo S. Tomé e S. Bartolomeu sido destinados à evangelização da Índia¹⁰. No ano

⁸ MUNDADAN, M. – *The St. Thomas Christians and the Portuguese*. In *Vasco da Gama e a Índia – Conferência Internacional*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999, vol. III, p. 7.

⁹ BROCKEY, L. – *Doubting Thomas: The Apostle and the Portuguese Empire in Early Modern Asia*. In LIEURE, K. et alii (ed.) – *Sacred History: Uses of the Christian Past in the Renaissance World*. Oxford, 2012, p. 233.

¹⁰ “Carta do Rei D. Manuel I ao Rei de Calecute, Lisboa, 1 de Março de 1500”. In Castanheda, F. L. – *História*

seguinte, a frota de Pedro Álvares Cabral levou para Portugal não só as notícias relativas ao primeiro encontro entre portugueses e cristãos de S. Tomé na cidade de Cananor, como ainda os dois sacerdotes indianos Matias e José. Matias morreu em Portugal, mas José seguiu de Lisboa para Roma e Veneza, onde prestou informações acerca da sua cristandade. O rei D. Manuel encontrou-se com José em Lisboa, de quem ouviu um relato muito extenso acerca de ritos e costumes dos cristãos indianos e ainda sobre o assim designado túmulo indiano do Apóstolo Tomé que se localizará em Meliapor, por isso designada como S. Tomé de Meliapor pelos portugueses, atualmente parte de Chennai, capital de Tamil Nadu¹¹. Considere-se ainda, como sintomático da importância do tema para o rei D. Manuel, o seu entusiasmo ao dar a notícia do encontro de portugueses com cristãos da conversão de S. Tomé e do sepulcro do santo “em uma cidade que se chama Maylapur”, numa carta enviada aos reis de Castela a 28 de Agosto de 1501¹².

Destaque-se que, a partir de D. Manuel I, os reis e seus representantes máximos no Oriente, os governadores e vice-reis, tinham por hábito recomendar aos seus subordinados que procedessem à recolha de informação credível sobre a missão de S. Tomé e ainda do seu suposto “túmulo indiano”. Assim, em 1507, o vice-rei D. Francisco de Almeida enviou quatro homens para que:

*tomassem muita informação da casa do apóstolo S. Tomé que lá estava segundo tinha informação por alguns homens do Malabar que diziam serem cristãos da ensinança do Santo Apóstolo de que tinha muito desejo de saber a verdade*¹³.

Dois destes homens morreram, mas os outros dois informaram o vice-rei acerca da existência da casa e capela de S. Tomé na Costa do Coromandel¹⁴. No “Regimento” de Diogo Lopes de Sequeira, de 1508, o rei mandava que recolhesse notícias do apóstolo S. Tomé e que em todas as terras perguntasse por cristãos. Se os encontrasse, não deixasse de os agasalhar e honrar, dando-lhes a

do descobrimento e conquista da Índia pelos portugueses. Porto, 1979, vol. I, pp. 80-81.

¹¹ Barros, J. – *Ásia*. Ob. cit., 1ª Década, 1988, p. 198.; Faria e Sousa, M. – *Ásia Portuguesa*. Porto, 1945, vol. I, p. 137; e WINIUS, G. – *Portuguese Shadow Empire in the Bay of Bengal*. «Revista de Cultura de Macau», 13/14 (1991), pp. 273-274.

¹² *Trelado da carta que elRey nosso senhor escreveu a elrey e à Rainha de Castella seus padres da nova da Índia*, publicado por CANTO, Eugénio do. Lisboa, 1906.

¹³ Correia, G. – *Lendas da Índia*. Porto, 1975, vol. I, pp. 739-740.

¹⁴ Lovie, D. – *Vestiges of Old Madras, 1640-1800: traced from the East India Company's records preserved at Fort St. George and the India Office and from other sources*. Toronto, 1913, p. 579.

esperança de serem libertados e fazerem bom trato¹⁵.

Em especial, os relatos das duas visitas de 1517 e 1521 ao local do túmulo de S. Tomé concordam com a narrativa que circulava em Portugal no início do séc. XVI, como tinha sido transmitida por Gregório de Tours e Marco Polo¹⁶. Na realidade, o livro de Marco Polo já era conhecido na corte portuguesa, desde a primeira metade do séc. XV. Este livro foi trazido para Portugal pelo infante D. Pedro em 1428 (oferta dos venezianos), existindo já na primeira metade do séc. XV uma tradução em português, segundo indicado pela lista dos livros pertencentes ao seu irmão, o rei D. Duarte. Esta versão, provavelmente traduzida pelo próprio D. Pedro, terá sido usada na impressão de 1502 pela tipografia de Valentim Fernandes¹⁷.

A edição de 1502 incluía ainda o relato recente de Niccolò de' Conti (a primeira edição das viagens na Ásia data de 1444) acerca do túmulo do santo. Este veneziano, que tinha viajado extensivamente na Ásia, observou que “os restos do santo foram encontrados enterrados honrosamente numa igreja muito larga e bonita.”¹⁸. No livro que contem as suas viagens fantasiosas pela Índia, o infante D. Pedro afirmou ter visitado o túmulo de S. Tomé em Meliapor. Esta obra contem ainda uma engenhosa narrativa relacionando S. Tomé com o Preste João, segundo a qual o primeiro batizou o segundo¹⁹.

Os documentos emanados das inquirições são tanto mais importantes, quanto eram conhecidos e usados pelos cronistas religiosos e leigos. Por exemplo, Faria e Sousa mencionou as inquirições de 1517, enquanto nas *Décadas da Ásia* (com primeira edição entre 1552 e 1563) João de Barros usou, sobretudo, as inquirições de 1517, 1519, 1522 e 1533²⁰. Em simultâneo, estes homens, na sua busca de veracidade histórica, juntaram nova informação escrita e iconográfica de relevância para um maior conhecimento da presumível atividade e morte de S. Tomé no Sul da Índia.

A descrição mais antiga na literatura portuguesa do “túmulo indiano” deve-se a Duarte Barbosa e foi escrita por volta de 1516²¹. Este relato só foi publicado

¹⁵ “Regimento de Diogo Lopes de Sequeira, 12 de Fevereiro de 1508”. In *Documentação para a História das Missões do Padoado Português do Oriente*. Ed. de REGO, A. S. Lisboa, 2ª edição, 1991, vol. II, pp. 63-64.

¹⁶ BROCKEY – *Doubting Thomas: The Apostle and the Portuguese Empire in Early Modern Asia*. Art. cit., p. 234.

¹⁷ MORENO, H. B. – *A origem do plano da Índia: O mapa veneziano do Infante D. Henrique*. In MARQUES, A. P. (ed.) - *A maldição da memória do Infante Dom Pedro e as origens dos descobrimentos portugueses*. Figueira da Foz, 1994, pp. 157-158.

¹⁸ CONTI, N., in BROCKEY – *Doubting Thomas: The Apostle and the Portuguese Empire in Early Modern Asia*. Art. cit., p. 236.

¹⁹ *Libro del Infante D. Pedro de Portugal*, publicado por ROGERS, F. M., Lisboa, 1962, pp. 46-49.

²⁰ SOUSA, M. F. – *Ásia Portuguesa*. Lisboa, 1945, vol. I, p. 101; e BARROS – *Ásia, 3ª Década*. Ed. cit., pp. 304-307; e CORREIA, G. – *Lendas da Índia*. Ed. cit., vol. II, pp. 722-725.

²¹ Usa-se neste texto a versão de 1989: *Livro do que viu e ouviu no Oriente Duarte Barbosa*. Ed. de ALBUQUER-

no início do séc. XIX. No entanto, era conhecido pelos mais importantes cronistas quinhentistas e seiscentistas da Ásia Portuguesa, como Lopes de Castanheda, João de Barros, Damião de Góis ou ainda Paulo da Trindade²².

Por sua vez, o cronista Gaspar Correia visitou Meliapor, pelo menos, duas vezes. Durante a primeira visita, em 1521, fez uma pintura da casa e viu uma pedra onde o apóstolo teria deixado uma pegada e uma joelhada, de acordo com a tradição local. Escreveu ainda que alguns locais lhe tinham oferecido um bocado de pedra, que acreditavam tivesse a figuração do polegar e mais dois dedos da mão²³. É ainda provável que Correia tenha feito um segundo desenho do túmulo de Meliapor em 1534, pois uma carta de moradores diz que em “um ano de 1534, Gaspar Correia tirou esta povoação pelo natural”²⁴.

De igual modo, João de Barros estava em posse de importante informação relativa a S. Tomé. O cronista recebeu um desenho da suposta pedra do martírio e também terá recolhido informação acerca de S. Tomé e da cristandade do Malabar, transmitida por quatro jovens desta região que, em 1539, foram frequentar o seminário em Lisboa²⁵.

A presença portuguesa foi decisiva para a preservação e a difusão dos poucos vestígios escritos e iconográficos relativos ao apóstolo existentes na Índia até à chegada dos portugueses. A literatura da Expansão Portuguesa na Índia destacou um conjunto de placas de cobre, adquiridas pelos portugueses em meados do séc. XVI, mas, atualmente, perdidas. Estas placas de metal fino e com cerca de 33 cms (um palmo e meio) de comprimento e 20 cm de largura (quatro dedos), tinham um texto em caldaico, malabar e árabe, e que concedia privilégios ao apóstolo. O texto, traduzido por um judeu local, dizia que um rei dera voluntariamente a S. Tomé, então morador de Cranganor, um terreno para edificar um templo na mesma cidade²⁶.

QUE, L. Lisboa, 1989.

²² OSSWALD, C. – *On otherness in India: O livro de Duarte Barbosa (C. 1516) seen in context*. «CEM - Cultura, Espaço & Memória», 6 (2015), p. 27.

²³ Correia – *Lendas da Índia*. Ed. cit., vol. II, p. 422; e COSTA, J. P. – *Gaspar Correia e a Lenda da Índia*. In ALBUQUERQUE, L. de & GUERREIRO, I. (ed. e org.) – *II Seminário Internacional de História Indo-Portuguesa – Memórias*. Lisboa, 1985, p. 854.

²⁴ ANDRADE, A. A. Banha de (ed.) – *Gaspar Correia inédito*. Separata da «Revista da Universidade de Coimbra», 26 (1977), p. 11.

²⁵ Barros – *Ásia*. Ed. cit., 1ª Década, p. 344.

²⁶ Góis, D. – *Crónica de D. Manuel I*. Lisboa, 1978, p. 239; e Trindade, P. – *Conquista Espiritual do Oriente*. Lisboa: Centro de Estudos Ultramarinos, 1964, vol. II, pp. 321-322.

Os Jesuítas

Todas as ordens religiosas no Oriente e os seus cronistas aceitaram sem dificuldade a tese da missionação e da morte do apóstolo S. Tomé na Índia. Esta figura assumiu, porém, um papel especial para a missão jesuíta. Numa carta de 1545, Francisco Xavier afirmou que tinha sido forçado pelo vento a ir para Meliapor²⁷. Pelo contrário, os cronistas posteriores divulgaram a tese de que tinha sido Francisco Xavier a dirigir-se voluntariamente a esta cidade, dando à viagem um carácter porventura profético. Por exemplo, Fernão Guerreiro afirmou que Francisco Xavier foi em peregrinação a S. Tomé para conhecer o local onde a vontade divina teria profetizado que ele, Francisco Xavier, iria realizar a sua missão²⁸. Em 1542, Francisco Xavier inseriu o nome de S. Tomé no *Confiteor* da missa e, durante a sua visita a Meliapor em 1545, costumava rezar perante o altar do apóstolo²⁹.



**Fig. 2: Túmulo de S. Tomé,
Catedral de S. Tomé,
Meliapor/ Chennai;**
(Fotografia da Wikipedia).
https://en.wikipedia.org/wiki/Thomas_the_Apostle#/media/File:Tomb_of_St._Thomas_in_India.JPG. Acesso em 17 de Janeiro de 2018

A literatura jesuíta caracterizou-se ainda pelo estabelecimento de paralelismos entre o apóstolo S. Tomé e membros da Companhia, dada a conhecida vocação desta para a missão e o martírio. S. Francisco Xavier, apóstolo do Oriente, ganhou o estatuto de sucessor de S. Tomé. Por exemplo, Sebastião Gonçalves escreveu que o papa

²⁷ "Carta de Francisco Xavier, 8 de Maio de 1545". In BAPTISTA, F. S. (SJ) (ed.) – *São Francisco Xavier - Obras Completas*. Braga e São Paulo, 2006, p. 239.

²⁸ Guerreiro, F. – *Relação anual das coisas que fizeram os Padres da Companhia de Jesus nas suas missões, nos annos de 1600 a 1609 e do processo da conversão e cristandade daquelas partes*. Coimbra, 1960, vol. II, p. 140.

²⁹ OSSWALD, C. – *A lenda do Apóstolo S. Tomé no Malabar e os Jesuítas entre os sécs. XVI e XVIII*. «Brotéria», 167 (2008), p. 144.

enviou S. Francisco para o Oriente, recomendando-lhe que, à imitação do apóstolo S. Tomé, difundisse “o nome e a religião cristã até os últimos fins do Oriente”³⁰. O mesmo cronista realçou o facto de Antonio Criminale, primeiro mártir jesuíta da Índia, ter sido, à semelhança de S. Tomé, trespassado por lança³¹.

Começando com Francisco Xavier, os jesuítas foram, com os franciscanos, os missionários que mais se distinguiram no estudo da tradição oral e da parca documentação escrita local, e na sua inserção nos circuitos de propaganda católica. Durante a sua estadia na cidade de Meliapor (atual Chennai), Francisco Xavier consultou documentos portugueses escritos respetivamente em 1530 e em 1543, considerando-os verdadeiros. João de Lucena, na sua «Vida» de S. Francisco Xavier, reafirmou veracidade destes dois documentos, recorrendo aos textos dos padres antigos (S. Gregório, Teodoro) e ainda aos martirologios³². Além das crónicas oficiais da Companhia de Jesus, é possível encontrar informação acerca dos cristãos de S. Tomé em cartas privadas de missionários na Índia (*bijuelas*), nas *litterae annuae* (relatórios anuais das missões escritos pelos provinciais), relatos oficiais, incluindo relatórios específicos acerca destas comunidades, e compilações de antigas tradições locais³³.

Um relato, descrevendo a comunidade de S. Tomé, da autoria do jesuíta português Francisco Dionísio de 1578 é um dos mais antigos documentos que contem a menção a livros e cânticos do Malabar³⁴. Na realidade, aos jesuítas devem-se várias coletâneas de edificação, incluindo hinos e cantigas destes cristãos compilados em línguas europeias. Estes textos narravam não apenas os milagres atribuídos pelas comunidades locais a este santo, como ainda os milagres que teriam ocorrido por sua intercessão, após a chegada dos portugueses.

Relembre-se, por fim, que o profundo conhecimento das comunidades de cristãos de S. Tomé difundido pela literatura jesuíta reflete ou está relacionado com o facto dos missionários jesuítas terem tido um contacto direto privilegiado com estas comunidades. Estes missionários que se espalhavam por uma área mais vasta eram, muitas vezes, os únicos missionários que viviam entre as

³⁰ GONÇALVES, S. – *Primeira parte da história dos religiosos da Companhia de Jesus e do que fizeram com a divina graça*. Coimbra: 1957, vol. I, p. 48.

³¹ GONÇALVES, S. – *Primeira parte da história dos religiosos da Companhia de Jesus e do que fizeram com a divina graça*. Coimbra: 1960, vol. II, p. 34.

³² Lucena, J. – *História da Vida do Padre Francisco Xavier*. Lisboa, 1989, vol. I, pp. 164-168.

³³ OSSWALD, C. – *A lenda do Apóstolo S. Tomé no Malabar*. Art. cit., p. 140.

³⁴ “Relato da Cristandade de S. Tomé pelo P. Francisco Dionísio SJ, Cochim, 4 de Janeiro de 1578”. In WICKI, J. (ed.) – *Documenta Indica*. Roma, 1970, vol. XI, p. 133.

comunidades mais remotas.

O túmulo de Meliapor



Fig. 3: Relicário com suposto osso do braço de S. Tomé, Catedral de S. Tomé, Meliapor/ Chennai. (Fotografia da autora).

Na versão oficial da Igreja Católica, os restos mortais do apóstolo S. Tomé repousam na cidade italiana de Ortona, na Costa Adriática, desde 1258. Porém, ao longo da história, as cidades de Edessa, na Mesopotâmia, e Meliapor, na Índia, têm disputado este estatuto. A tese do túmulo indiano do apóstolo S. Tomé era conhecida na Europa desde o séc. VI, através do relato de S. Gregório de Tours (538-594).

Foi, todavia, com a chegada dos portugueses à Índia que esta tese ganhou maior visibilidade na Europa. Mais precisamente, a primeira expedição ao túmulo em 1517 marcou o início da grande devoção ao mesmo³⁵.

Este fluxo devocional fomentado pelas autoridades eclesiásticas e políticas foi oficializado ao mais alto nível em 1606 com a designação de Meliapor para capital duma nova diocese. A cédula consistorial justificava a escolha desta cidade “por motivo de aí repousar o corpo do mesmo S. Tomé”³⁶. Em simultâneo, a vontade de viver e ser enterrado junto ao túmulo do apóstolo materializou-se na transformação deste local quase deserto à chegada dos portugueses numa importante cidade³⁷.

João de Barros observou que S. Tomé tinha realizado muitos milagres em Meliapor, onde, diziam os naturais, fez uma casa e jazia enterrado³⁸. Os

³⁵ REGO, A. S. – *História das Missões do Padroado Português do Oriente*. Braga, 1993, p. 412.

³⁶ Thomaz – *A Lenda de S. Tomé apóstolo*. Ob. cit., p. 407.

³⁷ Ver o artigo de Subramahnyam, Sanjay – *Profit at the Apostles' feet*. In AUBIN, Jean (ed.) – *La Découverte, Le Portugal et l'Europe. Actes du Colloque*. Paris, 1990, pp. 217-233, acerca das relações entre devoção e economia junto ao túmulo de Meliapor.

³⁸ BARROS – *Ásia*. Ed. cit., 2ª Década, p. 343.

portugueses de Quinhentos tornaram-se nos principais defensores da tese do túmulo de Meliapor. Afirmou o mesmo cronista:

*E porque atrás prometemos de dar razão das cousas que esta Cristandade tinha deste Santo Apóstolo Santo, Padroeiro nosso naquelas partes da Índia, como Santiago é da Cristandade de Espanha*³⁹.

Como indicado nesta afirmação de Barros supra, a defesa acérrima desta tese por parte dos portugueses pode ser explicada dentro do contexto da competição político-devocional entre as duas coroas ibéricas. Ao guardar um túmulo dum apóstolo, a coroa portuguesa ganhava um estatuto devocional semelhante ao estatuto da sua congénere castelhana, guardiã do túmulo de Santiago. Este intuito de estabelecer paralelismos devocionais levou a hierarquia portuguesa a dedicar os primeiros dois templos cristãos a S. Tomé e a S. Tiago na cidade de Cranganor, cidade que era então maioritariamente habitada por comunidades cristãs de S. Tomé⁴⁰.

Uma tese bem mais recente lançada por Charles de Witte, e retomada por importantes historiadores atuais, como Luís Filipe Thomaz, Sanjay Subramanyam e ainda Ines Zupanov, inseriu a apologia da tese do túmulo de Meliapor no contexto da Reconquista. Observou Charles-Martial de Witte que os primeiros relatos acerca de S. Tomé na Índia e que chegaram com o regresso de Pedro Álvares Cabral ao reino deram-se no momento em que D. Manuel I alimentava o ideal cruzadístico contra os muçulmanos e da reconquista de Jerusalém. O domínio ibérico sobre os túmulos de dois apóstolos seriam fatores determinantes para o domínio do mundo muçulmano por parte da Igreja Católica⁴¹. Por isso, os cristãos de S. Tomé do Sul da Índia e os cristãos perdidos e reconquistados do Preste João foram aliados muito desejados do rei D. Manuel, essenciais ao seu projeto de conquistar Meca, libertando Jerusalém⁴².

A primeira descrição escrita do túmulo devida a portugueses é datada de Julho de 1517 e resultou da expedição realizada por cinco portugueses. Segundo este relato escrito pelo participante Manuel Gomes, os locais diziam que o corpo de S.

³⁹ BARROS – *Ásia*. Ed. cit., 3ª Década, p. 303.

⁴⁰ Gil, J. – *El Encuentro de los Portugueses con la Cristandad Nestoriana: Mitos y realidades*. «Mare Liberum», 10 (1999), p. 321.

⁴¹ DE WITTE, C. M. – *Un projet portugais de conquête de la Terre Sainte (1505-1507)*. In *Actas do Congresso Internacional de História dos Descobrimientos Portugueses*. Lisboa, V/1 (1961), pp. 419-448.

⁴² Thomaz, L. F. R. – *Lidée impériale manueline*. In AUBIN, Jean (ed.) – *La Découverte, le Portugal et l'Europe*. Paris, 1990; Subrahmanyam, S. – *Connected Histories: Notes towards a Reconfiguration of Early Modern Eurasia*. «Modern Asian Studies», Cambridge (1997), pp. 735-762, e *Du Tage au Gange au XVIe siècle: une conjoncture millénariste à l'échelle eurasiatique*. «Annales, Histoire, Sciences Sociales» (2001), pp. 51-84; Zupanov, I. – «One civility, but multiple religions»: Jesuit mission among St. Thomas Christians in India (16th-17th centuries). «Journal of Early Modern History» (2006), p. 296.

Tomé se encontrava da parte do Evangelho, enquanto o corpo de S. Matias estaria enterrado da parte da Epístola. Mencionaram ainda a existência dum túmulo dum etíope que tinha servido S. Tomé⁴³.

A descoberta do presumível túmulo de S. Tomé pelos portugueses aconteceu, no entanto, apenas em 1523, graças a dois arménios que lhes serviram de guias. O túmulo era, aliás, objeto de grande devoção por parte da comunidade arménia. O dominicano Gaspar da Cruz, que visitou Meliapor em data desconhecida, referiu inclusive a existência de peregrinações da Arménia para Meliapor⁴⁴.

Além do corpo, cuja brancura foi, de imediato, interpretada como sinal inequívoco que se tratava do corpo do apóstolo, foram encontrados, junto ao mesmo, dois bocados da flecha ou da lança, objeto usado no martírio e na execução do apóstolo, bocados dum bordão que o mesmo usava em viagem, e ainda um vaso de terra⁴⁵, “abençoada com o sangue do apóstolo que sobre ela [a terra] tinha caído, quando foi martirizado”⁴⁶.

A historiografia portuguesa da expansão transmitiu, ademais, toda uma série de episódios taumatúrgicos relacionados com o túmulo. O uso de tomar terra do suposto túmulo, referido por Duarte Barbosa, perpetuou-se de geração para geração⁴⁷. Seguindo este hábito muito difundido entre os cristãos indianos, José e o seu irmão Matias carregaram consigo terra colhida do túmulo, como oferta preciosa para D. Manuel⁴⁸. Era ainda tradição que as mulheres grávidas fizessem barro com terra ou do túmulo ou do local do martírio, esfregando depois a barriga com este barro, para motivar partos felizes e rápidos. Também se procurava curar dores de cabeça e outro tipo de dores, colocando-se esta terra molhada sobre as áreas do corpo dolorosas⁴⁹.



Fig. 4: Relicário com bocado da lança com a qual terá sido morto S. Tomé. Catedral de S. Tomé, Meliapor/Chennai. (Fotografia da autora).

⁴³ “Carta que foi feita na Índia na casa de S. Tomé por Manuel Gomes em Julho de 1517”. In REGO, A. S. (ed.) – *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente*. Lisboa, 2ª edição, vol. I, p. 297.

⁴⁴ Cruz, G. – *Tratado das coisas da China: 1569-1570*. Lisboa, 1997, p. 250.

⁴⁵ Barros – *Ásia*. Ed. cit., 3ª Década, p. 342.

⁴⁶ “Carta de Afonso Pacheco SJ ao Geral Everardo Mercuriano, Goa, Novembro de 1577”. In *Documenta Indica*. Ed. cit., 1967, vol. X, p. 977.

⁴⁷ *Livro do que viu e ouviu no Oriente Duarte Barbosa*. Ed. cit., p. 131.

⁴⁸ Thomaz – *A Carta que mandaram os Padres da Índia, Da China e da Magna China*. Art. cit., pp. 131-132.

⁴⁹ Trindade – *Conquista Espiritual do Oriente*. Ed. cit., vol. III, 1967, pp. 422-423

Um presumível osso do braço do apóstolo S. Tomé constitui uma das mais importantes relíquias ligadas a esta figura. A veneração ainda hoje prestada a esta relíquia provem do assim chamado milagre do braço. No séc. XVI, os cristãos locais contavam que, quando enterraram S. Tomé, o braço, com o qual teria tocado nas chagas de Cristo, ficou fora do túmulo, até forças inimigas do cristianismo o terem tentado cortar. Nessa altura, o braço escondeu-se dentro da terra. Nas versões de Duarte Barbosa e Paulo da Trindade, os inimigos eram chins, enquanto que para o missionário jesuíta Afonso Pacheco se tratou dum grande exército chefiado pelo rei mogol, inimigo feroz dos cristãos⁵⁰.

A lenda do pavão



Fig. 5: Gravura da obra de Athanasius Kircher, *Soc. Jesu China Monumentis, Qua Sacris quâ Profanis, Nec non variis Naturæ & Artis Spectaculis, Aliarumque rerum memorabilium Argumentis Illustrata, auspiciis Leopold Primi, Roman, Imper. semper Augusti, Mumificentissimi Mecænatis*, Amsterdam, 1667; (Fotografia da Wikipedia); https://en.wikipedia.org/wiki/Roman_Catholic_Diocese_of_Saint_Thomas_of_Mylapore Acesso em 7 de Outubro de 2017.

S. Tomé poderá ter sido o único mártir por acaso do cristianismo! Pois, numa das mais curiosas versões da lenda no Sul da Índia, um caçador teria morto o apóstolo, quando este se encontrava transfigurado em pavão. O carácter exótico desta lenda e a sua relação com a designação do local onde se encontra um presumível túmulo de S. Tomé terão, aliás, contribuído para que a mesma tivesse sido difundida à exaustão pela documentação portuguesa.

No relato de Duarte Barbosa, seguido por Lopes de Castanheda, S. Tomé, transfigurado em pavão, foi atingido por uma flecha dum caçador. Quando atingido, voltou à sua natureza humana, caindo junto ao caçador. Ao levantar-

⁵⁰ *Livro do que viu e ouviu no Oriente Duarte Barbosa*. Ed. cit., p. 131; Trindade – *Conquista Espiritual do Oriente*. Ed. cit., vol. II, p. 290; e “Carta de Afonso Pacheco SJ ao Geral Everardo Mercuriano, Goa, Novembro de 1577”. In *Documenta Indica*. Ed. cit., vol. X, p. 981.

se, S. Tomé deixara duas pegadas na pedra. Esta foi posteriormente colocada junto ao corpo em Meliapor⁵¹.

A mesma lenda foi incluída na inquirição de 1517 e na inquirição de 1530. Esta segunda inquirição apresenta uma versão mais rica, pois habitantes locais teriam contado aos autores que compilaram a mesma inquirição que o apóstolo tinha, por hábito, transfigurar-se, não só em pavão, como também em cervo ou em anjo⁵². Na sua obra maior, *Oriente Conquistado a Jesus Cristo*, escrita entre 1695-1705, o cronista jesuíta Francisco de Sousa aumentou igualmente o carácter sobrenatural desta lenda, usando a comparação da alma de S. Tomé a voar para o céu em figura de pavão com as almas de Santa Eulália e Santa Escolástica, em forma de pomba⁵³.

João de Lucena fez corresponder Meliapor à antiga Calamina, que significa pavão, pois “entre as aves esta é a mais famosa, assim vencia aquela cidade todas as do Oriente em prosperidade e formosura”⁵⁴. Mailapur, em tâmil Maylapur, corresponde ao sânscrito Mayrapura, isto é, a cidade do pavão. Segundo a tradição local, Mailapur provém do nome da deusa protetora do local Mayrvalli, divindade do panteão vixnuita. Esta tradição, mencionada por três textos, respetivamente dois textos compilados em síriaco e um em português por cristãos do Malabar, é particularmente interessante, dado incluir elementos mitológicos do Budismo, do Shivaismo e do Hinduísmo⁵⁵.

O Deus Subrahmanyam, filho de Shiva, monta um pavão. Curiosamente, no séc. XVII, foi encontrada uma estátua de Shiva a cavalgar o pavão a cerca de 200 m da gruta. Uma das reencarnações de Parvati, mulher de Shiva, é exatamente como pavão. Uma lenda budista do Cachemira, no Norte da Índia, pode ser igualmente relacionada com esta lenda cristã. Em 640, um peregrino budista no Cachemira ouviu a história que Buda se tinha transfigurado em um pavão e tinha escavado uma fonte com o bico numa rocha. Desta fonte começou a jorrar água que tinha propriedades curativas⁵⁶.

Pensamos ainda que esta lenda com a menção da fonte com água detendo propriedades curativas pode ser aproximada à lenda do martírio de S. Tomé, como transmitida por João de Barros e Gaspar Correia. Lê-se no relato do primeiro que S. Tomé foi, a mando de brâmanes, primeiro apedrejado. Quando

⁵¹ *Livro do que viu e ouviu no Oriente Duarte Barbosa*. Ed. cit., pp. 130-131; e CASTANHEDA – *História do descobrimento e conquista da Índia pelos portugueses*. Ed. cit., vol. 1, p. 129.

⁵² “Texto da inquirição de 1530”. In COSTA – *Gaspar Correia e a lenda de S. Tomás Apóstolo*. Ob. cit., p. 143.

⁵³ Sousa, F. – *Oriente Conquistado a Jesus pelos padres da Companhia de Jesus da Província de Goa*. Porto, 1978, p. 232.

⁵⁴ Lucena, J. – *História da Vida do Padre Francisco Xavier*. Ob. cit., vol. I, p. 163.

⁵⁵ Thomaz – *A Lenda de S. Tomé Apóstolo*. Art. cit., p. 15.

⁵⁶ BEAL, S. – *Si-uy-ki. Buddhist Records of the Western World*. Londres, 1884, vol. I, p. 126.

se encontrava moribundo, foi trespassado por lanças junto a uma fonte⁵⁷. Gaspar Correia mencionou uma pequena gruta situada entre a Santa Casa e o monte, onde a pedra tinha sido encontrada. O apóstolo tinha, por hábito, recolher-se nesta gruta onde, ao bater com o seu bastão, fez surgir água, de modo milagroso⁵⁸.

A predestinação (as profecias da água do mar e da cruz) e a sua ligação com a tese da decadência

Os autores portugueses usaram as tradições europeias que podiam ser relacionadas com as tradições indianas acerca de S. Tomé, na medida em que pareciam corresponder à dimensão religiosa do projeto imperial português na Ásia. É neste contexto de estabelecimento de concordâncias entre as tradições europeias e indianas que se insere a predestinação.

Tema omnipresente na gesta das descobertas portuguesas, a predestinação também marca a lenda hagiográfica relativa ao apóstolo S. Tomé. Por outras palavras, os portugueses foram céleres em aproveitar tradições locais suscetíveis de serem modificadas, de modo a serem também eles protagonistas das mesmas narrativas. Era o caso das lendas referindo pessoas brancas, facilmente identificadas com portugueses. Por exemplo, uma lenda dizia que no Malabar um antigo canayate (bruxo) tinha dito que toda a Índia seria assenhoreada por um rei de muito longe, chefiando gente branca⁵⁹.

A literatura portuguesa divulgou ainda um relato atribuído às fontes locais, segundo o qual pessoas brancas chegariam a este local no momento em que o mar atingisse uma casa construída pelo apóstolo na praia, como se lê nas seguintes palavras atribuídas em 1517 pelo português Diogo Fernandes aos cristãos locais:

Agora se cumpre, segundo parece, uma profecia de que falavam os nossos antepassados; que viria um tempo em que chegariam pessoas brancas e vestidas, que dariam alimento e vestidos aos negros; e que quando o mar chegasse à casa do Apóstolo, então seria o fim do mundo⁶⁰.

Esta profecia da chegada das águas, que apregoava que homens de tez branca e vestidos, os portugueses, viriam salvar os cristãos locais, quando as águas do mar chegassem à cruz em Meliapor, acentua o carácter de predestinação deste

⁵⁷ Barros – *Ásia*. Ed. cit., 3ª Década, p. 342.

⁵⁸ CORREIA – *Lendas da Índia*. Ed. cit., vol. III, pp. 421-423.

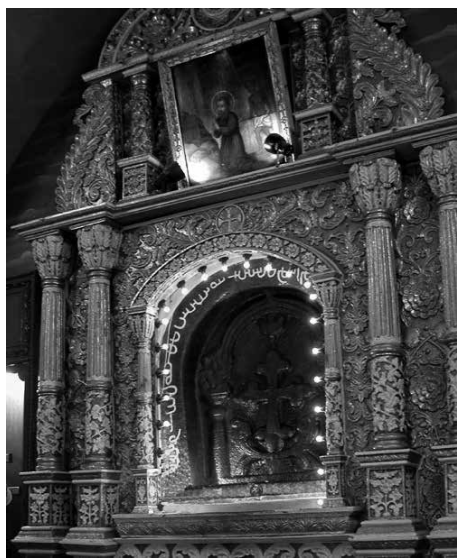
⁵⁹ CORREIA – *Lendas da Índia*. Ed. cit., vol. I, p. 69.

⁶⁰ Citação de Diogo Fernandes in Schurhammer, G. – *Francisco Javier: su vida y su tiempo*. Bilbao, 1992, vol. II, p. 743.

encontro entre cristãos do Ocidente e Oriente propagado pelos portugueses de Quinhentos e Seiscentos⁶¹.

Em 1546, quando os portugueses procediam à reparação da igreja no presumível local do martírio do apóstolo [todas as lendas locais parecem concordar na versão que o apóstolo foi morto num local chamado Chinnamalay ou Monte Pequeno, tendo o seu corpo sido depois trasladado para o local do seu enterramento em Meliapor], foi encontrada uma pedra grande com uma cruz, aos olhos dos portugueses semelhante à cruz de Ordem de Avis. A cruz seria encimada por uma pomba do Espírito Santo e apresentava manchas, descritas como gotas de sangue fresco e com uma inscrição que referia o martírio do apóstolo. De imediato, os portugueses consideraram que se tratava da pedra, perante a qual o santo se encontrava em oração, quando padeceu martírio⁶².

Fig. 6: Retábulo com a pedra milagrosa, Igreja de S. Tomé em Sinnamalay (Monte Pequeno), Meliapor/ Chennai.
(Fotografia da autora).



Durante a festa da Apresentação, oito dias antes do Natal, esta pedra com a cruz foi colocada em modo de retábulo⁶³. Iniciou-se, então, um fenómeno taumatúrgico que se terá repetido anualmente durante a mesma festa, até 1695. Durante a celebração solene da mesma festa, a pedra branca ou parda, conforme os relatos, mudaria em várias cores e lançaria muito suor, ficando algumas vezes em sangue vivo. Inicialmente, até 1563, este milagre era sinal de felicidade, depois de trabalhos

⁶¹ OSSWALD, C. – *A Coroa Portuguesa e o Culto de S. Tomé Apóstolo*. In SILVA, C. G. (ed.) – *História do Sagrado e do Profano*. Lisboa, 2008, p. 82.

⁶² Barros – *Ásia*. Ed. cit., 1ª Década, p. 343; “Carta de Belchior Nunes SJ a Leão Henriques SJ, Ceilão, 20 de Janeiro de 1567”. In *Documenta Indica*. Ed. cit., vol VII, p. 195; e SANTOS, J. – *Etiópia Oriental (1609)*. Lisboa, 1990, vol. I, p. 199.

⁶³ “Carta de Francisco de Pina SJ ao Geral Diego Lainez, S. Tomé (de Meliapor), 11 de Dezembro de 1563”. In *Documenta Indica*. Ed. cit., vol. VI, pp. 91-92.

ou maiores infortúnios para os portugueses⁶⁴. Por exemplo, em 1690, este fenómeno foi seguido da perda de Mombaça para tropas árabes⁶⁵. Destaque-se ainda que as duas principais profecias supra – a profecia das águas e a profecia das modificações da pedra – foram mencionadas na principal obra de apologética do Império Português, como “Jus Império”, devida à pena de Serafim de Freitas e cuja primeira edição foi publicada em Valhadolid em 1625⁶⁶.

Um dos aspetos porventura mais arditos da campanha propagandística, justificando a presença portuguesa, foi a teoria da decadência da herança de S. Tomé e, por conseguinte, da necessidade de restabelecer a mesma. Um relato do jesuíta Francisco Dionísio de 1578 constitui um dos mais antigos documentos escritos europeus que consideram a perda de memória, a dispersão geográfica razões para os “erros teológicos e culturais” da cristandade de S. Tomé no Sul. Mais precisamente, “tal memória” limitava-se a igrejas decoradas apenas com cruzeiros e ao hábito destes cristãos darem nomes de santos católicos aos filhos.

Dionísio destacou ainda que vestígios sagrados do apóstolo se encontravam em forma de relíquias e impressos na paisagem, mas apenas superficialmente presentes na consciência humana. Considerava ainda que a doutrina dos seus contemporâneos descendentes dos locais convertidos por S. Tomé, em especial, nas serras remotas dos Gates Ocidentais se encontrava corrompida pelo facto destes viverem há muitos séculos dispersos entre comunidades de hindus⁶⁷.

Conclusões

A missão e a morte de S. Tomé, apóstolo no Sul da Índia, que, pelo menos, em grande parte se encontra eivada de traços lendários, é um episódio da História do Cristianismo com um grande sucesso no imaginário da Europa medieval.

Após um certo hiato nos contactos entre a Europa e a Ásia em finais da Idade Média também no que se refere à circulação de informação sobre este culto, os sucessores leigos e religiosos de Vasco da Gama na Índia, sob o comando da coroa, tornaram-se nos principais agentes da difusão da tese da missão e da morte do apóstolo Tomé no Sul da Índia, com o recurso a uma ampla documentação, como cartas, relatos das inquirições e das escavações e ainda a cronística imperial. Destacaram-se neste processo os jesuítas, linguistas exímios e com maior difusão geográfica, o que lhes facilitou o contacto direto com as

⁶⁴ SOUSA – *Oriente Conquistado*. Ed. cit., p. 236.

⁶⁵ MUNDADAN, M. – *The arrival of the Portuguese in India and the Thomas Christians*. Bangalore, 1967, p. 59.

⁶⁶ FREITAS, S. – *Do justo Império asiático dos portugueses*. Lisboa, 1959, vol. I, pp. 381-382.

⁶⁷ DIONÍSIO, F. – “Informação da Cristandade de S. Tomé, que está no Reino do Malavar, reino da Índia Oriental”, 4 de Janeiro de 1578”. In *Documenta Indica*. Ed. cit., 1970, vol. XI, pp. 134-136.

fontes escritas e tradições orais, incluindo nas zonas mais recônditas.

O “túmulo indiano” de S. Tomé, qual resposta ao túmulo “espanhol” de Santiago ou ainda parte da Reconquista manuelina, foi compreensivelmente o cerne da hagiografia portuguesa de S. Tomé e a Índia do Sul. Perpetuaram-se eventos taumatúrgicos anteriores, como acontecia com os poderes curativos atribuídos à terra do túmulo, e transmitiram-se episódios claramente lendários, como era o caso da muito curiosa lenda do pavão ou a lenda do braço. Para concluir, os portugueses usaram as profecias da água e da modificação da cruz, com a referência dos homens de tez branca facilmente identificáveis com os próprios portugueses, em relação com a necessidade de recomporem a veracidade da fé. Com isto conceberam uma estratégia da predestinação, justificação para a sua presença em terras da Índia.

Artigo recebido em 21/05/2017.

Artigo aceite para publicação em 12/09/2017.

O TEMPO ETERNO DO CONVENTO DA ESPERANÇA DE VILA VIÇOSA NAS MEMÓRIAS DE SOROR ANTÓNIA BAPTISTA

CARLA AVELINO

ISCAP

carlavelino.pt@gmail.com

RESUMO: O *Livro da Fundação do Convento da Esperança de Vila Viçosa* serve um propósito memorialístico e identitário que respeita a comunidade religiosa do Convento da Esperança de Vila Viçosa.

O manuscrito da autoria de Soror Antónia Baptista permite constatar o cruzamento de uma escrita feminina individual com uma escrita feminina coletiva, embora cada uma delas assuma vetores de diferenciada responsabilidade. De alguma forma, todas as religiosas do convento são chamadas a participar na construção de um registo histórico que fará perdurar a identidade do mosteiro. No entanto, apesar deste contributo coletivo que testemunha o inteiro sentido de comunidade, a perceção do vigor do registo escrito na perpetuação das memórias coletivas, levam Soror Antónia Baptista a dar corpo ao texto, assumindo a autoria do relato de episódios essenciais para a preservação do património identitário do Convento da Esperança.

PALAVRAS-CHAVE: Historiografia; Escrita feminina; Crónica conventual; Espiritualidade; Memória; Identidade.

ABSTRACT: The *Livro da Fundação do Convento da Esperança de Vila Viçosa* serves a memorialistic and identity purpose that respects the religious community of the Convent of Esperança in Vila Viçosa.

The manuscript by Soror Antónia Baptista allows us to verify the crossing of an individual feminine writing with a collective feminine writing, although each of them assumes vectors of different responsibility. Somehow, all the nuns of the convent are called to participate in the construction of a historical record that will make the monastery's identity endure. However, despite this collective contribution that testifies to the whole sense of community, the perception of the vigor of the written record in the perpetuation of the collective memories, lead Soror Antónia Baptista to give body to the text, assuming the authorship of the report of episodes essential for the preservation of the of the Convent of Esperança.

KEY-WORDS: Historiography; Feminine writing; Conventual chronicle; Spirituality; Memory; Identity.

*Graças a Deos que chegamos a um mosteiro onde se encontrão todas as suas memórias verdadeiras e livres de opiniões encontradas, que sempre deixão pouco satisfeito quem, com a maior vigilância, deseja o acerto na sua escrita. Esta felicidade devemos à venerável Madre Soror Antónia Baptista.*¹

O *Livro da Fundação do santo Convento de nossa Senhora da esperança de Villa viçosa e de algũas plantas que em elle se criarão pera o ceo dignas de memoria*², concluído em 1657, pelas mãos de Soror Antónia Baptista, freira clarissa professa no mesmo convento, permaneceu manuscrito³ até hoje, apesar das licenças aprovadas e autorizações concedidas.

Redigido por entre uma erudição desvelada nas frequentes referências históricas, políticas⁴, literárias e religiosas⁵, que perpassam através de um estilo claro e simples, o texto almeja uma intencionalidade didática, de doutrinação. O objetivo da autora é expresso desde logo nas primeiras páginas da obra, quando a mesma revela que se serve da sua “tosca pena” para proveito das freiras mais novas, recorrendo aos exemplos de vidas pretéritas, com vista à formação das consciências presentes. Isto é, a intenção moralizante do texto é notória neste legado memorialístico que Soror Antónia Baptista deixa às jovens religiosas, para que estas possam ter como modelos de virtude antigas monjas do convento que, tal como elas, ali se recolheram para melhor viverem o chamamento da santidade.

Ao eternizar as figuras que traz à memória, a autora perpetua simultaneamente a história do convento que serviu de cenário à passagem dessas vidas. Deste modo, percebemos a polaridade entre o todo da comunidade ao longo dos seus tempos e a individualidade da cronista, Soror Antónia Baptista, que no seu discurso deixa marcas sobre o modo como percecionou a comunidade

¹ BELÉM, Frei Jerónimo de – *Chronica sevaphica da santa provincia dos Algarves da Regular Observância do nosso seráfico Pe S. Francisco*(...), pelo padre Frei Jeronymo de Belem. Lisboa: na oficina de Ignacio Rodrigues, anno de MDCCL, p. 125.

² BAPTISTA, Soror Antónia BAPTISTA – *Livro da Fundação do santo Convento de nossa Senhora da esperança de Villa viçosa e de alg as plantas que em elle se criarão pera o ceo dignas de memorial/composto por Soror Antónia Baptista, indigna Religioza do ditto Convento dedicado a mag.de el Rei Dom João o 4º nosso Senhor e Padroeiro do mesmo Convento*, 1657. BN, cod.1234.

³ Importa clarificar que, embora a obra estivesse pronta para seguir para os prelos, tal facto não se verificou por razões que se desconhecem. Poder-se-ia conjecturar, a este propósito, se a morte do rei D. João IV, dedicatário da obra, ocorrida um ano antes da conclusão da mesma, não teria tido influência na interrupção do processo de impressão do texto ou dar voz a Frei Jerónimo de Belém que aponta a morte prematura da autora como justificativa dessa realidade (*Chronica Seráfica da santa Província dos Algarves* (...). Lisboa, MDCCLVIII, tomo IV, p. 125).

⁴ Por exemplo na referência à preocupação da conversão de Inglaterra, da sucessão em França, da Restauração da Independência Nacional, entre outros, “livro segundo” e “livro terseiro” do *Livro da Fundação*.

⁵ Soror Antónia faz alusão a vários textos, alguns de cariz devocional e espiritual, como vidas de santos, livros de orações, de meditação, exercícios espirituais, a Bíblia, textos escritos por irmãs suas, mas também faz referência aos clássicos gregos, nomeadamente a Ícaro, a Homero. BAPTISTA, Soror Antónia – *Livro da Fundação*. Ob. cit., “livro primeiro”, “Prologo”, fl. VI v.

monástica do mosteiro da Esperança.

A autora revela ter sentido necessidade, desde muito cedo, de “tirar à luz tantas maravilhas”, por não achar documentos que registassem as memórias dessas “maravilhas” cujos exemplos se pretendem ver replicados pelas mais novas. Por ver esse descuido no registo de memórias por parte das mais antigas, a autora confessa: “so eu como não sei imitá-las me sucede o que a quem vive sem luz que vendo-a repara mais em ela que quem sempre a goza”⁶. Forma engenhosa de criticar as companheiras ao mesmo tempo que as desculpa, invocando a sua incapacidade e pequenez de espírito, pois só pode ver a luz que emana das companheiras quem não tem a perfeição interior para dela gozar.

A autora assume a consciência da sua responsabilidade literária, escudando-se em várias fórmulas de modéstia, muito usuais entre religiosas, como “tão leal criada”, “indigna religiosa”, “desabrido talento”, a “tosca pena”, que se traduzem na confissão de alguma humildade oscilante entre a ousadia de escrever as virtudes das biografadas e o receio de não estar à altura dos atributos a celebrar: “não sei irmãs e senhoras minhas como hei tido ousadia pera emprêder esta obra (...) atrevendome atomar a mão a tão grandes talentos”⁷. A estas fragilidades, usualmente enunciadas pelas autoras da época, acresce a percepção das deficiências inerentes à laboriosa tarefa - “em esta obra vereis muitas faltas seguro”⁸ - que rapidamente transcendem, valorizando sobretudo a necessidade de tornar públicas as qualidades daqueles prodigiosos seres.

Contudo, Soror Antónia Baptista revela uma técnica de escrita apurada não só nos temas que trata mas também na forma como os apresenta, com marcas eivadas de feminilidade. Com facilidade consegue envolver o leitor, através do seu estilo simples, emotivo, crítico e condescendente, quando se serve dos diminutivos - “memoriasinha”, “bequinho”, “cabelinhos”, “freirinha” - ou quando interpela diretamente o leitor, para que este ajuíze por si mesmo sobre determinada situação - “julgue agora o leitor cõ que puresa veviria esta alma”⁹; ou pelo uso de expressivas metáforas em apologia das companheiras, como “coluna da religião” ou “tres tochas e tres pedras pressiosas”¹⁰.

É ainda no prólogo que Soror Antónia aponta uma outra finalidade para o seu texto: “servir de guia a voços primeiros annos o exemplo de tão heroicis vertudes”¹¹, isto é, servir de itinerário para noviças, o que revela, simultaneamente, o interesse substancial em valorizar a comunidade. Esse

⁶ BAPTISTA, Soror Antónia – *Livro da Fundação*. Ob. cit., “Prologo”, fl. VI v.

⁷ BAPTISTA, Soror Antónia – *Livro da Fundação*. Ob. cit., “Prologo”, fl. VII r.

⁸ BAPTISTA, Soror Antónia – *Livro da Fundação*. Ob. cit., “Prologo”, fl. VII r.

⁹ BAPTISTA, Soror Antónia – *Livro da Fundação*. Ob. cit., “livro segundo”, fl. 22 v.

¹⁰ BAPTISTA, Soror Antónia – *Livro da Fundação*. Ob. cit., “livro primeiro”, fl. 36 v.

¹¹ BAPTISTA, Soror Antónia – *Livro da Fundação*. Ob. cit., “Prologo”, fl. VII r.

interesse é tanto mais premente que a autora sente necessidade de nominalizar esses exemplos de virtude:

*E porque o aguardecimento de voças orações não falte, digo os nomes das que cõ estas piedosas obras mereçẽ zelos escritos em o çeo aque permita Deus guiarvos, fasendovos verdadeiras imitadoras suas*¹².

A legitimação destes relatos através da escrita faz perdurar a identidade destas mulheres. Há uma evidente intenção identitária ao serviço da memória, tal como a memória serve a identidade do convento, imortalizando o seu prestígio enquanto instituição pia.

Os atributos reconhecidos à religiosa pelos autores dos textos preambulares - “docta”, “conhecida”, “esclarecida” - e que se confirmam pelo domínio exímio de formas métricas ou quando a mesma cita os clássicos como Homero, Ulisses, Ícaro ou se serve de várias passagens latinas das Sagradas Escrituras ou nas plurais alusões a diversos autores e textos, contrastam com o modo como a autora se apresenta no prólogo, “uma mulher idiota e tão falta de policia”¹³. Mas este era o artifício fundamental para quem se queria aventurar na escrita, esse território durante muito tempo reservado aos homens: provar que se escrevia apenas pelo imperativo da necessidade.

Soror Antónia serve-se de dois géneros literários para alicerçar a sua obra, a crónica e a biografia devota. É no seu cruzamento que o texto encontra a sua estrutura medular. Pela análise do índice do documento (localizado no final da obra), facilmente se identifica o seu pendor historiográfico. Em simultâneo, constata-se um peso desigual no número de capítulos a pender para as biografias devotas. Não há, no entanto, nenhum título ou indício que sugira a diversidade de géneros literários com que surpreendentemente nos deparamos ao folhear o manuscrito.

O *Livro da Fundação* apresenta uma estrutura tripartida (significativa pela simbologia numérica), sendo cada um dos três livros totalmente independente no que respeita a estruturação formal e organização interna, ocupando a totalidade dos duzentos e setenta e oito fólhos de um códice em formato in 4º.

O primeiro livro (o mais curto) contém quinze capítulos dedicados à fundação do convento, às suas origens resultantes da junção de dois exíguos cenóbios que deram lugar, em 1555, à localização e instituição definitivas.

Tratou-se de uma instituição de fundação régia, erigida sob os auspícios da casa real de Bragança de onde emergem as figuras do rei D. João IV, dedicatário

¹² BAPTISTA, Soror Antónia – *Livro da Fundação*. Ob. cit., “Prologo”, fl. VII r.

¹³ BAPTISTA, Soror Antónia – *Livro da Fundação*. Ob. cit., “Prologo”, fl. VII r.

da obra (que acaba por falecer em 1656, um ano antes da conclusão da mesma), e da duquesa D. Isabel de Lencastre, sua principal fundadora e padroeira, cujos restos mortais jazem, por sua vontade expressa, no coro baixo do convento. A duquesa dotou o convento dos bens fundamentais para a constituição do seu património, que foi sendo fortalecido com posteriores doações e aquisições. Soror Antónia faz questão de relembrar e de enfatizar a eterna dívida de gratidão que a instituição tinha para com a duquesa:

Mas que pessoa tão real as trataçe cõ amor e lhanesa de mãe, não so cativava has que alcanarão estes favores mas has que lhes succedemos corre hubrigassão de nũca os perder da memoria, lêbrame de ouvir contar a hũa antiga (enão sã lagrimas)¹⁴.

Neste livro primeiro colhem-se ainda informações preciosas sobre a data de início da composição da obra (1652); o nome das primeiras fundadoras e abadessas (até 1657); os bens e relíquias que o mosteiro possuiu e as confrarias nele instauradas.

Nesta fase, a crónica reveste-se do seu estado puro, em que a narradora se anula (quase) sempre para cumprir os imperativos do rigor temporal, cronológico e histórico a que o tratamento destes dados obriga.

Soror Antónia articula os relatos biográficos com dados históricos (genealogias, obras de construção, acontecimentos políticos marcantes, etc.), sobretudo neste primeiro livro, quando retrata os anos de abadessado e principais diligências levadas a cabo por cada abadessa. Além de se socorrer de referências históricas atinentes à fundação do convento, aponta igualmente aspetos pessoais da vida de cada abadessa, que acabará por retomar no “livro segundo”. Todos estes elementos aduzem alguma novidade e correção ao conhecimento que até agora se detinha sobre vários elementos, nomeadamente: datas de profissão, investimentos artísticos de algumas abadessas no interior do seu convento, origem e percurso de objetos de arte, espaços privilegiados em termos de devoção e oração na igreja do mosteiro.

O segundo livro, o mais extenso, é constituído por quarenta e nove capítulos que relatam as vidas de vinte e uma religiosas que se recolheram no convento, cujos relatos incidem sobre vários tópicos que permitem sublinhar as virtudes das biografadas, como modelos de perfeição religiosa. Apresentam todos a mesma estrutura, começando pela filiação e motivos de entrada no convento ou a vocação das mesmas para a vida espiritual.

Os temas abordados em todos estes registos tratam do respeito pelos votos

¹⁴ BAPTISTA, Soror Antónia – *Livro da Fundação*. Ob. cit., “livro primeiro”, fl. 6 v.

professados (silêncio, humildade, obediência, pobreza); o cumprimento da *Regra*; as visões; os milagres; os rituais de oração comunitária e individual (oração vocal e oração mental); as práticas devocionais; a brandura de comportamento; a alimentação; as leituras; os ofícios.

A plêiade de religiosas insignes que passaram por este mosteiro perpetuou-lhe a fama de local de muita devoção.

A biografia mais extensa deste livro é dedicada a Soror Catarina do Salvador, cuja vida é tratada num documento que foi inserido pela autora no seu texto, redigido por mãos desconhecidas (embora se atribua a sua autoria a Matias de Eça¹⁵, um padre jesuíta). Soror Antónia não se coíbe de partilhar o seu texto com outros, pois inclui um alógrafo de autoria masculina, evidenciando, deste modo, que a importância do relato das memórias se sobrepõe aos brios da autoria individual.

Soror Antónia serve-se então de um texto redigido por outrem (prática contrária à de tantos religiosos que se apropriaram de textos de autoria feminina, para sobre eles construírem os seus¹⁶), no entanto, é à autora que cabe a última palavra deste traslado, encerrado com informações que a própria acrescenta. O remate final é seu, quando refere: “ao autor desta recopilação devia de faltar notícia do que se segue, que por ser dino de ficar em memória o escrevo”¹⁷.

A contemporaneidade de algumas das biografadas em relação ao tempo da autora (tal como sucede em tantos outros relatos do género) confere a estas narrativas um grau de autenticidade e atualidade que os antigos relatos da tradição oral não permitem. Revela-nos a autora:

*Escrevo não so pello que vi e exprimētei, mas o que cõtão e jurarão em hũa inquirissão de suas vertudes todas as que a conhecerão, particularmente as madres joanna baptista e isabel dos anjos que atratarão*¹⁸.

¹⁵ No *Livro da Fundação*, no início do traslado, percebe-se com extrema dificuldade, que há um nome do possível autor do texto e local de pertença. Contudo, é com a ajuda da ficha descritiva colocada no interior do *Livro da Fundação*, da responsabilidade do Bibliotecário da Biblioteca Nacional à época, que se constata que o nome inscrito é do padre Matias de Eça, seguido da informação “pregador e religioso do convento de...”, o Bibliotecário coloca *ilegível* na informação restante, por estar, lamentavelmente, em muito mau estado e, como tal, impossível de decifrar. Sabe-se a data de conclusão do exemplar utilizado por Soror Antónia, pela “Aprovação” assinada por D. Jorge Cabral, “em Lisboa nesta casa de S. Roque da Companhia de Jesus, a 2 de setembro de 1621” (fl. 107 r., *livro segundo*).

¹⁶ Isabel Morujão refere a este propósito: “A história dos conventos femininos deve muito aos testemunhos escritos das religiosas, que, muitas vezes, não chegaram até nós, por terem sido plasmados em obras de carácter mais vasto, redigidas por mão masculina que os usou como fonte testemunhal e depois não cuidou da sua preservação” (MORUJÃO, Isabel – *Por Trás da Grade; Poesia Conventual Feminina em Portugal (sécs. XVII-XVIII)*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2005, p. 125. Tese de Doutoramento).

¹⁷ BAPTISTA, Soror Antónia – *Livro da Fundação*. Ob. cit., “livro segundo”, fl. 106 v.

¹⁸ BAPTISTA, Soror Antónia – *Livro da Fundação*. Ob. cit., “livro terceiro”, fl. 1 r.

Ou ainda:

Estes dous milagres alem de os ouvirmos muitas das que são vivas a hũa antiga que os viu por seus olhos os conta hũa religiosa moderna que os ouviu relatar muitas veses a hũa sua avô¹⁹.

A autenticidade destas narrativas era preocupação permanente. Por diversas vezes, a autora refere que consultou documentos nos arquivos e registos disponíveis, para se fundamentar acerca de todos os assuntos sobre os quais discorre ao longo da sua obra, não só de passagens concernentes a factos históricos e do âmbito legal (servindo-se de documentação notarial), como também a acontecimentos ocorridos nas vidas de cada biografada. As fontes dos testemunhos do texto de Soror Antónia provêm então de registos orais, que a autora não se furta a identificar como tais, e de registos escritos considerados pela própria como mais válidos, pois são os que legitimam a escrita, os que podem ser comprovados, sempre que for necessário, como é disso exemplo a referência a testamentos: “so o que sabemos por seu testamento que cõ esta doassão se guarda em o archivo”²⁰.

A faceta de cronista de Soror Antónia permite-lhe evidenciar esses dotes aquando da descrição de outros acontecimentos históricos, alheios ao convento, comprovando a sua capacidade de versar sobre múltiplas matérias, que não exclusivamente as de cariz religioso ou confinadas à vivência intra muros.

Soror Antónia faz referência a questões de âmbito europeu, nomeadamente à situação de Inglaterra e da sua conversão, ou alude a acontecimentos concernentes à política nacional como a Batalha de Alcácer Quibir (1578) e consequente perda da independência nacional, em 1580, a subsequente Restauração da Independência Nacional, em 1640, e a episódios mais locais, como o roubo do Santíssimo Sacramento na cidade do Porto, em 1614²¹. Tudo é matéria narrável e testemunha o interesse da autora e da comunidade pelo

¹⁹ BAPTISTA, Soror Antónia – *Livro da Fundação*. Ob. cit., “livro primeiro”, fl. 30 r.

²⁰ BAPTISTA, Soror Antónia – *Livro da Fundação*. Ob. cit., “livro primeiro”, fl. 2 v.

²¹ Este acontecimento que suscitou grande indignação na população, aparece descrito no *Sermão do Santíssimo Sacramento*, proferido pelo Padre Francisco de Mendonça, do qual transcrevemos uma pequena parte: “Todos hoje nos juntamos nesta Igreja, não tanto para prègar, quanto para chorar a grande afronta, de uma desafortada injuria, o atroz sacrilegio, que o mez passado se cometeo neste Reyno contra a Real, & sacrossanta Magestade, & Divindade de Christo Jesu. Já ouvistes o caso; tornay-o a ouvir, porque monstro tão raro sempre parece novo. Na Sé do Porto em huma Capella, em que então estava o Santíssimo Sacramento, consagrou hum Sacerdote cincoenta, ou sessenta fórmulas em huma custodia, & a recolheo em o sacrario; foy o dia seguinte para dar o Santíssimo Sacramento ao povo, abre o sacrario , não acha a custodia.(...) Senhor, que he isto? por ventura sahistes-vos daquelle sacrario, & daquella Capella, & daquella Igreja (...)? Não posso crer isso de huma Cidade tão pia, & tão christãa, & tão Catholica, como he a Cidade do Porto”. Cf. MENDONÇA, Padre Francisco de – *Sermão do Santíssimo Sacramento*. Évora: na Officina de Francisco Simões, 1614.

mundo que as envolvia.

A humildade dos votos que professou leva Soror Antónia a enfatizar o seu papel de mera transmissora das informações que lhe chegam, desconhecendo, por vezes, o total alcance do seu significado: “que cousas tão spirituais que so paixão ètre Deus e a alma so ella (a alma) pode testemunhar”²².

Do terceiro livro constam dezoito capítulos que parecem obedecer ao propósito da redação desta obra: a evocação da perfeição religiosa da Madre Maria das Chagas. É um livro à parte, um livro perfeito destinado a uma religiosa exemplar - a joia da coroa.

Torna-se evidente, por parte da autora, a intenção de destacar esta monja das vinte e uma anteriormente abordadas, ao dedicar-lhe tratamento individualizado num último livro - local retoricamente privilegiado (o que fica na memória do leitor), dando dimensão de relevo à sua heroicidade, no seu modelo de santidade.

Este livro terceiro começa com um argumento, seguido da invocação à Virgem, ao longo de onze estrofes em verso, redigidas em castelhano, revelando uma certa estrutura rogatória própria das epopeias.

Todo o texto é redigido no sentido de fomentar uma causa de santificação, intenção que se vê reforçada com a transcrição do parecer do Padre Frei Lourenço de Portel, datado de 1631 (ano da morte da venerável madre), processo iniciado em resposta a uma exigência do rei D. João IV.

Ao propor um modelo de santa, Soror Antónia Baptista perpetua com grande prestígio a memória do seu convento, cuja fama de instituição pia se espalhará graças às flores que embelezavam aquele vergel, contribuindo assim para “a edificação e consolidação de uma comunidade humana, que, sendo formada por pecadores, conscientes da sua fragilidade, era também um lugar de santificação”²³.

Ao parecer, de certa forma, cruzar o conceito de santidade com o de heroicidade, Soror Antónia Baptista demonstra uma noção de História muito curiosa. Acontece, por vezes, que o papel de cronista (implicando uma distanciação dos acontecimentos) assumido pela autora, é suplantado pelo papel da religiosa, da amiga, da confidente, tornando inviável a objetividade da narrativa, nos momentos em que “vem a primeiro plano a emoção pessoal de quem é não apenas testemunha, mas também participante dos factos e pode transpor para o texto as reações mais imediatas que lhe foi dado viver”²⁴. Neste contexto, verificamos que a escrita serve, alternadamente, tanto para “desafogar

²² BAPTISTA, Soror Antónia – *Livro da Fundação*. Ob. cit., “livro terseiro”, fl. 20 r.

²³ NASCIMENTO, Aires A. (tradução, estudo introdutório, notas e comentário) – *Hagiografia de Santa Cruz de Coimbra, Vida de D. Telo, Vida de D. Teotónio, Vida de S. Martinho de Soure*. Lisboa: Ed. Colibri, 1998, p. 16

²⁴ NASCIMENTO, Aires A. (tradução, estudo introdutório, notas e comentário) – *Hagiografia de Santa Cruz de Coimbra*. Ed. cit., p. 11.

uma saudade como para propor um modelo de edificação”²⁵, como acontece nos vários momentos de exposição da vida de Soror Maria das Chagas: “foi tão grande a desconsolassão destas filhas quando nos vimos orfas della”²⁶.

Estas marcas de subjetividade permitem ao leitor o acesso ao pensamento da autora, embora o escopo que estes textos pretendem atingir seja, sobretudo, “responder a um dever de memória perante os vindouros, mesmo para esse autor anónimo que chama a primeiro plano a recordação pessoal, pois vê na constituição da memória um modo de legitimar o que lhe é pedido pelo afecto”²⁷.

Mas o que individualiza esta crónica entre algumas outras que se conhecem é o discurso de Soror Antónia, que, visando construir a identidade comunitária, constrói, simultaneamente, uma identidade individual e individuada, com opinião própria, juízos sobre a história e sobre o seu mosteiro, sobre os erros de historiadores, tecendo críticas e dando opiniões.

Apesar do “desabrido talento”, a autora não coarta o seu espírito crítico. Deliberadamente intercala no seu discurso desabafos ou complementos de informação, evidenciando que só uma formação sólida permite um olhar crítico sobre algumas questões não conformes.

Frei Luís dos Anjos é referido e corrigido várias vezes pela autora por não ter tratado capazmente as vidas de algumas das religiosas do Convento da Esperança, ou por falta de informação ou por falta de precisão no tratamento das informações de que dispunha, ao redigir o seu Jardim de Portugal:

*E posto que quasi em estes nossos tempos viveo hũa dissipula sua que contava muitas maravilhas suas foi a negligensia tanta que nenhũa deixou escrita e assim so direi o que lèbra por que ate ã jardim de portugal se acha cõ mil erros o que della se conta, ao autor deste livro se mãdou hũa relassão desta e outras muitas religiosas, aquellas de que escreveo foi cõ os mesmos erros que irei aclarado ã o que dellas escrever*²⁸.

Atitude notória de quem se sente habilitada para corrigir a historiografia masculina.

Contudo, nem só a autoria masculina é alvo da “correção” de Soror Antónia. A autora tece acusações contundentes a abadessas e antecessoras do convento,

²⁵ NASCIMENTO, Aires A. (tradução, estudo introdutório, notas e comentário) – *Hagiografia de Santa Cruz de Coimbra*. Ed. cit., p. 12.

²⁶ BAPTISTA, Soror Antónia – *Livro da Fundação*. Ob. cit., “livro terseiro”, fl. 66 r.

²⁷ NASCIMENTO, Aires A. (tradução, estudo introdutório, notas e comentário) – *Hagiografia de Santa Cruz de Coimbra*. Ed. cit., p. 13.

²⁸ BAPTISTA, Soror Antónia – *Livro da Fundação*. Ob. cit., “livro segundo”, fl. 1r.

por serem “descudadas” e não terem registado por escrito alguns dos factos que a autora revela e lamenta não poder comprovar, por terem proveniência nos duvidosos relatos orais e que obstam à consolidação credível de um património identitário e, conseqüentemente, à perpetuação das memórias coletivas:

Não fica este convento livre de culpa do pouco que de esta grande serva de Deos se sabe, e cõ grande magoa minha so escrevirei, por não aver ã tantos annos hũa religiosa que tratasse de deixar memoria de tantas maravilhas, e assim consumiu o tempo a mor parte dellas²⁹.

Também alguns prelados são alvo da “pena afiada” de Soror Antónia quando aponta a “grande culpa em os perlados que a molheres simplex não dão padres spirituais que emcaminhẽ suas consiensias”³⁰. Através da voz da Madre Maria das Chagas, a autora critica duramente alguns padres incapazes de cumprir as suas obrigações no encaminhamento das “pobres ovelhinhas” no caminho da salvação:

Emtão toda influida ã charidade batia no juelho, aceso o rosto como hũas brasas e desia, opeccadora de mim, as pobres ovelhinhas, que custaram o sangue de Christo Senhor Nosso faltarl-he a doctrina christã e pastor que as apaçente que a maior parte se perde por ignoransia. Bõ irẽsse ao inferno por serem governadas por taes perlados como hão de guardar a lei de Deos se lha não sabẽ ensinar³¹.

Presente-se alguma sobrançeria ou arrogância nas críticas que dirige aos seus alvos, atitude pouco comum a quem professa votos de obediência e humildade, que neste caso funcionam como um véu pontualmente rasgado por alguma acutilância. Talvez se possa daqui inferir alguma tensão que sobressaía dentro do mosteiro que, enquanto instituição tradicional, não procurava evidenciar as suas religiosas pela sua cultura.

Embora este texto pareça ter partido da iniciativa isolada de Soror Antónia, constata-se que esta longa crónica foi caucionada e legitimada pela comunidade religiosa que a ouviu ler, por determinação da abadessa, antes que se ultimasse para o prelo³². Houve, portanto, uma recolha interativa de memórias entre as

²⁹ BAPTISTA, Soror Antónia – *Livro da Fundação*. Ob. cit., “livro segundo”, fl. 12 v.

³⁰ BAPTISTA, Soror Antónia – *Livro da Fundação*. Ob. cit., “livro terço”, fl. 24 r.

³¹ BAPTISTA, Soror Antónia – *Livro da Fundação*. Ob. cit., “livro terço”, fl. 43

³² Acontece, algumas vezes, certas religiosas pedirem a Soror Antónia que incluía no seu texto alguns factos ocorridos, como o milagre vivido por uma parturiente por intermédio da imagem de Nossa Senhora da Esperança: “ãbas me pedirão fisses memoria destes dous milagres” (BAPTISTA, Soror Antónia – *Livro da Fundação*. Ob.

religiosas do Mosteiro da Esperança, que participaram assim ativamente na construção do património identitário que este livro representa. Facto que se exemplifica na seguinte passagem, ocorrida no ano de 1653:

E custume ã este convento ã o descurço do anno lersse ã o reffectorio as vidas dos santos ã os dias que a igreja resa delles mãdou a madre abbadessa paraçe esta lissão e se lesse nelle este livro has religiosas antes de se tirar do borrão para que ãmãdacẽ qual quer erro que lhe achassẽ como pessoas que mais pudião testemunhar da verdade³³.

Parece haver uma imposição da vontade da abadessa de uma verificação e legitimação da comunidade sobre uma realidade que lhes respeita. Como se para além das licenças concedidas pelos censores, as religiosas e abadessa quisessem dar o seu *imprimatur* ou declarar *nihil obstat*.

Assim se deprende que a consciência da força do registo escrito na perpetuação de memórias coletivas e construtoras de identidade levou Soror Antónia Baptista a assumir a autoria da escrita de episódios fundamentais para a consolidação do património identitário do Convento da Esperança de Vila Viçosa. Mas se a redação final e o estilo dominante são de Soror Antónia, o resultado deve ser visto sempre como uma memória coletiva, no sentido em que toda a comunidade nela foi chamada a colaborar com as suas memórias e achegas. Para que, numa comunidade que, por natureza é plural, sejam o individual e o coletivo os alicerces da reconstituição do passado no presente, para memória futura. Nesse esforço empenhado, o tempo se foi “da lei da morte libertando”.

Artigo recebido em 16/05/2017.

Artigo aceite para publicação em 30/09/2017.

cit., “livro primeiro”, fl. 30 r.).

³³ BAPTISTA, Soror Antónia – *Livro da Fundação*. Ob. cit., “livro segundo”, fl. 19 r.

VARIA

A RETÓRICA DA CITAÇÃO NA *IMAGEM DA VIDA CRISTÃ*, DE FREI HEITOR PINTO

LUÍS FARDILHA

CITCEM – FACULDADE DE LETRAS DA UNIVERSIDADE DO PORTO

lfardilha@iol.pt

RESUMO: Frei Heitor Pinto elaborou e fez publicar a sua *Imagem da vida cristã* quando o controlo da leitura e a censura sobre as obras impressas se acentuavam, na sequência das decisões tomadas pelo Concílio de Trento. Em 1559, quatro anos antes da edição *princeps* da Primeira Parte, o bispo de Coimbra D. João Soares fizera imprimir o *Index auctororum et librorum* do Papa Paulo IV, um claro sinal de endurecimento contra leituras e autores considerados susceptíveis de corromper a sã ortodoxia católica. Neste contexto, as palavras em que o autor renuncia a qualquer originalidade no seu texto poderão facilmente ser entendidas tanto como uma afirmação de fidelidade à doutrina “aprovada” da Sagrada Escritura e dos “excelentes autores” que cita, quanto como uma prevenção contra eventuais acusações de desvios forçosamente condenáveis. No entanto, se enquadrarmos o uso recorrente à citação – praticada nas suas mais diversas formas – nas raízes mais profundas da espiritualidade que a obra reflecte, torna-se possível defender que a opção pelo discurso de outros feita pelo frade jerónimo não é mais do que uma representação retórica do rebaixamento individual imposto pelo ideal de humildade radical que persegue. Esta será, assim, a função retórica que a citação quase obsessiva desempenha numa obra em que o *contemptus mundi* constitui um elemento nuclear do ideal de vida cristã que o autor propõe.

PALAVRAS-CHAVE: Frei Heitor Pinto; Retórica; *Contemptus mundi*.

ABSTRACT: Friar Heitor Pinto elaborated and had published his *Imagem da vida cristã* when the control of the reading and the censorship on the printed works were accentuated, following the decisions taken by the Council of Trent. In 1559, four years before the first edition of the First Part, the Bishop of Coimbra D. João Soares ordered the printing of the *Index auctororum et librorum* by Pope Paul IV, a clear sign of hardening against readings and authors considered appealing to corrupt the sound Catholic orthodoxy. In this context, the words in which the author renounces any originality in his text can easily be understood as both an affirmation of fidelity to the “approved” doctrine of Sacred Scripture and the “excellent authors” he quotes, as well as a prevention against possible charges of forcible recklessness. However, if we frame the recurrent use of the quotation -

practiced in its most diverse forms - in the deeper roots of the spirituality that the work reflects, it becomes possible to argue that the option for the discourse of others by the Jerome friar is no more than a rhetorical representation of the individual demotion imposed by the ideal of radical humility that persecutes. This will be the rhetorical function that the almost obsessive quotation plays in a work in which the *contemptus mundi* is a core element of the ideal of Christian life that the author proposes.

KEYWORDS: Friar Heitor Pinto; Rhetoric; *Contemptus mundi*.

No prólogo dirigido ao senhor Dom Teodósio, então duque de Bragança, no qual lhe dedica a edição dos seis primeiros diálogos da sua *Imagem da vida cristã*, Frei Heitor Pinto justifica este acto nos termos seguintes:

A quem devo logo de oferecer minhas obras, que são trabalhos de estudos, e fruto da doce paz, senão a V. S. que é o favorecedor deles, e conservador dela? Tudo o que digo nesta obra vai corroborado com autoridades das divinas letras, e de mui aprovados e excelentes autores. Porque assim como quem quere plantar um novo jardim, busca garfos e enxertos de boas árvores, assim eu busquei autoridades de grandes e famosos autores, para plantar neste livro, diviso em diálogos à maneira de Platão¹.

A edição desta que haveria de se tornar, em 1572, apenas a primeira parte do célebre livro do frade jerónimo, o qual viria a beneficiar duma notável e hoje bem documentada fortuna editorial², saiu dos prelos coimbrões de João Barreira em 1563. A metáfora agrícola do jardim serve aqui ao autor, em primeiro lugar, para pôr em evidência a estrita ortodoxia da doutrina expendida na sua obra, visando afirmar uma fidelidade absoluta aos princípios e fundamentos do catolicismo. Esta declaração era particularmente importante em tempos que iam vendo apertar-se, de ano para ano, o controlo ideológico sobre os livros. Desde 1547, pelo menos, que o Cardeal D. Henrique, no exercício das suas funções de Inquisidor Geral português se esforçava por estabelecer limites sistemáticos à leitura dos livros considerados perigosos para a fé nomeadamente através da elaboração de róis cada vez mais extensos e minuciosos, nos quais eram incluídos

¹ *Imagem da vida cristã*, com prefácio e notas de CORREIA, M. Alves. Vol. I. Livraria Sá da Costa, 1940, p. 6.

² Veja-se FÁRIA, Francisco Leite de – *O maior êxito editorial no século XVI em Portugal: a Imagem da vida cristã, por Frei Heitor Pinto*. Separata da «Revista da Biblioteca Nacional», vol. 2, nº 2 (1987), pp. 83-110. Apesar de não ser exaustiva, esta investigação bibliográfica é suficientemente esclarecedora quanto à excepcional fortuna editorial obtida por esta obra.

os nomes dos autores proscritos e os títulos das obras proibidas³. Este esforço de controlo tinha-se acentuado de modo particular na década de cinquenta de Quinhentos, podendo assinalar-se, pelo que representa de rigorismo proibicionista, a publicação, em 1559, do *Index auctorum et librorum* do Papa Paulo IV, por iniciativa do bispo de Coimbra, D. João Soares⁴. Sendo embora certo que a sua aplicação ficou restrita à diocese coimbrã, a tentativa de aplicação do catálogo romano de Paulo IV na mesma diocese em que seria publicada a primeira edição da obra de Frei Heitor Pinto pode ser tomada como um sinal do clima que então se vivia, pelo menos em certos ambientes eclesiásticos. Pouco depois, agora já com o patrocínio do Inquisidor Geral, o cardeal Infante D. Henrique, saíria em Lisboa, precisamente no ano de 1561, o *Rol dos livros defesos nestes Reinos e Senhorios de Portugal*⁵. Este índice de iniciativa nacional viria a ser substituído pelo *Index librorum prohibitorum* organizado a partir das directivas emanadas do Concílio de Trento, o qual foi rapidamente publicado em Lisboa, logo em Outubro de 1564, tanto na versão latina como em tradução portuguesa⁶. Neste quadro especialmente melindroso, mesmo um exegeta bíblico já reconhecido como era Frei Heitor Pinto⁷, teria, certamente, algum pudor em assumir uma absoluta originalidade de pensamento. Evitando que a censura inquisitorial interviesse *a posteriori*, o autor renuncia declaradamente ao pensamento pessoal, remetendo-se por inteiro à «autoridade» incontestável das «divinas letras» e dos autores «aprovados e excelentes», isto é, que seriam tanto mais «excelentes», quanto mais tivessem sido «aprovados» superiormente.

Como o agricultor da sua metáfora não cria árvores novas para com elas fazer o novo pomar, também o autor da *Imagem da vida cristã*, identificando-se com ele, na elaboração desse «novo jardim» que são os seus diálogos, não faz mais do que «enxertar» os «garfos» de «boas árvores»: assim, a sua responsabilidade não vai além duma selecção rigorosa das espécies que, depois, adequadamente «planta» no seu texto. A imagem remete-nos, inevitavelmente, para o recurso à citação no texto de Heitor Pinto, um facto que tem sido recorrentemente

³ A documentação essencial sobre este tema poderá consultar-se no volume *Índices dos livros proibidos em Portugal no século XVI*, com apresentação, estudo introdutório e reprodução fac-similada dos Índices, por SÁ, Artur Moreira de. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1983.

⁴ O texto deste *Índice* encontra-se reproduzido no volume citado na nota anterior, a páginas 179-255.

⁵ Igualmente reproduzido no volume preparado pelo professor A. Moreira de Sá, nas páginas 259-351.

⁶ Estas edições poderão ser facilmente consultadas nas páginas 355-468 do volume referido nas notas precedentes.

⁷ Como é geralmente sabido, Frei Heitor Pinto tinha concorrido, em 1568, à cadeira de Sagrada Escritura na Universidade de Salamanca, tendo-se visto preterido devido à oposição de Gaspar Torres e Fr. Luís de León. Trazia, então, em mãos a obra que haveria de publicar nesse ano na mesma cidade espanhola com os comentários exegeticos *In Ezechielem Prophetam* e, antes deste episódio, já tinha publicado em Lyon os seus *In Isaiam Propheta Commentaria*. A competência do frade jerónimo haveria de ser reconhecida em 1576, ano em que foi criada uma cadeira de Escritura em Coimbra, especificamente para ele.

notado, ainda que por vezes esteja diluído no espanto que sempre provoca a sua erudição “apavorante”⁸.

Como salientam os teóricos que se debruçaram sobre os processos de citação⁹, esta pressupõe sempre a transposição dum discurso noutro, ou, em termos mais precisos, o enunciado produzido por um primeiro acto de enunciação é retomado e renunciado¹⁰. A citação constituirá, assim, um enunciado com dupla enunciação, mas também com um duplo sujeito de enunciação: o sujeito que no texto se assume como o enunciator remete para uma enunciação passada, contida no texto agora citado, e que, por este acto, é reassumida e renunciada. A citação é, assim, a actualização, por um acto narrativo, duma acção verbal realizada no passado, o que pressupõe, necessariamente, o acesso prévio a um texto primitivo, que se assume como a fonte onde se toma o discurso agora retomado.

A problemática da citação envolve, deste modo, todo o universo de questões relacionadas com os livros e as leituras¹¹, temas que mereceram, naturalmente, a atenção de Frei Heitor Pinto. De facto, só um grande e esforçado leitor, mesmo que recorrendo a antologias e “cornucópias” disponíveis, como as colecções de lugares selectos organizadas por Ravisius Textor¹², poderia dispor dum tão numeroso e variado manancial de fontes para citação. De resto, ainda no excerto do «prólogo» que temos estado a explorar podemos encontrar um eco desta entrega ao esforço da leitura, nomeadamente na referência que se faz aos

⁸ Vejam-se os comentários de RAMOS, Feliciano – *As tendências mentais de Fr. Heitor Pinto*. In *Meditações Históricas*. Porto: Machado & Ribeiro, 1940, pp. 27-28 – e DIAS, J. S. da Silva – *A política cultural na época de D. João III*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1969, p. 879.

⁹ Entre outros, vejam-se os estudos de TODOROV, Tzvetan (*Problèmes de l'énonciation*) e BENVENISTE, Émile (*L'appareil formel de l'énonciation*), incluídos no nº 17 da revista «Langages». Paris: Didier/Larousse, Março de 1970, pp. 3-18.

¹⁰ A complexidade do acto citativo, enquanto fenómeno de linguagem, é justamente posto em evidência por Antoine Compagnon, no momento de ensaiar uma definição: «Une «bonne» définition de la citation, c'est-à-dire une base acceptable, provisoire de travail, sera: *un énoncé répété et une énonciation répétante; il ne faut jamais cesser de l'envisager dans cette ambivalence, la collusion, la confusion en elle del'actif et du passif*» (*La seconde main ou le travail de la citation*. Paris: Éditions du Seuil, 1979, p. 56).

¹¹ Antoine COMPAGNON põs em evidência esta relação intrínseca que, no processo da citação, une e confunde os actos de escrita e de leitura, quando escreveu: «Écrire, car c'est toujours réécrire, ne diffère pas de citer. La citation, grâce à la confusion métonymique à laquelle elle préside, est lecture et écriture; elle conjoint l'acte de lecture et celui d'écriture. Lire ou écrire, c'est faire acte de citation» (Ob. cit., p. 34).

¹² Jean Tixier de RAVISI (c. 1480-1524). Refiram-se, por exemplo, as seguintes obras: *Cornucopiae Ioannis Rauisii Textoris epitome quae res quibus orbis locis abunde proueniant alphabetico ordine complectens*, – com múltiplas edições quinhentistas, entre as quais podemos apontar a de Lyon de 1541 (por Sébastien Gryphius) ou a de Veneza de 1567 (por Ioannes Gryphius); *De memorabilibus et claris mulieribus: aliquot diversorum scriptorum opera* – editado em Paris em 1521 (por Simon de Colines); ou, ainda, a *Officina vel Naturae historia per locos*, que terá sido editada pela primeira vez em Basileia, em 1503, mas de que podemos apontar a edição de Paris de 1532 (por Petrus Vidoveus) ou a de Veneza de 1541 (pelos herdeiros de Lucantonio Giunta), mais próximas do momento em que Frei Heitor Pinto redigia a Imagem.

diálogos da *Imagem da vida cristã* como o resultado dos «trabalhos de estudos e fruto da doce paz». Os livros e as leituras faziam parte da vida monástica a que se entregara desde a juventude¹³, levando-o a suspirar pela sua companhia quando obrigações impostas pela Ordem a que pertencia o obrigavam a separar-se deles. Pela voz duma das personagens do seu *Diálogo da Religião*, identificada simplesmente como «Um religioso», confessa o desgosto que lhe causa o afastamento da sua cela e do convívio com aqueles que considerava os seus amigos, os livros:

Foi tempo, em que vivi muito contente num repouso solitário, dado ao estudo das divinas letras, estando em Portugal, metido o mais do tempo na cela: mas, por meus pecados, vim a tantos trabalhos, que parece que desferiram sobre mim todas as velas: em tanto que mais descontente me faz a lembrança do contentamento que tive, que o descontentamento que tenho. [...]

Mas prazerá a Deus que cedo estes meus trabalhos terão fim, e irei gozar da suavidade do mosteiro e da doce quietação da cela, tornando em amizade com meus amigos antigos, quero dizer com os livros, que não sei como sou vivo sem eles¹⁴.

Percebe-se, nestas palavras, que os estudos e os textos, os estudos e os trabalhos que implicam, ocupam um lugar especialmente relevante no *otium claustrii*, tal como o concebe Frei Heitor Pinto, herdeiro tanto da tradição da cultura monástica de S. Bernardo e da *Devotio moderna*, quanto do ideal petrarquista de fecundo isolamento intelectual. Quase poderia dizer-se que o monge deseja regressar ao mosteiro por causa dos livros. Há, contudo, que evitar fazê-lo, uma vez que, para o monge português, os livros e as leituras não são a causa da tranquilidade de espírito que experimenta na cela, mas são, antes, um elemento dela, uma consequência dessa doce quietação que a vida monacal lhe proporciona. Por mais reconfortantes e necessárias que sejam, as letras só são verdadeiramente importantes se estiverem ordenadas para a aquisição da «verdadeira sabedoria», a qual se resume, para Heitor Pinto, no amor a Deus. Neste sentido escreve que, se devemos «estimar o saber», é apenas na exacta medida em que ele nos permita «saber amar». Esta ideia central do pensamento do Jerónimo, encontramos-la desenvolvida no *Diálogo dos Verdadeiros e Falsos*

¹³ Segundo Barbosa Machado, «professou no Real Convento de Santa Maria de Belém [...] a 8 de Abril de 1543, em as mãos do Provincial Fr. António do Trocifal», quando tinha 15 anos, se aceitarmos que nasceu em 1528, como avançam Joaquim de Carvalho ou Aubrey Bell.

¹⁴ PINTO, Fr. Heitor – *Imagem da vida cristã*. Ed.cit., I, pp. 84-86.

Bens, onde se afirma que «importa mais ter a vontade inflamada por divino amor, que o entendimento claro por ciência, porque a nossa perfeição não está tanto em saber, como em amar, não tanto no conhecimento, como na caridade»¹⁵. Assim, as letras devem ser orientadas para a contemplação, que é, evidentemente, a vocação própria do monge, mesmo que este pretenda ser também um humanista. Como todos os que se consagram à vida contemplativa, também o monge humanista não pode esquecer que a sua vocação específica é, antes de tudo o mais, viver «abrazado nas gloriosas chamas do alto amor de Deus»¹⁶.

É por este motivo que Frei Heitor Pinto dedica grande atenção a examinar, especialmente no *Diálogo da discreta ignorância*, a importância dos livros, das bibliotecas, das leituras, assinalando, em coerência com o que acabámos de dizer, que nem sempre a posse dum grande livraria é sinal dum grande letrado:

*Não vos enganeis com isso, disse o lionês, porque eu conheço muitos homens, que se honram de ter grandes estantes cheias de livros, a que não sabem os nomes, nem os leram nunca, nem sabem de que tratam: prezam-se muito de os possuir, e pouco de os entender. São como Tântalo, que dizem os poetas que, estando rodeado de água a não bebia e, metido dentro nela, morria de sede. Os livros são pasto dos olhos, as virtudes mantimento do espírito: eles armam as paredes, elas as almas. Queria antes virtudes que livros*¹⁷.

Apesar dum certo anti-intelectualismo que estas suas palavras reflectem, Frei Heitor Pinto não deixa de reconhecer o papel insubstituível dos livros e dos estudos na formação e aperfeiçoamento do Homem, porque, como escreve noutra lugar da *Imagem*, «vida sem ciências é tanque sem água», reiterando:

*A ciência é água, e não qualquer, mas medicinal. E assim lhe chama o Eclesiástico, quando diz, falando do justo: Dar-lhe-á Deus a beber a água da ciência saudável. Esta é a água, de que diz Isaías: Apodrecerão os peixes sem água, e morrerão de sede. Assim como a fortaleza que está cercada de funda cava, cheia de água corrente, é defensável: assim alma que está cercada de água da boa doutrina tem grande defesa. Mas, carecendo os homens desta água, facilmente se deixam vencer de qualquer erro*¹⁸.

¹⁵ PINTO, Fr. Heitor – *Imagem da vida cristã*. Ed. cit., IV, p. 225.

¹⁶ PINTO, Fr. Heitor – *Imagem da vida cristã*. Ed. cit., I, p. 120.

¹⁷ PINTO, Fr. Heitor – *Imagem da vida cristã*. Ed. cit., III, p. 14-15.

¹⁸ PINTO, Fr. Heitor – *Imagem da vida cristã*. Ed. cit., IV, p. 169.

Reparemos aqui na importância concedida à ciência para combater os erros e, sobretudo, para evitar que, por ignorância, os homens se deixem conduzir ao erro. Herdeiro, aqui, de todos os humanistas, Heitor Pinto proclama, coerentemente, que a ciência é a condição essencial da liberdade humana: «Além disto os ignorantes são cativos e os sábios livres. Por isso diz Deus por Isaías: Cativo foi levado o meu povo, porque não teve ciência. Vai muito em ser um homem sábio, para ser livre, e ter claro o entendimento»¹⁹. É fundamental, portanto, adquirir a ciência que liberta o Homem e o eleva à suprema dignidade. Há que recordar, no entanto, que para Frei Heitor Pinto a verdadeira ciência não é a de Platão ou de Aristóteles. Esta ensina curiosidades, e não sabedoria. A ciência que vem de Deus e que se orienta para Deus é, antes de mais, uma arte que ensina a viver:

*Esta ciência [...] aquire-se com piedade humilde, e não com curiosidade soberba. Bom é ler bons livros, e ter nisso curiosidade: mas há tudo de ser dirigido ao serviço de Deus, e proveito das almas. A ciência há-de ser com caridade, para aproveitar, porque sem ela é instrumento para destruir*²⁰.

Heitor Pinto, preocupado com este problema, chega ao ponto de estabelecer e propor, no *Diálogo da discreta ignorância*²¹, uma espécie de hierarquia de leituras destinada aos homens estudiosos e desejosos da “verdadeira sabedoria”. Em primeiro lugar, aponta as Sagradas Escrituras, as quais, como ensinava Santo Agostinho, são a base e todos estudos, e constituíam, também, o essencial da lectio monástica. Em segundo lugar vêm os livros que, de algum modo, são comentários da Bíblia: as decisões dos Concílios, os Santos Cânones, os livros dos Santos Doutores e, por fim, os dos «autores católicos». Depois destes, vêm os livros dos gentios – «no que bem disseram» – e, a fechar a escala, «os livros proveitosos, discretos, eruditos, de boa e sã doutrina», uma caracterização muito aberta, apenas limitada de alguma maneira pelas duas últimas referências, de ordem moral.

Insistindo na metáfora do agricultor, o monge jerónimo conclui que estes livros são «uns verdes e frescos prados, donde o prudente e cândido leitor colhe suaves e odoríferas flores, das quais, à imitação da industriosa abelha, faz na colmeia de sua alma favos de doce e saboroso mel. São uns amenos e deleitosos

¹⁹ PINTO, Fr. Heitor – *Imagem da vida cristã*. Ed. cit., IV, p. 224-225.

²⁰ PINTO, Fr. Heitor – *Imagem da vida cristã*. Ed. cit., III, p. 11.

²¹ PINTO, Fr. Heitor – *Imagem da vida cristã*. Ed. cit., III, p. 22.

pomares carregados de formosas e saudáveis frutas para mantimento do espírito. São umas graciosas e ricas praias do Oriente, onde se criam e coalham as preciosas pérolas das sentenças, e exemplos, e avisos, e documentos, com que a devota alma se orna e arreia»²².

É nestas leituras – nestes prados – que o autor encontra os materiais – os «garfos» disponíveis para enxerto – a partir dos quais pode elaborar a sua própria obra – um novo «jardim»... Frei Heitor Pinto descreve, nas páginas deste Diálogo da discreta ignorância, o seu próprio trabalho de escrita, em termos que parecem reconduzir-nos ao prólogo oferecido ao duque D. Teodósio:

*Assim como a raiz chupa o humor da terra, atraindo-o a si para sua sustentação, e repartindo-o pelos ramos para nutrimento deles: assim o bom escritor há-de chupar a excelente doutrina dos bons autores, e recolhê-la em si para proveito de sua alma, e reparti-la pelos livros, para que os leitores e ouvintes se possam com ela nutrir e consolar*²³.

A leitura é, portanto, uma condição necessária da escrita e a primeira das etapas que conduzem à elaboração do texto. Olhada por esta perspectiva, poderíamos dizer que todos os onze diálogos que, desde 1572, integram a *Imagem da vida cristã* não desejam ser mais do que uma enorme citação, onde convergem todas as experiências de leitura, directas ou indirectas, protagonizadas pelo seu autor. E, de facto, qualquer leitor da obra, mesmo o mais distraído, não pode deixar de dar conta da omnipresença de discursos alheios, «enxertados» no próprio discurso de Heitor Pinto. Este recurso à citação, que chega a parecer obsessivo, reflecte, compreensivelmente, a hierarquia de leituras que foi apontada e reveste formas diversas. Numa mesma página dum qualquer diálogo da obra, tanto podemos encontrar a transcrição simples, em discurso directo, de excertos tomados no texto primitivo, ao lado de formas mais complexas de inserção no novo enunciado, que vão desde a tradução e a passagem para o discurso indirecto ou “reportado”, até processos mais interventivos, como a paráfrase, o comentário ou o resumo.

Seja qual for a modalidade que revista, o texto citado tem como função retórica essencial a persuasão. O autor da *Imagem* utiliza sistematicamente este recurso para reforçar o poder de convicção da doutrina que pretende expendir com as «autoridades» cujos textos cita. É um procedimento retórico característico do discurso teológico da Idade Média que encontra um novo

²² PINTO, Fr. Heitor – *Imagem da vida cristã*. Ed. cit., III, p. 22.

²³ PINTO, Fr. Heitor – *Imagem da vida cristã*. Ed. cit., III, p. 20.

fôlego na sequência das decisões conciliares tomadas em Trento. Para além do poder de convicção que a qualidade do autor citado confere ao discurso que o cita, garante, também, que o pensamento exposto no novo texto se mantém nos limites estreitos da ortodoxia doutrinária. Esta última dimensão é sobretudo manifesta quando o discurso citado é o das Sagradas Escrituras ou o dos Doutores da Igreja, uma situação que é largamente predominante nos diálogos da Imagem da vida cristã, o que, além do mais, não será de surpreender em alguém que foi professor de Escritura e publicou eruditos comentários de textos bíblicos. Com a força da palavra de Deus ou dos seus comentadores «aprovados», com o poder da sua autoridade comumente aceite por autor e leitores, serão eficazmente removidas eventuais resistências e assegurar-se-á que os destinatários a quem Heitor Pinto se dirige adiram totalmente aos argumentos expostos.

Para além desta função persuasiva primordial, o discurso citativo pode ter, no texto do monge jerónimo, outras funções, semelhantes àquelas que Maria Lucília Gonçalves Pires apontou nos Exercícios Espirituais do Pe Manuel Bernardes. Antes do oratoriano, já o monge hieronimita explora o que a ensaísta designa por função retórica²⁴ e função especular²⁵. Aceitando a caracterização oferecida por Maria Lucília G. Pires para a primeira destas funções, também podemos encontrar no texto da Imagem a mesma utilização da citação no âmbito do trabalho de inventio e amplificatio. Tal como acontecerá na obra de Bernardes, em Heitor Pinto «o texto citado, relacionado com o tema a tratar por alguma das suas circunstâncias, é processo de desenvolvimento desse tema, lugar de encontro de novos argumentos»²⁶. Mas esta utilização do «produto» que é o texto citado coexiste com a consciência crítica da sua utilização no processo de elaboração do novo texto literário. Transplantada para um novo contexto, «a citação está ali, elemento constitutivo do discurso, como um apelo e um desafio à decifração do seu sentido»²⁷, o que acaba, em muitas ocasiões, por dar origem a modos de citar que revestem a forma da paráfrase ou do comentário textual.

Mais importante do que esta função retórica parece-nos a também referida função especular que a citação igualmente visa. Debaixo desta designação, pretendeu Maria Lucília Gonçalves Pires referir «o processo dialéctico que

²⁴ PIRES, Maria Lucília Gonçalves – *Para uma leitura intertextual de «Exercícios Espirituais» do Padre Manuel Bernardes*. INIC: Lisboa, 1980, pp. 145-146, discute e esclarece o conteúdo que atribui a esta designação, concluindo: «Ao recorrermos à designação de *função retórica* neste estudo das funções da citação pretendemos conservar às expressões um sentido múltiplo: o que se reporta à génese do texto como encontro com a palavra, como elaboração formal do material linguístico e, por outro lado, o que aponta para uma atitude analítica, consciência crítica dos processos que constituem o texto como produto – como produto literário.»

²⁵ PIRES, Maria Lucília Gonçalves – Ob. cit., p. 148.

²⁶ PIRES, Maria Lucília Gonçalves – Ob. cit., p. 147.

²⁷ PIRES, Maria Lucília Gonçalves – Ob. cit., p. 147.

no texto se estabelece, através das citações, entre uma função de ocultação e uma função de revelação.» Por este recurso, o sujeito enunciador do texto que é a *Imagem da vida cristã* «anula-se como sujeito de enunciação, investindo outrem nessa função», o que, como assinala a ensaísta, constituiria uma forma privilegiada de ocultação do sujeito, se não se tratasse de mera aparência. De facto, «esse sujeito não se anula na citação, apenas retoma um enunciado já anteriormente produzido e assume-o, revelando-se neste assumir»²⁸. De facto, a obsessão de Frei Heitor Pinto pelas citações, a sua reiterada afirmação de que toda a doutrina que expõe está apoiada no ensinamento de «autoridades», embora possa encontrar justificação nos constrangimentos impostos pelas decisões conciliares relativas aos livros e às leituras, tem um alcance e um significado mais amplo e, sobretudo, mais revelador dos valores e dos ideais de quem sempre se considerou sobretudo um monge. Como notou José Adriano de Carvalho, com aguda clarividência, a renúncia do autor da *Imagem* é sobretudo a revelação da sua profunda humildade²⁹. Desde o *Diálogo da Verdadeira Filosofia*, que funciona como uma abertura da obra onde se marcam as traves mestras do pensamento exposto em todo o texto, pela voz da personagem identificada como um Ermitão, reconhecem-se os limites da razão e do engenho próprios e confessa-se que «enfraquece o entendimento» e «vacila» só em considerar «matérias tão altas», o que traduz a sua fraqueza para penetrar os mistérios do amor de Deus:

*Porque erro é intolerável querer um homem tratar somente com suas razões e invenção de seu engenho matérias tão altas, que enfraquece o entendimento e vacila logo no princípio logo no princípio, somente em nelas cuidar*³⁰.

É esta profunda humildade que se revela no modo como o monge jerónimo organiza a enorme diversidade de textos com que constrói o seu próprio texto. Sabendo-se que a humildade é uma condição indispensável para quem deseja

²⁸ PIRES, Maria Lucília Gonçalves – Ob. cit., p. 148.

²⁹ CARVALHO, José Adriano Freitas de – *Erudição e espiritualidade no século XVI em Portugal. Nótula a propósito da Imagem da vida cristã, de Fr. Heitor Pinto, O.S.H.* In *O Humanismo Português (1500-1600)*. Lisboa: Publicações do II Centenário da Academia das Ciências de Lisboa, 1988, pp. 653-681. O autor aponta, inclusive, o *Ad Elixodorum Epitaphium Nepotiani* de São Jerónimo como a matriz onde Frei Heitor Pinto poderia ter encontrado esta concepção que associa o recurso à erudição com «uma forma sublime de humildade, já que, chá e precisamente, o autor, anulando-o, tudo a outrem que não a ele atribui e atribui-o com verdade, entendamos, com precisão» (*Idem*, pp. 679-680).

³⁰ PINTO, Fr. Heitor – *Imagem da vida cristã*. Ed. cit., I, p. 36.

chegar à verdadeira sabedoria³¹, a qual consiste no amor a Deus³², é essa virtude fundamental que os processos de reelaboração textual a que se entrega Heitor Pinto traduzem. O próprio autor nos confessa, num passo do *Diálogo da verdadeira amizade*, o seu método de composição textual e a sua humildade:

[...] o que disser será tirado da Sagrada Escritura, e dos livros dos santos doutores, e doutros de humanidade, de filósofos e historiadores e de antigualhas, que li, e vi pelo mundo. Assim como o tecelão ajunta o fiado de diversas mãos tecido, e de muitos fios urde e tece sua teia: assim eu ajuntarei a doutrina de diversos autores, e de muitas autoridades farei uma teia desta prática: e, se ela não sair boa, não se deve pôr a culpa ao fiado, que é delgado e fino, mas a mim que o não saberei urdir nem tecer³³.

Artigo recebido em 01/03/2017.

Artigo aceite para publicação em 22/07/2017.

³¹Esta importância “basilar” da humildade no processo que leva à sabedoria verdadeira encontra-se reiteradamente explicitado no primeiro diálogo da *Imagem da vida cristã*, de que podemos transcrever o seguinte passo, bem elucidativo: «E quando chegarmos a esta perfeição, que não sentimos nossas injúrias, antes folguemos de ser desprezados, teremos tanto subido, que, estando com os pés no quadragésimo degrau da gloriosa escada, estaremos já com as mãos pegadas no céu, à fala com os Santos, conversando com os Anjos. Isto faz a humildade, que quanto mais descemos, tanto mais subimos» (ed. cit., I, p. 55).

³² «Isto é o em que consiste a verdadeira filosofia: que enfim, bem assomado tudo, consiste num ferventíssimo e sapientíssimo amor. [...] os perfeitos nesta filosofia, alheios de si e transportados em Cristo, de tal maneira estão com ele liados e unidos com os suaves liames do amor, que nem há tormento nem alegria, fome nem fartura, vida nem morte, céu nem terra, grandes alturas nem profundos abismos, que os possam da caridade de Cristo apartar.» (PINTO, Fr. Heitor – *Imagem da vida cristã*. Ed. cit., I, pp. 78-79).

³³ PINTO, Fr. Heitor – *Imagem da vida cristã*. Ed. cit., III, pp. 85-86.

A EMBLEMÁTICA COMO RETÓRICA DE IMAGEM NAS NOVELAS PASTORIS PORTUGUESAS¹

LUCÍLIA DIDIER

FACULDADE DE LETRAS DA UNIVERSIDADE DO PORTO

ldidier@aluplasto.pt

RESUMO: A edição da obra *Emblematum Liber* (1531) de Andrea Alciato (1492-1550), de enorme sucesso editorial e ampla divulgação europeia, teve uma marcada influência na mentalidade cultural da Europa, nomeadamente nas formas de comunicação social e cultural e na expressão artística e literária dos séculos XVI e XVII. Em Portugal, apesar de não se conhecerem edições traduzidas integrais da obra de Alciato a sua influência fez-se sentir em múltiplos aspectos, nomeadamente através de livros de emblemas e nas representações decorativas e de arquitetura efémera, mas também na forma de construção de um discurso literário dominado pela imagem. Este trabalho propõe-se analisar a forma como a literatura emblemática nas suas diferentes vertentes de expressão temática e formal, desenvolvidas ao longo do século XVI, influenciou as novelas pastoris maneiristas portuguesas de princípios do século XVII, herdeiras tardias do género bucólico, levando-as a adotar um discurso logo-icónico com características inovadoras e com aspectos singulares e originais, tanto em termos de forma como de conteúdo adaptados à expressão bucólica portuguesa.

PALAVRAS-CHAVE: Literatura emblemática; Novelas pastoris portuguesas; Formas de expressão logo-icónicas.

ABSTRACT: The edition of Andrea Alciato's *Emblematum Liber* (1531) of enormous success and european wide disclosure had a strong influence in the cultural mentality of Europe, namely through the forms of communication in society and culture and in the artistic expression of XVI and XVII centuries. In Portugal, in spite of the lack of complete translations of Alciato's work, its influence was felt in multiple aspects, mainly through emblem books, decorative representations and ephemeral architecture but also through the way it affects the construction of the literary speech dominated by image. This work aims to analyse the way emblematic literature, in its various features of formal and conceptual expression developed through XVI century, influenced portuguese mannerist

¹ Versão resumida da dissertação realizada no âmbito do Mestrado em Estudos Literários, Culturais e Interartes da FLUP, orientada pela Professora Doutora Zulmira Santos defendida em Dezembro de 2016.

pastoral literature of the beginning of XVII century, late heiresses of the bucolic genre, making them to adopt a verbal iconic speech with innovative characteristics and original and singular aspects, both in terms of structure and contents adapted to the portuguese bucolic expression.

KEYWORDS: Emblematic literature, pastoral literature, iconotext forms of expression.

Introdução

As novelas pastoris portuguesas são a expressão nacional tardia, em princípios do século XVII, em termos de género autónomo, da tradição arcádica iniciada pelas *Bucólicas*, de Virgílio, inspiradas nas visões poéticas da *Arcádia* de Teócrito, e revitalizada, a partir do Renascimento, com a *Arcadia* (1504) de Jacopo Sannazaro, e sobretudo também, no contexto ibérico, através de *Los siete libros de la Diana*² (1559) de Jorge de Montemor. As sete novelas portuguesas que constituem o cânone³ da literatura pastoril maneirista, aqui analisadas, tanto sob o ponto de vista da receção de estruturas emblemáticas na organização da sua diegese interna de forma a criar soluções originais, em geral, como relativamente à influência direta do *Emblematum Liber* de Andrea Alciato, em particular, são a trilogia de Francisco Rodrigues Lobo – *A Primavera*⁴, *O Pastor Peregrino*⁵ e *O Desenganado*⁶ -, a *Lusitânia Transformada*⁷ de Fernão Álvares do Oriente, *A Paciência Constante*⁸ de Manuel Quintano de Vasconcelos, as *Ribeiras do Mondego*⁹ de Eloy de Sá Sotto Maior e *Os Campos Elísios*¹⁰ de João Nunes Freire. A expressão pastoril portuguesa, apresenta momentos de significação alegórica e simbólica que adotam um tipo de expressão singular que se estabelece como

² MONTEMAYOR, Jorge de – *Los siete libros de la Diana*, Valencia: por Pedro Patricio Mey, 1602.

³ Segundo Maria Lucília Gonçalves Pires e José Adriano de Carvalho. AUGUSTO, Sara – *A Alegoria na Ficção Romanesca do Maneirismo ao Barroco*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010, p.125.

⁴ LOBO, Francisco Rodrigues – *A Primavera*. Edição de PIRES, Maria Lucília Gonçalves. Lisboa: Vega, 2003. (1ª edição em 1601)

⁵ LOBO, Francisco Rodrigues – *O Pastor Peregrino*. Edição de PIRES, Maria Lucília Gonçalves. Lisboa: Vega, 2004 (1ª edição em 1608).

⁶ LOBO, Francisco Rodrigues – *O Desenganado*. Edição de PIRES, Maria Lucília Gonçalves. Lisboa: Vega, 2007 (1ª edição em 1614).

⁷ ORIENTE, Fernão Álvares do – *Lusitânia Transformada*. Introdução e actualização de texto de CIRURGIÃO, António. Vila da Maia: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1985 (1ª edição em 1607).

⁸ VASCONCELOS, Manuel Quintano – *A Paciência Constante*. Introdução, edição e notas de CIRURGIÃO, António. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1994 (1ª edição em 1622).

⁹ SOTTO MAIOR, Eloy de Sá – *Ribeiras do Mondego*. Nova edição revista e prefaciada por FONSECA, Martinho da. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1923 (1ª edição em 1623).

¹⁰ FREIRE, João Nunes – *Os Campos Elísios*. Edição, introdução e notas de CIRURGIÃO, António. Lisboa: Instituto da Biblioteca Nacional e do Livro, 1996 (1ª edição em 1626).

convenção do género em Portugal, embora já presente de forma tímida em *Los Siete Libros de la Diana* de Jorge Montemor, mas que no caso nacional apresenta uma maior dimensão e muito mais diversificada. Referimo-nos às expressões temáticas e às estruturas logo-icónicas de representação visual da literatura e da cultura emblemáticas que se fazem sentir tanto ao longo dos textos, como nas sequências alegórico-emblemáticas consideradas momentos de apogeu visual da diegese de elevada significação simbólica que foram objeto de análise por Sara Augusto¹¹ e que ocorrem sobretudo no tempo e no *locus* arcádico da diegese principal, através de momentos e sequências alegórico-emblemáticas, emblemas, empresas, divisas e aquilo a chamaremos *jeroglíficos*, como explicaremos oportunamente. Estas formas de expressão logo-icónica utilizam tanto as descrições logo-icónicas como a *ekphrasis* para construir as *picturas* de emblemas, divisas e empresas, tanto em pormenores isolados, como uma pintura de um retrato ou uma joia, como na celebração dos artifícios da arquitetura, da pintura, da escultura ou da arte topiária que fazem parte dos momentos “altos” da diegese, de cariz marcadamente alegórico e simbólico, que contrastam com a simplicidade da natureza, como é o caso, entre outros, do Palácio do Segredo de *O Desenganado*, do Palácio do Deus Amor de *A Paciência Constante* ou dos jardins labirínticos dos *Campos Elísios* de Amor de João Nunes Freire.

É inquestionável a influência dos temas e da estrutura dos emblemas de Alciato, de forma parcial ou total na criação da *pictura* de emblemas nus com uma maior ou menor dose de originalidade por parte dos autores, ou também como fonte de inspiração para poemas em pequenos excertos ou em histórias completas. Mas não só. Assiste-se também à aplicação de estruturas simbólico-emblemáticas,¹² *latu sensu*, para além do emblema, como as empresas, as divisas, os hieróglifos e *jeroglíficos* hispanos transportados para o ambiente pastoril, bem como expressões da poesia e da estética visual logo-icónica, como os labirintos de Fernão Álvares do Oriente, a anamorfose de um emblema nu de Francisco Rodrigues Lobo, ou ainda a alusão a cifras (como na carta escrita pelo companheiro de Oriano no episódio do naufrágio¹³). Nessas estruturas, a imagem da *pictura* é-nos trazida aos olhos através da *ekphrasis* ou da simples

¹¹ Sara Augusto chama a atenção de „episódios e outras estruturas de carácter alegórico, visual e emblemático“ na trilogia da Francisco Rodrigues Lobo e na *Lusitânia Transformada* de Fernão Álvares do Oriente, no seu estudo «Estranhos Artíficos». AUGUSTO, Sara – «Estranhos Artíficos»: Representação emblemática na novela pastoril portuguesa. In ARELLANO, Ignacio; MARTÍNEZ PEREIRA, Ana (ed.) – *Emblemática e Religion en la Península Ibérica (Siglo de Oro)*. Vervuert: Biblioteca Áurea Hispanica, Iberoamericana, 2010, pp. 53-70.

¹² No sentido em que Fernando Rodriguez de la Flor analisa o género emblemático RODRIGUEZ DE LA FLOR, Fernando – *Emblemas Lecturas de la Imagen Simbólica*. Madrid: Alianza, 1995, p. 52 ss

¹³ LOBO, Francisco Rodrigues – *O Desenganado*. Ob. cit., p.46-47.

descrição ou alusão complementada por um letreiro, uma “tarja”, uma inscrição e às vezes até um poema narrado ou cantado, transformando o resultado numa criação com aspetos muito originais. Talvez seja esta influência da emblemática, assimilada e reinventada pelos nossos autores, uma das características mais dissonantes em relação ao género pastoril primordial em termos de estrutura diegética, porventura com aspetos únicos que um estudo mais aprofundado e comparativo com as congéneres pastoris ibéricas e europeias poderia esclarecer.

Andrea Alciato e a origem sincrética da literatura emblemática

Emanuele Tesauro (1592-1675)¹⁴ no seu *Cannocchiale Aristotelico*, cuja primeira edição é de 1654, chama a atenção para o facto da emblemática ser uma arte muito antiga, já conhecida pela Antiguidade Grega e Romana, já que considera que ao juntar o símbolo e a palavra, as *Imagini* de Filostrato, os *Apologos* de Esopo, e os epigramas morais construídos a partir de imagens históricas ou fabulosas já seriam verdadeiros emblemas, no entanto, reconhece o facto de Andrea Alciato (1492-1550) ter suplantado, nesta arte, tanto antigos como os seus contemporâneos com um „engenho transcendente“ e infinita erudição¹⁵ na sua obra *Emblematum Liber* (1531). Esta consideração sobre a supremacia de Alciato pode ser compreendida pela inovação em si, ou seja, pelo facto de ter sido associada uma imagem desenhada à imagem latente, em essência, constante dos textos que parafraseou ou inventou, mas também pelo facto de ter compilado uma série de conhecimentos e lhes ter dado uma intenção moral e ética, e, apesar da existência de vários extratos de significação, os ter tornado mais acessíveis e perceptíveis a um maior número de pessoas, facto reconhecido por Tesauro ao salientar o carácter popular dos emblemas que por sua vez estimularam a inspiração e a imaginação de numerosos escritores, poetas e artistas contemporâneos de artes plásticas e decorativas com ecos igualmente importantes na produção retórica política e na sermonária religiosa, influenciando um grande número de obras artísticas¹⁶.

Na origem da literatura emblemática, para além dos epigramas da *Selecta epigrammata graeca*, estão os hieróglifos egípcios, através da descoberta

¹⁴ TESAURO, Emanuele – *Il Cannocchiale Aristotelico o sia idea dell'arguta e ingeniosa elocutione che serve à tutta l'arte oratória lapidaria et simbolica esaminata co' principij del divino Aristotele*. Torino: Bartolomeo Zavatta. Edição Facsimilada coordenada por MENARDI, Giovanni. Savigliano: Editrice Artistica Piemontese, 1670.

¹⁵ TESAURO, Emanuele – *Il Cannocchiale Aristotelico o sia idea dell'arguta e ingeniosa elocutione che serve à tutta l'arte oratória lapidaria et simbolica esaminata co' principij del divino Aristotele*. Ob. cit. .p. 696-699.

¹⁶ Sobre a receção desta obra de Alciato, que estimulou uma autêntica «emblemática» da literatura, veja-se EGI-DO, Aurora – *La letra de los emblemas. Primera noticia española de Alciato*. In *De la mano de Artemia. Literatura, Emblemática, Mnemotécnica y Arte en el Siglo de Oro*. Barcelona: J.J. de Olañeta UIB, 2004, pp. 13-23.

por Christoforo Buondelmonti, em 1419, da tradução grega manuscrita, provavelmente do século XIV, do original egípcio da *Hieroglyphica*¹⁷ de Flavius Horapolon (Horapolo), da segunda metade do século V. A *Hieroglyphica* não continha quaisquer ilustrações ou desenhos de hieróglifos, apenas letras gregas que explicavam tanto os hieróglifos como os seus conceitos, e relativamente aos quais interpretavam de forma mítica a relação entre significante e significado, constituindo assim um *tratado hermenéutico* sobre a sua interpretação¹⁸. Segundo Pedro Germano Leal¹⁹, os hieróglifos estariam na origem dos emblemas, das empresas e das divisas da Idade Moderna, em termos temáticos e não só, existindo casos de hieróglifos que mais tarde apareceriam nos *Emblemata*. É o caso, por exemplo da serpente que devora a sua própria cauda, a *ouroborus*²⁰, que aparece representada nos *Emblemata*, no emblema 133/132 *Ex litterarum studiis immortalitatem acquiri – Que d’el studio de las letras nasce la immortalidad*²¹, ou do emblema 121/120 *Paupertatem summis ingenii obesse, ne provehantur – Que la pobreza impide à subir à los ingeniosos*²² em que, a partir de um hieróglifo de uma mulher com asas numa das mãos e uma tartaruga na outra, significando temperança, Alciato substitui a tartaruga que simboliza lentidão ou indolência por uma pedra que pode ser associada à pobreza para melhor servir a intenção do seu emblema.

Segundo Leal, Alciato teria composto os seus emblemas segundo um método hieroglífico, ou seja, por exemplo, no caso do emblema 104/103 *In astrologos – De los Astrologos*²³ dado que, em Horapolo, o significado dos hieróglifos é quase sempre distinto do significante que é descrito, no exemplo do emblema de Alciato, se Ícaro significar Ícaro não podia ser considerado um hieróglifo, Alciato usou o mesmo conceito para a construção deste emblema, ou seja, o significante

¹⁷Conforme descrito no Livro I e citado por LEAL – *The Hieroglyphs of Horus Apollon of the Nile* and subtitled .composed in Egyptian language by the author and translated into Greek by Philippos⁴⁶. LEAL, Pedro Germano – *The invention of Hieroglyphs: A theory for the transmission of hieroglyphs in Early Modern Europe*. Volume I e II. Submitted in fulfilment of the requirements for the degree of PhD in Text and Image Studies. University of Glasgow, College of Arts, Stirling Maxwell, 2014. p.122.

¹⁸ O manuscrito foi, por Buondelmonti, levado para Florença, em 1422, mas a *editio princeps* só seria impressa em 1505, em Veneza, por Aldo Manuzio. LEAL, Pedro Germano – *The invention of Hieroglyphs: A theory for the transmission of hieroglyphs in Early Modern Europe*. Ob. cit., p. 122 ss.

¹⁹ Ver a propósito da influência dos hieróglifos egípcios na literatura emblemática a tese de doutoramento de LEAL, Pedro Germano – *The invention of Hieroglyphs: A theory for the transmission of hieroglyphs in Early Modern Europe*. Ob. cit., p.136.

²⁰ Segundo Leal, Alciato introduz com este emblema a serpente *ouroborus* um hieróglifo que se tornará um lugar-comum na literatura emblemática LEAL, Pedro Germano – *The invention of Hieroglyphs: A theory for the transmission of hieroglyphs in Early Modern Europe*. Ob. cit., p. 218-219.

²¹ ALCIATO, Andrea – *Los Emblemas de Alciato, Traducidos en Rimas Españolas*. Lion 1549. Edición de ZAFRA, Rafael. Edicions UIB, 2003, p. 63.

²² ALCIATO, Andrea – *Los Emblemas de Alciato, Traducidos en Rimas Españolas*, . Ob. cit., p. 35.

²³ ALCIATO, Andrea – *Los Emblemas de Alciato, Traducidos en Rimas Españolas*. Ob. cit., p.76.



Emblema 133/132 *Ex litterarum studiis immortalitatem acquiri – Que d'el studio de las letras nasce la immortalidad*²⁴



Emblema 121/120 *Paupertatem summis ingenii obesse, ne provehantur – Que la pobreza impide à subir à los ingeniosos*²⁵



Emblema 104/103 *In astrologos – De los Astrologos*²⁶

Fonte: <http://emblematica.grainger.illinois.edu/search/emblems>

Ícarus é associado ao significado astrólogos e a associação destes dois conceitos encontram-se numa ideia tropológica, como numa epifania²⁷. Em Portugal, a influência da emblemática foi marcante tanto a partir do *Emblematum Liber* de Alciato, como foi notado por diversos estudiosos desta receção²⁸, como provavelmente também das obras de emblematistas que lhe seguiram, tendo sido utilizada pelos autores portugueses das novelas pastoris como mais um recurso retórico, para captar a atenção do leitor, persuadir através das “imagens falantes”²⁹ para a difusão da sua mensagem.

Emblemática e fontes clássicas, mitológicas e literárias

A novela pastoril portuguesa utiliza um certo tipo de imagens mitológicas e literárias que são *topoi* partilhados entre as letras humanistas e clássicas e a literatura emblemática e relativamente às quais se torna difícil distinguir a

²⁴ ALCIATO, Andrea – *Los Emblemas de Alciato, Traducidos en Rimas Españolas*, . Ob. cit., p. 63.

²⁵ ALCIATO, Andrea – *Los Emblemas de Alciato, Traducidos en Rimas Españolas*, . Ob. cit., p. 35.

²⁶ ALCIATO, Andrea – *Los Emblemas de Alciato, Traducidos en Rimas Españolas*, . Ob. cit., p. 35.

²⁷ Tradução nossa, o original em inglês é „meet in a tropological idea as in a „epiphany LEAL, Pedro Germano – *The invention of Hieroglyphs: A theory for the transmission of hieroglyphs in Early Modern Europe*. Ob. cit., p. 214.

²⁸ Nomeada e mais recentemente, por Filipa Medeiros de Araújo, a qual nos dá conta da forma como a arte emblemática foi recebida na produção literária em Portugal no período Barroco. ARAÚJO, Filipa Marisa Fonçalves Medeiros – *Verba Significant, Res Significantur: a receção dos Emblemata de Alciato, na produção literária do Barroco em Portugal*. Tese de Doutoramento em Letras, área de Línguas e Literaturas Modernas, especialidade de Literatura Comparada. Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2014, p. 447.

²⁹ A tríade de elementos que constitui o emblema surge assim como uma espécie de «imagem falante» na qual alguns investigadores actuais reconhecem um parente remoto da expressão audiovisual contemporânea. RODRIGUEZ DE LA FLOR, Fernando – *Emblemas Lecturas de la Imagen Simbólica*. Ob.cit.. MOREIRA, Maria Micaela Ramon – *A novela alegórica em português dos séculos XVII e XVIII : o belo ao serviço do bem*. Instituto de Letras e Ciências Humanas/ Universidade do Minho, 2007, p.87-88. Tese de Doutoramento.

origem, dadas as características sincréticas do fenómeno literário. O amor, sobretudo considerado na sua natureza e conhecimento, é talvez, o tema mais omnipresente das novelas pastoris, vivido de forma estilizada e culta, através de discussões filosóficas que têm na corrente neoplatónica³⁰ a sua principal fonte de inspiração. A ideia ou as teorias do amor são-nos transmitidas através de elementos iconográficos que se transformam em conceitos iconológicos através da poesia, constituindo também por vezes uma estrutura emblemática, nomeadamente das figuras de Amor e Cupido, que ora se confundem ora se distinguem na dicotomia Eros/Anteros, mas também através das suas armas – arco e flechas – e ornamentos de plantas e peixes que são das imagens mais constantes da novela pastoril. Uma grande parte dos emblemas de Alciato dedicados ao Amor, cerca de seis em treze, são traduzidos de epigramas procedentes da *Selecta Epigrammata*³¹. No entanto, conforme salienta Praz, as características mais difundidas de Amor, ou seja a nudez, a cegueira, as asas, o arco e as flechas, constantes dos 32 versos do emblema 114 *In statuam Amoris*³² eram dos temas mais familiares das academias italianas do Renascimento, não foram traduzidos da Antologia grega e já tinham sido referidas num soneto do século XIV, atribuído a Andrea Orcagna: „Molti poeti han già descritto Amore, / fanciul, nudo, coll'arco faretrato.“³³. Apesar de ser um lugar comum da lírica e também das artes plásticas e decorativas, a representação iconográfica e a iconológica do Amor, à época das novelas pastoris, teria através da literatura emblemática um meio privilegiado de difusão, dada a sua grande recetividade e divulgação, através da inventio dos poetas renascentistas e barrocos, sendo mesmo possível traçar uma ligação directa entre as representações pictóricas dos emblemas de Alciato e a sua representação, quer através de referências das *inscriptio* e das *subscriptio*, quer na forma de emblemas nus de forma direta ou indireta, nas novelas pastoris portuguesas. Assim, e meramente a título de exemplo de alusões na poesia pastoril, relativamente às características físicas e às armas de Amor, na trilogia de Rodrigues Lobo, temos os seguintes excertos: em *A Primavera* “E de vossos raios faz / As setas com que não erra / Almas em tirana

³⁰ Segundo Mulinacci, o neoplatonismo é a corrente filosófica mais conhecida e difundida na Península Ibérica durante o Renascimento, sobretudo através da obra de Marsílio Ficino, *De Amore*. MULINACCI, Roberto – *Do palimpsesto ao texto A novela pastoril portuguesa*. Lisboa: Edições Colibri, 1999, p. 114 ss.

³¹ Conforme estão assinalados por Denis Drysdall na introdução da edição de Daza Pinciano - os emblemas nº 106/105 *Potentissimus affectus amor*, nº 107/106 *Potentia amoris*, nº 108/107 *Vis amoris*, nº 110/109 *Amor virtutes*, nº 111/110 *Amor virtutes, alium Cupidinem superans* e nº 112/113 *Dulcia quandoque amara fieri* - ALCIATO, Andrea – *Los Emblemas de Alciato, Traducidos en Rimas Españolas*. Ob. cit., pp. 35 e 45.

³² ALCIATO, Andrea – *Los Emblemas de Alciato, Traducidos en Rimas Españolas*. Ob. cit., p. 129-134.

³³ Apud PRAZ, Mario – *Studi sul Concetismo*. Firenze: G.S. Sansoni Editore, 1946, p. 22 e Notas.

paz, / Corações em justa guerra”³⁴; em *O Pastor Peregrino* encontramos também vários exemplos: “Entre os enganos de Amor, / menino cego e tirano, / quem procura desengano / escolhe dele o pior”³⁵; “ (...) As setas ervadas / e o arco que eu via, / essas não temia / porque eram douradas.”³⁶. Em *O Desenganado* também podem ser encontradas referências: “Por singelo e confiado / pintam despido e menino / o Amor; estoutro é ladino / e de enganos enfeitado.”³⁷. Em *A Paciência Constante*, são vários os exemplos: na cantiga de Urânia, “Amor, tenro minino, / (...) Tu, cego amor, compreendes,”³⁸; “(...) que o amor é alma da vida humana, e por isso o pintam com asas, porque não há liberdade que lhe fuja, (...)”³⁹. Na *Lusitânia Transformada*, Fernão Álvares do Oriente também se refere às armas de Amor: “Cuidando que dos olhos já fiava / Seguro o coração, que Amor não tinha / Já seta para mim na sua aljava.”⁴⁰. Em *Os Campos Elísios*, no Jardim Terceiro as características físicas da pastora são comparadas às divisas de Amor: “Um arco das sobranceiras, / Com as setas das pestanas, / Que Amor as antigas deixa / Por meter estas na aljava.”⁴¹. Nas *Ribeiras do Mondego*, as armas de Amor são celebradas neste soneto cantado por dois pastores da serra: “Dizem que he cêgo, Amor, eu não o nego, / Mas se he cêgo a que fim tras arco, & aljava? / Dizem que antes de o ser da frecha usava, / Agora reza às portas, porque he cêgo: / Porque o pintaó com azas de Morcego? / Porque he Amor cêgo, que de noite andava: / Como anda nù, se nada lhe faltava? (...)”⁴².

Além dos epigramas gregos, provérbios figurados, fábulas e episódios históricos e mitológicos que deram origem a muitos dos emblemas de Alciato e dos seus seguidores, existem, entre outras, certas imagens literárias, para além das clássicas, que foram utilizadas pelos emblematastas e através destes voltaram a reflectir-se na literatura como locus communis. É o caso da imagem da borboleta que se queima numa vela, *simile* inspirado no verso de Petrarca, *Così de ben amar porto tormento* (Canção „Ben mi credea“) e, um lugar comum da lírica italiana também utilizada por Sannazaro (Se mai morte – „Così ad ogn’or farfalla al foco torno“), entre outros autores⁴³, que consta nos emblemas de autores de meados do século XVI e princípios de de XVII, como o francês

³⁴ LOBO, Francisco Rodrigues – *A Primavera*. Ob. cit., p. 299.

³⁵ LOBO, Francisco Rodrigues – *O Pastor Peregrino*. Ob. cit., p. 39.

³⁶ LOBO, Francisco Rodrigues – *O Pastor Peregrino*. Ob. cit., p. 45-46.

³⁷ LOBO, Francisco Rodrigues – *O Desenganado*. Ob. cit., p. 125.

³⁸ VASCONCELOS, Manuel Quintano – *A Paciência Constante*. Ob. cit., p.122.

³⁹ VASCONCELOS, Manuel Quintano – *A Paciência Constante*. Ob. cit., p.130.

⁴⁰ ORIENTE, Fernão Álvares do – *Lusitânia Transformada*. Ob. cit., p. 38.

⁴¹ FREIRE, João Nunes – *Os Campos Elísios*. Ob. cit., p.184.

⁴² SOTTO MAIOR, Eloy de Sá – *Ribeiras do Mondego*. Ob. cit., p.131.

⁴³ PRAZ, Mario – *Studi sul Concetismo*. Ob. cit., p.112-113.

Gilles Corrozet (1510-1568) em 1540⁴⁴, Otto Van Veen em 1608⁴⁵ e Gabriel Rollenhagen (1583-1619) em 1611⁴⁶:



La guerre douce aux inexperimentez.
Gilles Corrozet



Brevis et damnosa voluptas.
Otto van Veen



Gabriel Rollenhagen.

Fonte: <http://emblematica.grainger.illinois.edu/search/emblems>

A imagem da borboleta que se queima na vela simbolizando o tormento de amor pode ser também encontrada nas novelas pastoris portuguesas. É o caso de *A Primavera* no desfile das pastoras, na divisa *jeroglífica* que Rodrigues Lobo constrói para a pastora Clareia

No derradeiro lugar vinha Clareia, que em prémio de seu amor mal empregado sofria os disfavores de Albano; e [pictura em ekphrasis] trazia no arco em campo branco ua borboleta que se acendia em o lume de ua vela, enganada na fermosura de sua vista; e dizia a letra:

*[inscriptio] Quero bem a quem me mata.*⁴⁷

Em *A Paciência Constante* existe um excerto em que um emblema nu é construído através da imagem, de uma borboleta que se queima nos lábios da pastora, e do soneto que a acompanha, com referências neoplatônicas sugeridas pelas palavras relacionadas com luz: *claros, centilando, ardía, luz divina, pura luz, raios, reflexos, sol, cristalina, ignífera e abrasaste:*

E Dorante, que diante dos olhos a causa tinha de seus pensamentos, que era Listea, zagala honesta e fermosa, tendo na memória, o que pôde ver um dia (caso certo

⁴⁴ CORROZET, Gilles – *Hecatomgraphie. C'est à dire les descriptions de cent figures & hystoires, contenant plusieurs appophtegmes pro uerbes, seteces & dictz tant des anciens que des modernes.* Paris, 1540.

⁴⁵ VEEN, Otto van – *Amorum emblemata.* Hendrik Swingen, 1608.

⁴⁶ ROLLENHAGEN, Gabriel – *Nucleus emblematum.* Colonia: Crispiani Passaei, 1611.

⁴⁷ LOBO, Francisco Rodrigues – *A Primavera.* Ob. cit., p. 120.

dino dela) que, andando recolhendo o fruto das oliveiras, [pictura em ekphrasis] voava ua borboleta junto do seu rosto belo, que movida de algum secreto oculto tocou na linda boca da pastora, ficando no instante morta, cantou este soneto:

[subscriptio]

*Baixou os claros olhos centilando
Ardia o belo rosto em luz divina,
Do alento entre os corais da peregrina
Boca raios amor esta formando*

*De pura luz reflexos aspirando
Vinham do branco velo, e da petrina,
Qual do sol entre nuve cristalina
O negro fructo as brancas mãos tocando;*

*Quando na boca ignifera enganada,
Que a própria luz aos olhos resurtia,
Avezinha ditosa, te abrasaste.*

*Viva ua flor colheste não tocada,
E morta vivirás de quem te via
Na eterna envejado que ali gozaste.⁴⁸*

Estes são apenas alguns exemplos de imagens literárias que recorrentemente encontramos nas novelas pastoris portuguesas e que fazem também parte da literatura emblemática que na Idade Moderna conheceu uma ampla divulgação, sobretudo a partir da edição do *Emblematum Liber* de Andrea Alciato.

Estruturas emblemáticas: a ekphrasis como metáfora da pictura

Entendemos o emblema como um conjunto de signos visuais, icónicos e linguísticos, que associa a representação (iconografia), o conceito (iconologia) e o texto, ou seja, imagem ou *pictura*, título ou *inscriptio* e epigrama ou *subscriptio*. O emblema, a partir da idade moderna⁴⁹, é entendido como um género de literatura logo-icónica que associa o texto e a imagem, e é constituído, na sua

⁴⁸ VASCONCELOS, Manuel Quintano – *A Paciência Constante*. Ob. cit., p. 372.

⁴⁹ LEAL, Pedro Germano – *The invention of Hieroglyphs: A theory for the transmission of hieroglyphs in Early Modern Europe*. Ob. cit., p. 209 Nota 1.

versão completa ou perfeita, por uma imagem (figura ou *pictura*), um título (lema, mote ou *inscriptio*) e um epigrama (*subscriptio*) em verso ou em prosa⁵⁰ que segundo Leal, „deve ser interpretado pelo leitor como uma composição única, podendo indicar um possível sentido oculto.“⁵¹. Os temas de índole histórica, mitológica, literária, política e religiosa da literatura emblemática, sempre com uma elevada intenção moral, foram aplicados em variados contextos artísticos, entre os quais a pintura, a arquitectura efémera, as artes decorativas e a literatura, e constituíram uma importante influência na Europa da Idade Moderna, ao ponto de se poder falar de uma „forma emblemática de pensamento“, e foram estudados como um fenómeno gramatical⁵². Em Portugal, segundo Medeiros de Araújo, foi ampla a receção de Alciato, tanto nas artes poéticas como nos manuais teóricos de conceitos predicáveis usados na parenética, como ainda à sua aplicação nas artes decorativas, havendo, no discurso teórico, uma clara distinção entre hieróglifos, empresas e emblemas⁵³.

Uma questão que se levanta no presente trabalho relativamente à receção da literatura emblemática nas novelas pastoris é a questão da natureza das imagens, do composto icónico sem o qual a estrutura emblemática não pode existir. Dada a inexistência de ilustrações ou desenhos nas novelas pastoris, as imagens poéticas ou simplesmente descritivas são-nos dadas por palavras, através de uma simples descrição logo-icónica de uma imagem ou também sob a forma de *ekphrasis*. No que diz respeito à utilização da *ekphrasis*, que substitui a *pictura* na estrutura de inspiração emblemática, ela funciona de duas formas, uma em que a descrição ecfrástica que constitui a “imagem” do emblema que literariamente se apresenta sem corpo e o autor completa o emblema literário com um poema cantado ou falado, como no episódio de *O Desenganado*, em que Oriano descobre, de entre os objetos que o “cossário” lhe oferece, um retrato de Nisarda:

⁵⁰Se na obra de Alciato a *subscriptio* é em verso, em alguns dos livros de emblemas posteriores é em prosa, como no caso de Diego Saavedra Fajardo. SAAVEDRA FAJARDO, Diego – *Idea De Vn Principe Politico Christiano Representada en cien empresas*. Amberes: Verdussen, 1655.

⁵¹Tradução nossa. No original „(...) that must be interpreted by the reader as a single composition, so as to indicate a possible hidden meaning.“ LEAL, Pedro Germano – *The invention of Hieroglyphs: A theory for the transmission of hieroglyphs in Early Modern Europe*. Ob. cit., p. 209.

⁵²LEAL, Pedro Germano – *The invention of Hieroglyphs: A theory for the transmission of hieroglyphs in Early Modern Europe*. Ob. cit., p. 209-210.

⁵³„No discurso teórico lusitano, predomina a clara distinção entre hieróglifos (compostos por figura e conceito subentendido), empresas (representação de um conceito heróico constituída por um mote breve e por uma figura simples) e emblemas (constituídos por um mote, uma figura e uma inscrição que explica o sentido moral do composto). A teorização portuguesa não parece, pois, ter importado o conceito de «jeroglífico efímero», descrito por LEAL (2011, p. 382) como uma acção exclusivamente hispânica que vigorou no *Siglo de Oro*. Não deixa também de ser significativo que, desde os alvares até ao ocaso do Barroco, o modelo de Alciato seja um dos nomes mais citados pelos teóricos portugueses.“ ARAÚJO, Filipa Marisa Fonçalves Medeiros – *Verba Significant, Res Significantur: a receção dos Emblemata de Alciato, na produção literária do Barroco em Portugal*. Ob. cit., p. 308-309.

Abrindo Oriano o caixilho viu que era um [pictura em ekphrasis] retrato da sua bela Nisarda, tão parecido ao seu rosto que só a fala e o movimento lhe faltava para representar vivamente as perfeições do original. (...) E vindo a noite (...) pondo-o diante dos olhos lhe começou a dizer desta maneira:

[subscriptio] *Imagem piedosa,
com sutil mão ao vivo retratada,
da cousa mais formosa
e de mi mais amada,
por quem penando vivo
só, desterrado, náufrago e cativo, (...).*⁵⁴

Uma outra forma é a em que é a própria estrutura emblemática completa que é referenciada através da *ekphrasis*, como é o exemplo, nas *Ribeiras do Mondego*, em que Sotto Mayor constrói um emblema a partir da descrição efrástica de um portal que já inclui *inscriptio* e *subscriptio*:

(...) [pictura em ekphrasis] um alto muro (disse ele [Ondelio]) que fica entre ambos, no meyo do qual se levâtava hum soberbo, & articioso portal, que fazem quatro columnas de alvissimo alabastro, sobre as quais assenta um fantastico arco duas pontas, mostrando no frontespicio hua tarja quarteada, onde vejo lavradas huas letras, que me tem posto em confusão; são latinas, dizem assi:

[inscriptio] *Momentum, vnde pendet oeternum*⁵⁵.

Sabes o que querem dizer? (lhe disse Aonia). Abayxo (disse Ondelio) tem a seguinte declaração:

[subscriptio] *Naõ duraõ mais que hum momento
Todos os gostos da vida,
E depois della perdida,
Dão tormento.*⁵⁶

Para além dos exemplos de empresas desenvolvidos em posteriores contextos

⁵⁴ LOBO, Francisco Rodrigues – *O Desenganado*. Ob. cit., p. 79.

⁵⁵ Momento do qual pende a eternidade.

⁵⁶ SOTTO MAIOR, Eloy de Sá – *Ribeiras do Mondego*. Ob. cit., p. 157-158.

de análise, podemos salientar aqui dois tipos de receção das empresas nas novelas pastoris portuguesas. O primeiro tipo é o de uma empresa completa, constituída por uma breve alusão ecrástica de uma escultura da Cortesia e por um mote, na *Lusitânia Transformada*, no episódio da Ilha *Fermosa*, que nos surge como a empresa de Dianbela⁵⁷, princesa do Grão Cataio, que mandou construir a “Estância da Cortesia”:

Entrando em um aposento que no coração estava de todo o edificio, descobrimos [pictura em ekphrasis] a imagem de ua donzela, que a cada um dos que entrava com honesto riso e presença graciosa parecia oferecer o gasalhado, em que claramente víamos o retrato da verdadeira cortesia. Estava a imagem alevantada sobre ua coluna fermíssima de mármore com ua letra escrita ao redor por círculo, que dizia.

*[inscriptio] Nem a morte mudará meu pensamento.*⁵⁸

O segundo tipo é a referência ou alusão expressa ao nome empresa, no primeiro exemplo, de tipo icónico, o coração como *pictura*, em *A Paciência Constante*, na cantiga do músico famoso: “Mão fermosa que os Céus e natureza / Poseram seu poder em fabricar-te, / E tens de neve em tão piquena parte / Um coração de fogo por impresa⁵⁹.” E, neste segundo exemplo de *Os Campos Elísios*, a sugestão de empresa é relativamente ao mote através do conceito de tristeza e pena, através de uma antítese, estando subentendida a *pictura* de Amor, do canto de Floricena: “Por cansar-me, Amor ordena / Que tenha na sua impreza / Por alegria a tristeza / E por glória a maior pena”.⁶⁰

Numa altura em que eram raros e caros os livros ilustrados e poucas pessoas teriam acesso à imagem representada fora da temática dos locais de culto, a influência da emblemática, quer através de livros quer na sua representação pública através das artes decorativas ou de representações efémeras em acontecimentos, na difusão das imagens e sobretudo de imagens possuidoras de conceitos que poderiam ser aplicadas indiferenciadamente à vida ou à arte, nomeadamente de Alciato, mas também dos autores que continuaram e consolidaram esta tradição sobretudo nos séculos XVI e XVII, também se fez sentir no imaginário das novelas pastoris, como mais um recurso retórico, para captar a atenção do leitor, persuadir, baseado nas “imagens falantes” agora transformadas em textos

⁵⁷ ORIENTE, Fernão Álvares do – *Lusitânia Transformada*. Ob. cit., p. 258.

⁵⁸ ORIENTE, Fernão Álvares do – *Lusitânia Transformada*. Ob. cit., p. 257.

⁵⁹ VASCONCELOS, Manuel Quintano – *A Paciência Constante*. Ob. cit., p. 332.

⁶⁰ FREIRE, João Nunes – *Os Campos Elísios*. Ob. cit., p. 280.

icónicos ou imagéticos através de um processo metafórico⁶¹, metonímico (texto por imagem) e sinedoquial (referencial) de substituição para a difusão da sua mensagem⁶².

Ecos de Alciato na *inventio* das novelas pastoris portuguesas

Apesar de todas as novelas pastoris portuguesas utilizarem estruturas em forma de emblemas ou excertos de inspiração emblemática que devem um tributo a Alciato, existe uma influência directa dos *Emblemata* no sentido em que é possível reconhecer os seus emblemas reproduzidos na diegese pastoril, de forma implícita ou expressa, e até com a referência ao autor, como é o caso de *Os Campos Elísios*. Esta receção na narrativa em prosa e em verso das novelas pastoris pode acontecer de diferentes formas, através de uma simples alusão poética, de uma referência mais extensa em verso ou de uma referência expressa, normalmente fazendo parte de uma estrutura emblemática.

Em muitos dos excertos apresentados no nosso trabalho será quase certa a influência da obra de Alciato, como é o caso de *Os Campos Elísios*, em que encontramos uma extensa referência de paráfrase em verso (ou uma espécie de *ekphrasis*) ao emblema 90/89⁶³ *In avarus, el quibus melior conditio ab extraneis offertur*⁶⁴.



Este emblema tem a característica particular de apresentar na mesma *pictura* dois momentos sequenciais da história de Arion, um pouco como numa banda desenhada. Em primeiro plano, apresenta-se a imagem do músico Arion que é atirado pelos marinheiros de um barco ao mar, onde está um golfinho e a sua lira, e, em segundo plano, a título de desfecho da história, vemos Arion montado no golfinho a tocar a sua lira:

Emblema 90/89 *In avarus, el quibus melior conditio ab extraneis offertur*⁶⁵

⁶¹Ernest Gilman refere a relação metonímica e metafórica entre texto e imagem, tal como é vista por Jakobson, metonímica porque as duas se completam sequencialmente e como partes de um todo, metafórica porque cada uma se transfere para o meio da outra: „Ideally, image melts into speech, speech crystallizes the immediacy of the image.“ GILMAN, Ernest B. – *Word and Image in Quarles' Emblems*. Ob. cit., p. 63.

⁶²Neste sentido, Cícero no seu *De Oratore*, salientava a eficácia da imagem textual da metáfora fundada no sentido da visão. *De Oratore* (III 161) *Apud* GOMBRICH, Ernst A. – *Imagine Symboliche. Studi sull'arte nel Rinascimento*. Milano: Mondadori Electra, 2002, p.171.

⁶³ALCIATO, Andrea – *Los Emblemas de Alciato, Traducidos en Rimas Españolas*. Ob. cit., p. 30.

⁶⁴Segundo Leite de Vasconcellos, *Contra os avarentos, ou daqueles que são melhor tratados por estranhos que pelos seus* VASCONCELOS, J. Leite – *«Emblemas» de Alciati Explicados em Português*. Porto: Renascença Portuguesa, 1917, p. 47.

⁶⁵ALCIATO, Andrea – *Los Emblemas de Alciato, Traducidos en Rimas Españolas*. Ob. cit., p. 30. Disponível em <<http://p//emblematica.grainger.illinois.edu/search/emblems>>.

Esta história originalmente contada por Heródoto de Thourioi nas suas *História*,⁶⁶ é inserida na narrativa de *Os Campos Elísios*, por João Nunes Freire, através de numa toada pronunciada por um sátiro⁶⁷ acompanhado por uma formosa ninfa que, acabando de tocar a sua flauta com os olhos no mar, começa a entoar a história de Arion, da cidade de Métimna, da ilha de Lesbos, que sendo tão dotado músico decide partir para Corinto, alcançando “fama, crédito e riqueza”⁶⁸, mas depressa as saudades da sua terra o impelem a regressar a casa. Durante a viagem, Arion é assaltado pelos marinheiros que pretendem matá-lo e roubar-lhe “ouro e dinheiro” e o músico de Lesbos pede que lhe poupem a vida e o deixem tocar a sua lira e cantar uma derradeira música que comove os deuses e os peixes do mar. Neste ponto da história, em que a ideia de que “Que fiar d’animais é mais seguro / Do que do humano peito avaro e duro”⁶⁹ não é expressa na *História* de Heródoto⁷⁰, encontrando-se as oitavas de Nunes Freire com o emblema de Alciato, tanto na *inscriptio* – *Contra los avarientos: ò de los que son mejor tratados de los estraños que de los suyos* –, como na seguinte *subscriptio* do emblema de Alciato também em oitavas: “Passando el mar Arion assentado / Sobre el Delphi q dela indina muerte / Le libertó, siendo en el mar echado / Cantó com voz suaue d’esta suerte. / De mas cruel ingenio està dotado / Vn avariento q una fiera suerte, / Pues fiera libertò à quien hõbre mata / Y à quien atò de la prision desata”⁷¹. Nunes Freire exprime esta mesma ideia nos versos “(...) O que se adiantou mais na vontade / De o livrar às costas do inimigo / É um delfim de grão velocidade, / Qu’ó ombro o quer livrar deste perigo; / O músico, na mor necessidade, / Nas costas salta já do peixe amigo, / Que fiar d’animais é mais seguro / Do que do humano peito avaro e duro”⁷². Este excerto utiliza a estrutura emblemática de uma imagem constituída pelo quadro do Fauno e da Ninfa e do poema, utilizando o emblema de Alciato contido neste último.

Em *A Primavera* de Rodrigues Lobo existe uma identificável alusão ao emblema 122/121, In *Occasionem - La Occasion*⁷³, no seguinte excerto das Praias do Tejo, no elemento dos cabelos sobre os olhos do pastor Pavânio – “com ua meada de cabelos diante dos olhos como que neles tinha a letra que cantava,” - associado à expressão “ocasião destes cabelos” nos versos cantados: “Canção,

⁶⁶ HÉRODOTE – *Histoires*. Texte établi et traduit par LEGRAND, E. Paris: Les Belles Letres, 1956, (Livro I Clio XXIV), p. 43-44.

⁶⁷ FREIRE, João Nunes – *Os Campos Elísios*. Ob. cit., p. 142.

⁶⁸ FREIRE, João Nunes – *Os Campos Elísios*. Ob. cit., p. 144.

⁶⁹ FREIRE, João Nunes – *Os Campos Elísios*. Ob. cit., p. 149.

⁷⁰ HÉRODOTE – *Histoires*. Ob. cit., p. 43-44.

⁷¹ ALCIATO, Andrea – *Los Emblemas de Alciato*, Traducidos en Rimas. Ob. cit., p. 30.

⁷² FREIRE, João Nunes – *Os Campos Elísios*. Ob. cit., p. 149.

⁷³ ALCIATO, Andrea – *Los Emblemas de Alciato*, Traducidos en Rimas Españolas. Ob. cit., p. 36.

vai-te à ventura/ E dize a ocasião destes cabelos, /Que a quem nos corta não lhe dá perdê-los.”, como na utilização das palavras “corta”, que faz alusão à lâmina na mão da alegoria (o “rasoio” descrito por Ripa), e “mudança”. Esta alusão pode ser comparada com a *pictura* do emblema de Alciato, coincidente com a descrição de Cesare Ripa⁷⁴



Emblema 122/121 *In ccasionem*⁷⁵

E seguindo o seu caminho, tomaram por junto de ua cerca entre uns álamos enlaçados de verdes parreiras até chegarem a ua fonte (...), aonde estava um pastor ao pé de um freixo, coroadado de folhas de hera e louro, tangendo ua lira com ua meada de cabelos diante dos olhos como que neles tinha a letra que cantava, e dizia desta maneira:

*(...) Quem haverá, falsíssima pastora,
No mundo que te escuse
De ua mudança tão injusta e leve?
(...) Lembrar-te ao menos que me deste
Posse das armas com que me matavas.
Digam-no estes cabelos,
Que ainda que eu te perdi, não sei perdê-los.
(...) Canção, vai-te à ventura
E dize a ocasião destes cabelos,
Que a quem nos corta não lhe dá perdê-los.*⁷⁶

Em *A Paciência Constante*, de Manuel Quintano de Vasconcelos, é todo o discurso de Liriandro⁷⁷, em descrédito ou desabono do amor, que está baseado no emblema 155/154⁷⁸ – *De morte et Amor – De la Muerte y d’el Amor* – em que Alciato relata na *subscriptio*, que Amor e a Morte perdidos se encontraram uma noite e, dormindo juntos, a sorte fez com que ao amanhecer trocassem

⁷⁴ RIPA, Cesare – *Iconologia o vero descrizione dell’imagine universalì cavate dell’ antichità et da altri luoghi*. Roma: Heredi di Gio. Gigliotti, 1593, p.181.

⁷⁵ ALCIATO, Andrea – *Los Emblemas de Alciato, Traducidos en Rimas*. Ob. cit., p. 36. Disponível em <http, p.//emblematica.grainger.illinois.edu/search/emblems>.

⁷⁶ LOBO, Francisco Rodrigues – *A Primavera*. Ob. cit., p. 293.

⁷⁷ VASCONCELOS, Manuel Quintano – *A Paciência Constante*. Ob. cit., p.146-148.

⁷⁸ ALCIATO, Andrea – *Los Emblemas de Alciato, Traducidos en Rimas Españolas*. Ob. cit., p. 89-90.

as armas⁷⁹, na imagem do emblema 108/107 – *Vis amoris* – *La fuerça d’el Amor*⁸⁰, com elementos da nudez, tocha, setas e ainda no emblema 107/108 de Alciato, *Potentia Amoris* – *El poderio d’el Amor*⁸¹, interpretado negativamente em desfavor do amor, que é detalhadamente explicado em todos os seus componentes icónicos: o facto de ser menino, os olhos vendados, as asas e o peixe e ramo de flores nas mãos. A mesma imagem do emblema *Potentia Amoris* é usada também por Vasconcelos, no Livro Segundo de *A Paciência Constante*, no discurso de Marfido⁸², mas agora o emblema é usado em favor do amor, e os traços icónicos que Liriandro tinha utilizado para denegrir o amor, são seguidamente por Marfido utilizados para o justificar e enaltecer, com claros argumentos de inspiração neoplatónica num pequeno “tratado”.



Emblema 155/154 – De morte et Amor⁸³



Emblema 107/108 Potentia Amoris⁸⁴

Eloy de Sotto Maior utiliza o mesmo emblema de Alciato – *Potentia Amoris* – para ilustrar o seu quadro da dança de faunos e pastores em forma de emblemas no Livro Quarto da *Ribeira do Mondego*, constituindo a *pictura* emblemática, em que aos elementos já conhecidos, de peixe e planta - aqui traduzida por lírio - que também representam os elementos de terra e mar, acrescenta Sotto Maior a grinalda de estrelas para traduzir o elemento ar ou céu:

⁷⁹ VASCONCELOS, Manuel Quintano – *A Paciência Constante*. Ob. cit., p.145.

⁸⁰ ALCIATO, Andrea – *Los Emblemas de Alciato, Traducidos en Rimas Españolas*. Ob. cit., p. 100.

⁸¹ ALCIATO, Andrea – *Los Emblemas de Alciato, Traducidos en Rimas Españolas*. Ob. cit., p.103.

⁸² VASCONCELOS, Manuel Quintano – *A Paciência Constante*. Ob. cit., p.183-184.

⁸³ Disponível em <<http://emblematica.graingier.illinois.edu/search/emblem>>.

⁸⁴ ALCIATO, Andrea – *Los Emblemas de Alciato, Traducidos en Rimas Españolas*. Ob. cit., p.103.

[pictura em ekphrasis] *Com este carro apparecia outro de outra invenção com que se acabavaõ as festas, cuja armação se fazia em arcos de lyrios, & violetas entre laçarias de murta. (...) Hia dentro em pè sobre um triangulo de Jaspe hum minino nù, com hum sendal roxo pellos olhos, lançando o arco, & aljava por entre as azas, levava na mão esquerda hum peyxe, & na direita hum lyrio, na cabeça hua grinalda de estrellas. Este triumpho era do Amor; estas divisas denotavaõ seu poder no Cèò, na Terra, & no Mar; dizia a letra.*

[subscriptio] *No Cèò, na Terra, no Mar,
Estrellas, Flores, & Peyxes
Em nuves, molhos e feyxes,
Posso ordir, tecer, & atar.⁸⁵*

João Nunes Freire em *Os Campos Elísios* é o único autor, desta série de sete novelas pastoris analisadas, que expressamente se refere a Andrea Alciato, *copiando-lhe* as imagens dos emblemas para realizar os seus próprios emblemas. Assim na sequência emblemática dos Campos Elísios de Amor, Nunes Freire, descreve o “minino Cupido, nu, com suas asas, como comumente se pinta, cego dos olhos, aljava de setas às costas, arco na mão esquerda, e nela abraçado um escudo com ua romã por divisa nele (como Alciato o pinta)”, colocando-lhe uma letra inspirada num outro emblema de Alciato: “com ua letra na orla deste escudo que dizia: /Amor jucundus amaror.”⁸⁶ Freire faz referência à *pictura* do emblema 114/113 *In statuam amoris – Contra la estatua d’el Amor*.⁸⁷ associando-lhe palavras da *subscriptio* latina “Aurea sunt veneris poma haec: jucundus amaror / Indicat. est Graecis sic glypykricos amor.” do emblema 207/206 *Malus Medica – El Naranja* ⁸⁸.

[pictura em ekphrasis] *Nele estava sentado o minino Cupido, nu, com suas asas, como comumente se pinta, cego dos olhos, aljava de setas às costas, arco na mão esquerda, e nela abraçado um escudo com ua romã por divisa nele (como Alciato o pinta), (...), com ua letra na orla deste escudo que dizia:*

[inscriptio] *Amor jucundus amaror*

⁸⁵ SOTTO MAIOR, Eloy de Sá – *Ribeiras do Mondego*. Ob. cit., p. 97-100.

⁸⁶ FREIRE, João Nunes – *Os Campos Elísios*. Ob. cit., p. 310.

⁸⁷ ALCIATO, Andrea – *Los Emblemas de Alciato, Traducidos en Rimas*. Ob. cit., p. 129.

⁸⁸ ALCIATI, Andrea – *Andreae Alciati emblemata cum commentariis Claudii Minois I. C. Franciscici Sanctii Brocensis & notis Lavrentii Pignorii Patavini. Nouissima hac editione in continuum unius commentarij seriem congestis, in certas quasdam quasi classes dispositis, & plusquam dimidia parte auctis*. Patavii: Apud Petrum Paulum Tozzium, sub signo SS. Nomini Iesv, 1621, p. 870.

[pictura em ekphrasis] *Na mão direita tinha um corisco, por a violência com que fere onde acha mais resistência; na cabeça, ua coroa imperial de flores e rosas, que vinham trepando sutilmente, escondidas por entre as murtas, e acabavam fazendo a imperial coroa com que estava ornado. (...). Na mais alta parte da triunfal cadeira estavam entalhadas estas letras.*

[subscriptio:]

Sendo sempre vencedor,

Silvia me pode vencer,

Que os seus olhos tem poder

Para vencer mais que Amor

Vencido, a trono me ergueu,

Quem em seu nome me tem

É se eu fiquei levantado,

É só porque me venceu.⁸⁹

Estamos aqui perante um emblema completo em que João Nunes Freire vai utilizar dois emblemas de Alciato para construir a *pictura* e a *inscriptio*, elaborando da sua autoria os versos constantes da *subscriptio* que seguem o tema do amor de Flerício por Sílvia de Campos. Na mesma sequência alegórica de *Os Campos Elísios*, a alegoria da Fama e o monumento a que ela preside serve como apresentação de um outro emblema dedicado a Amor, numa descrição ecfrástica do emblema 110/109 *Amor Virtutis – El Amor de la Virtud*⁹⁰, com menção expressa à *inscriptio*, “conforme o pinta Alciato” e também a um verso da *subscriptio* da edição latina:

[pictura em ekphrasis] (...) Neste trono estava posto o minino cupido nu, com ua coroa de louro na cabeça, sem arco, nem frechas, nem aljaba, nem escudo, com o rosto grave e o braço esquerdo todo cheo de coroas de louro e ua na mão direita, como que a queria pôr na cabeça de alguma pessoa, e outras postas no braço, de sorte que depois daquela ficar empregada, poderia logo tirar outra pera a pôr a quem a merecesse, conforme o pinta Alciato. Nas costas do trono, sobre a cabeça do minino, tinha posto este rótolo:

[inscriptio] AMOR VIRTUTIS

[comentário] *O qual bem convertido quer dizer: desejo de fazer obras heróicas e virtudes obradas com esforço, por amor de alcançar nome, cujo prêmio as coroas de louro, que o minino Cupido tinha aparelhadas pera coroar a quem por esta causa*

⁸⁹ FREIRE, João Nunes – *Os Campos Elísios*. Ob. cit., p. 310.

⁹⁰ ALCIATO, Andrea – *Los Emblemas de Alciato, Traducidos en Rimas Españolas*. Ob. cit., p.110.

o merecesse, e publicavam, pois todas as que tinha o minino pera dar eram coroas triunfais. [pictura em ekphrasis] Declarava-se por este verso que estava abaixo do rótolo, que é do mesmo Alciato.

[*subscriptio*] *Iam, puris, hominum, succendo, mentibus ignes.*

[*comentário*] *Pelo efeito do desejo das coroas, em que inflamava aos que o desejavam seguir, bem o mostravam todas as figuras que os pastores viram, pois eram todas retratos de homens assinalados em armas, e por elas mereceram coroas triunfais da Fama, ainda que as merecidas e devidas a seu merecimento se lhe negassem, a uns em todo e a outros em parte. [pictura em ekphrasis] Aos pés do minino estavam estes versos:*

[*subscriptio*:]

*Pela mãe que alcançar pude,
Melhor sou que outro Cupido:
De Vénus ele é nacido,
Eu sou filho da virtude:*

*Qual lhe convém mais à Fama,
Veja quem a escolha tome:
Se amor que dá eterno nome,
Se um lascivo que o infama.⁹¹*

Estruturas logo-icónicas de influência emblemática

Em todas as sete novelas pastoris analisadas encontramos ao longo da sua diegese menções diretas e indiretas a versos escritos em elementos da natureza, normalmente troncos de árvores ou pedras, e em artefactos convencionais dos pastores, como flautas, cajados, setas, e objetos de afeto, como joias e retratos, que sugerem ao leitor, uma imagem mental do elemento inserido no *locus amoenus* com uma mensagem escrita em verso, que tem como objetivo traduzir um estado de alma, uma mensagem, ou até utilizada numa espécie de jogo⁹² entre os pastores. É interessante como um hábito cultural da época, ou seja, os escritos em „lenços“ ou painéis nos monumentos permanentes ou arquitectura efémera, patente sobretudo em manifestações públicas urbanas, de índole festiva ou de luto, como as entradas reais ou funerais, foram transportados para o *locus*

⁹¹ FREIRE, João Nunes – *Os Campos Elisios*. Ob. cit., p. 323-324.

⁹² Em *O Pastor Peregrino*, os nomes das pastoras são escritos em árvores pelos pastores que as servem, para efectuar um jogo: „O jogo era que cada um escrevia, entalhado no tronco de ua faia, o nome da sua pastora, e depois de todos escritos, alongados de um certo posto, iam com os olhos tapados a apontar com o dedo no que escreveram, e o que acertava (além de o tomar em felice agouro de seus amores) ficava rei do jogo e era obedecido nas penas que mandava executar nos que erravam“. LOBO, Francisco Rodrigues – *O Pastor Peregrino*. Ob. cit., p. 107.

amoenus da arcádia portuguesa e adaptadas ao espírito pastoril⁹³. Essa associação de imagem onde o texto é inscrito e do próprio verso anexo, expresso ou em referência ou alusão, sugere uma influência da literatura emblemática na sua realização, que, como os emblemas e empresas nus que utilizam a prosa para explicar a imagem e depois o verso que funciona como *subscriptio*. Algumas vezes o tipo de arte emblemática é expressamente mencionado pelos autores, como é o caso de, por exemplo, Rodrigues Lobo em *A Primavera*, que refere como empresa um verso escrito na pedra⁹⁴. Em muitos casos é o próprio ato de escrever no tronco da árvore que é referido, em que o verso escrito faz referência ao local, à „imagem“ constituída pelo tronco e pela natureza⁹⁵. Esta mesma estrutura de versos escritos no tronco de um álamo que fazem referência à própria árvore, e a descrição dos elementos da imagem, nomeadamente dos pormenores do vestuário ajudam a constituir uma imagem mental, a *pictura*, seguida da *subscriptio* em verso pode ser observada em todas as sete novelas analisadas. Uma outra variação desta estrutura acrescenta versos cantados por uma personagem que servem de complemento à imagem e ao mote entalhados na árvore. Este mesmo processo de visualização mental de uma imagem com uma inscrição em verso também pode ser encontrada nas pedras. Neste caso particular do mote entalhado, em *A Primavera*, existe uma curiosa alusão à mitologia, já que Lerenó, como Narciso, se debruça sobre a água e em vez da sua imagem reflectida nas águas, encontra o seu estado de alma „reflectido“ na pedra, a título de *empresa ou divisa*, que profetiza o destino da personagem Lerenó, conforme Rodrigues Lobo expressamente informa:

(...) [Lerenó] *Acabou de cantar; (...), pôs o surrão e a sanfonha sobre o penedo para lavar o rosto na borda da água, e virando os olhos viu em ua face da pedra entalhado este mote:*

*O mal que meu peito encerna,
Pois ventura o quer assim,
Seguro estará de mim
Se o não descobrir a terra.*

Enleado no que debaixo daqueles versos se entendia, crendo que não foram sem

⁹³ Só um estudo comparativo entre as várias novelas pastoris europeias poderia demonstrar até que ponto e de que forma este fenómeno no espaço português é original, já que por exemplo, em *Los Siete Libros de la Diana*, de Jorge de Montemor, este fenómeno não ocorre de forma expressa.

⁹⁴ LOBO, Francisco Rodrigues – *A Primavera*. Ob. cit., p. 54.

⁹⁵ LOBO, Francisco Rodrigues – *A Primavera*. Ob. cit., p. 142.

*causa escritos em tal lugar, deitou o pastor mil juízos para entendê-los; mas havendo todos por temerários, pois as palavras enfim mostravam segredo, deixou a empresa e, depois de lavar o rosto, tomou o caminho para os currais (...).*⁹⁶

A associação de imagem e texto, apresentada com uma estrutura de inspiração emblemática também pode ser encontrada associada a joias, como é o caso em *O Pastor Peregrino* de umas arrecadas, em que a imagem do Cupido, tão representada em emblemas, é associada ao verso de uma divisa:

Enquanto Aristeu cantava, um companheiro seu, a quem chamavam Castálio, com os olhos em Tirsa, sua pastora, buscava matéria para a cantiga. [pictura em ekphrasis] E vendo que trazia nas arrecadas uns Cupidos de madreperla, em o pastor acabando, começou:

[mote] *Pois que trazeis pendurado,
Tirsa, amor neste lugar,
também lhe haveis de escutar
algum dia meu cuidado.*⁹⁷

Ou no caso de um mote “tomado por empresa”, também em *O Pastor Peregrino* num colar de contas de coral:

Elpino, que não queria perder o lugar que lhe cabia nestas cantigas, vendo a Silvânia, sua pastora (que era ua das mas fermosas daquela ribeira), [pictura em ekphrasis] a qual entre uas contas de coral trazia atado no fio um mote que ele lhe mandara, tomando-o por empresa cantou esta letra:

[mote] *Dizei. Silvânia, que monta
que os meus cuidados ateis
entre as contas que trazeis
se deles não fazeis conta.*⁹⁸

Em *O Desenganado*, na despedida entre Arcélio e Oriano, os anéis que ambos trocam são-nos apresentados como uma espécie de empresa – com *pictura em ekphrasis* e mote - que simboliza a prisão voluntária, vínculo da respetiva amizade:

⁹⁶ LOBO, Francisco Rodrigues – *A Primavera*. Ob. cit., p. 54.

⁹⁷ LOBO, Francisco Rodrigues – *O Pastor Peregrino*. Ob. cit., p. 111.

⁹⁸ LOBO, Francisco Rodrigues – *O Pastor Peregrino*. Ob. cit., p.112.

Com estas palavras e com mui estreitos abraços se despediram, dando Arcélio entre outras cousas a Oriano um **[pictura em ekphrasis]** anel de preço em que dous grilhões de ouro aferrolhavam um lustroso diamante, e pola banda de dentro do círculo diziam uas letras por partes o seguinte:

[mote] Esta prisão da amizade
obriga de longe e perto.

E Oriano, que ainda trazia alguns despojos das jóias com que partira, lhe deu outro de não menos valor, **[pictura em ekphrasis]** feito de rubins que o rodeavam encadeados com muita sutileza, e no engaste um rubi à maneira de coração em que ia prender a cadeia, e por dentro uas letras miúdas que diziam:

[mote] Preso por minha vontade⁹⁹.

Um exemplo da utilização literária de um hieróglifo egípcio, tanto na imagem como no conceito, pode ser encontrada em *O Pastor Peregrino*, na Jornada Quarta do Livro Primeiro, em que Flerício oferece a Lerenó uma medalha com a imagem de uma tartaruga com o mote “Se tarda também chega”¹⁰⁰. Esta associação, em sinédoque, da tartaruga com a temperança, consta de um hieróglifo da obra *Hypnerotomachia Poliphili*, de Francesco Collona, editada por Aldo Manúcio, em 1499, traduzido, segundo Leal, como “temperar a velocidade sentando-se e a preguiça por estar de pé”¹⁰¹ em que uma mulher, com asas na mão direita, segura uma tartaruga na mão esquerda. Este hieróglifo do livro de Colonna foi utilizado por Alciato no seu emblema nº121/120, *Paupertatem summis ingenii obesse, ne provehantur*, em que Leal chama a atenção do facto de a ideia da imagem do hieróglifo de Colonna ter sido utilizada, tendo Alciato substituído a tartaruga por uma pedra para cumprir melhor a função de ilustrar o emblema, no sentido de que a pobreza impede a ascensão do engenho¹⁰². Em Rodrigues Lobo, tanto a imagem da tartaruga como o conceito do mote transmitem a ideia

⁹⁹ LOBO, Francisco Rodrigues – *O Desenganado*. Ob. cit., p. 149.

¹⁰⁰ LOBO, Francisco Rodrigues – *O Pastor Peregrino*. Ob. cit., p.76.

¹⁰¹ Tradução nossa, o original de Leal é „temperate the speed by sitting and the laziness by standing“ LEAL, Pedro Germano – *The invention of Hieroglyphs: A theory for the transmission of hieroglyphs in Early Modern Europe*. Ob. cit., p. 217.

¹⁰² Este era um emblema que Rodrigues Lobo conhecia bem já que na *Corte na Aldeia*, através da personagem Solino, faz a seguinte declaração, p. “À diligência com muita razão lhe calçaram os antigos esporas douradas, pois o duro estorvo da pobreza, como pintou Alciato, impede as asas e limita os passos à diligência”. LOBO, Francisco Rodrigues – *Corte na Aldeia*. Mem Martins: Publicações Europa-América, 1997, p. 81.

do hieróglifo de Francesco Colonna, o que poderá eventualmente ser um sinal de que Rodrigues Lobo estaria familiarizado a *Hypnerotomachia*:



Hypnerotomachia (fol. 124v).¹⁰³



Emblema 121/120HAB Wolfenbüttel
Paupertatem summis ingeniis obesse,
*ne rovehantur*¹⁰³

Uma outra constante deste tipo de estrutura que associa texto e imagem nas novelas pastoris, são os desenhos e retratos de carga simbólica e mitológica¹⁰⁵, por vezes com motes de divisas ou empresas escritas em verso em diferentes objetos usados pelos pastores como é o caso de cajados, setas e instrumentos musicais. Na Floresta Segunda de *A Primavera*, Rodrigues Lobo sugere a existência deste tipo de representações: "Porque a alegria do verão todos aqueles dias fazia de festa entre os pastores, cada um no traje e nas divisas a mostrava: qual tinha no cajado escrito o nome da sua pastora, qual no fim dele a trazia sutilmente retratada, qual vestia a cor de suas esperanças, qual se mostrava desconfiado entre ciúmes."¹⁰⁶ Mais adiante, no decurso da narrativa Lereno

¹⁰³ Apud LEAL, Pedro Germano – *The invention of Hieroglyphs: A theory for the transmission of hieroglyphs in Early Modern Europe*. Ob. cit., p. II, Plate 89 A.

¹⁰⁴ ALCIATO, Andrea – *Los Emblemas de Alciato, Traducidos en Rimas Españolas*. Ob. cit., p. 35. Disponível em <<http://emblematica.grainger.illinois.edu/search/emblems>>.

¹⁰⁵ Na *Lusitânia Transformada* encontramos a menção a um cajado com desenhos cuja perfeição é associada a personagens mitológicas: „Por prémio dele te darei um cajado de quasi roxo zimbros, em que, com pouca indústria do artificio, acharás pola mão destra da própria natureza entalhados uns vultos e carrancas de touros e serpentes, e de sátiros silvestres, tanto polo natural, que facilmente te parecerá que trabalhou na obra o boriol do bifolco Cariteu, ou que foi lavrada na oficina do antigo Alcimedonte.“ ORIENTE, Fernão Álvares do – *Lusitânia Transformada*. Ob. cit., p. 93.

¹⁰⁶ LOBO, Francisco Rodrigues – *A Primavera*. Ob. cit., p. 61-62.

encontra o cajado da pastora do Bosque Desconhecido com o seu retrato nele gravado, como que simbolicamente antecipando o encontro que se iria realizar, já que “levantando-o, entendeu que devia ser de alguma pastora, que além de estar sutilmente lavrado, tinha no remate ua figura de mulher tirada ao natural”¹⁰⁷. Depois do encontro, Lereno escreve os versos no cajado, completando assim a estrutura emblemática do mesmo com a seta que rouba à pastora e que depois guarda junto ao seio, como se Amor o tivesse atingido no coração¹⁰⁸.

Nas *Ribeiras do Mondego*, Sotto Maior utiliza uma seta arremessada com um verso escrito, a qual é objeto de resposta que por seu turno dá lugar a uma chuva de setas com “amorosas emprezas & tenções”¹⁰⁹. Também nas *Ribeiras do Mondego*, é a figura alegórica da Fama que voando sobre a Nympha Lothos transformada em planta, lhe deixa cair um letreiro a título de empresa¹¹⁰. Em *O Pastor Peregrino*, Lereno, coroado de louro, murta e flores, recebe uma lira no final da novela que tem por *pictura* uma imagem de uma águia com uma chave pendurada, e como mote ou *inscriptio* as palavras „Abre, cerra.“ e „Mais humilde e mais segura“ e um soneto cantado que poderia funcionar como *subscriptio*, completando o emblema:

O mancebo que estava no tribunal fez sinal a ua das ninfas que, tomando das mãos dos menistros vários ramos, lhe teceu ua capela de louro e murta e algumas flores silvestres, não tão perfeita como as dos que ali estavam coroados, nem da mesma maneira. E logo posto ante ela de gíolhos, a recebeu, e com ela [pictura em ekphrasis] ua lira muito bem lavrada que de ua parte tinha pintada ua águia com as asas abertas e no bico ua chave pendurada com ua letra em roda que noutra lingua dizia;

[mote] Abre, cerra.

[pictura em ekphrasis] *Da outra parte tinha pintada ua capela metida por um cajado e juntamente ua palma que ficava em cruz dentro nela com outra letra que dizia:*

[mote] Mais humilde e mais segura¹¹¹.

¹⁰⁷ LOBO, Francisco Rodrigues – *A Primavera*. Ob. cit., p.71.

¹⁰⁸ LOBO, Francisco Rodrigues – *A Primavera*. Ob. cit., p.72.

¹⁰⁹ SOTTO MAIOR, Eloy de Sá – *Ribeiras do Mondego*. Ob. cit., p. 116-117.

¹¹⁰ SOTTO MAIOR, Eloy de Sá – *Ribeiras do Mondego*. Ob. cit., p.73.

¹¹¹ LOBO, Francisco Rodrigues – *O Pastor Peregrino*. Ob. cit., p. 300.

A retórica da morte, que é um tema recorrente das novelas pastoris analisadas, quebrando a convenção arcádica da *aura aetas*, de um tempo sem tempo, e chamando a atenção para a fugacidade da vida e da consciência moral da mortalidade humana, também utiliza a estrutura emblemática num processo enfático de visualização simbólica. São cerca de dez¹¹² os emblemas de Alciato que representam túmulos nas suas picturas, o que denota a importância da sua representação como símbolo da morte na literatura emblemática. Este tipo de imagens é utilizado pelos autores de novelas pastoris, normalmente sob a forma de *ekphrasis* de uma sepultura ou féretro, normalmente com um nome e um verso, ou só com um verso que completam a descrição do quadro emblemático. É o caso de *A Paciência Constante*, no Livro Quinto, em que Vasconcelos nos mostra um emblema - em que a *ekphrasis* é do emblema completo e não apenas da *pictura* - na pintura que a ninfa Ericínea está a desenhar: a *pictura* do quadro de Natonia inclui a menção do seu nome como *inscriptio* e de uns versos escritos aos pés a título de *subscriptio*, um emblema sobre a morte, não apenas de Natónia, mas relativa a toda a condição humana:

[pictura em ekphrasis] *Eram três ninfas nuas sentadas sobre a area prateada, cubertas de áureos cabelos por entre os quais enlaçando-se o vento se descubria à vezes o cándido cristal da carne pura, como em dourado vidro branca neve. Lavrando estavam todas histórias namoradas. Lauricea, ua delas, da infeliz Filomena a história suavemente lamentada dibuxava com tanto arteficio que o vivo sucesso parecia. Calidea retratava com labores subtis a transformação de Acteon por seu malditoso. Mas Ericínea pintava no branco velo a figura de ua pastora que ali mal retratada excedia qualquer humano artificio: estava sobre um estrado de flores morta no parecer que era divino, sentavam-se em roda muitas Ninfas, todas culpando a rigorosa sorte, com tristes rostos e chorosos olhos. E o velho Caiola tão magoado, que para o triste choro não tinha bastantes águas. Estavam aos pés da morta uas letras que diziam: [inscriptio] NATONIA. E abaixo estes versos:*

[subscriptio] *Aqui a morte que sempre desengana*

¹¹² Emblema 48 *In Victoriám dolo partem - Contra la victoria ganada por engaño.* (p.28); emblema 74 *Tumulús meretricis - La sepultura de la ramera.* (p.46); emblema 28 *Tándem Tandem iustitia obstat - Que al fin al fin la iusticia vence.* (p.60); emblema 33 *Signa fortium - Las armas de los fuertes.* (p.112); emblema 157/156 *In mortem praeproperam - De la immatura muerte.* (p.147); emblema 117/116 *A minimis quoque timendum - El viejo enamorado de la mujer moça.* (p.169); p. emblema 136/135 *Strenuorum immortalé nomen - Que el nombre de los diestros es immortal.* (p.171); emblema 51 *Maledicentia - La sepultura del maldiciente.* (p.223); emblema 31 *Abstinencia - La abstinencia.* (p.243); e o *Soneto à forma de Emblema del muy. M. y muy R. Señor. G. Perez a la muete de Doña Marina de Aragon.*(p.255) *ALCIATO, Andrea - Los Emblemas de Alciato, Traducidos en Rimas Españolas.* Ob. cit.

*Mostra a miséria de ua glória humana.*¹¹³

Em *O Desenganado*, existe uma sequência em estrutura emblemática que recorre à técnica da anamorfose através do exagero de um retrato de uma jovem muito feia, nos versos que acompanham o mote (que também funciona como divisa) e a *pictura* de forma a quebrar o ideal de beleza do cânone arcádico. A sequência começa com a *pictura*, o retrato, já de si anamórfico porque a jovem além de feia é „disforme“, que é complementado por um mote em verso que sugere uma „imagem“ aparentemente „normal“ já que é passível de afeição¹¹⁴. Desafiados a criar motes em louvor do retrato, os pastores vão pronunciando versos em *subscriptio* à imagem em que vão descrevendo, os olhos, a boca e os cabelos de forma a construir um discurso hiperbolicamente distorcido, em que se sente a influência da uma ainda mais exagerada anamorfose sobre a primeira, constituindo uma dupla leitura anamórfica, em que a primeira distorção é agora levada ao exagero, combinando hipérbole com a ideia de oximoro relativamente ao ideal de beleza através da atitude de louvar uma pessoa feia e disforme. Rodrigues Lobo adota uma perspectiva anamórfica num jogo de perceção em desafio entre pastores, constituindo ao mesmo tempo uma disputa entre o poder da palavra relativamente ao poder da imagem, em que a primeira sai vencedora, já que pode ser infinitamente mais imaginativa do que a imagem, na medida em que é capaz de criar dimensões que jamais poderiam ser representadas de outra forma, como é o caso.

Divisas jeroglíficas em desfiles de danças de pastores

Herdeira da heráldica medieval, a empresa, na definição de Rodriguez de la Flor¹¹⁵, consiste numa proposta individual que se exterioriza de forma a veicular uma declaração de intenções para o futuro e que cuja fronteira com o emblema é muito subtil, com o qual se confunde desde os finais do século XVI. Por seu lado a divisa, que no Antigo Regime teve uma importante representação nas manifestações festivas de índole corporativa, institucional ou mesmo universitária, tem uma componente mais militar e cavaleiresca do que a empresa ou o emblema e funciona como uma forma de reconhecimento pessoal através de um símbolo. Baltasar Gracián, não fazendo distinção entre

¹¹³ VASCONCELOS, Manuel Quintano – *A Paciência Constante*. Ob. cit., p. 408-409.

¹¹⁴ LOBO, Francisco Rodrigues – *O Desenganado*. Ob. cit., p. 98.

¹¹⁵ RODRIGUEZ DE LA FLOR, Fernando – *Emblemas Lecturas de la Imagen Simbólica*. Ob. cit., p. 53.

divisa e empresa, faz uma pequena distinção entre *geroglífico* e empresa¹¹⁶. Considerando a empresa como o mais sublime género da “invenção figurada” fundada na semelhança, Gracián distingue depois dentro desta categoria as que se formam por *geroglífico* “exprimiendo el intento por la semejança natural” com o objeto representado “como quel que pintó dos ramas cruzadas de palma y de ciprés, com este mote: *Erit altera merces*. O vencer com a palma, o morir com el ciprés.”¹¹⁷ Este tipo de empresa, por *geroglífico*, constituiu em Espanha, e em Portugal sobretudo por influência do contexto de monarquia dual, um fenómeno de expressão pública emblemática, os “*geroglíficos hispanos*” tidos pela maior parte dos estudiosos como emblemas aplicados¹¹⁸ mas que na opinião de Pedro Germano Leal traduzem uma forma de receção particular dos hieróglifos naquele país, a partir de várias fontes¹¹⁹. Os hieróglifos, sobretudo inspirados em Horapolo, passaram assim a fazer parte do programa iconográfico da arte e arquitetura efémera das festas em Espanha tornando-se extremamente populares a partir de meados do século XVI. Um outro âmbito de aplicação dos hieróglifos, entretanto progressivamente transformados já em “*geroglíficos hispanos*” (dispensando em parte ou na totalidade, os caracteres ideográficos egípcios), foi realizado através de novas adaptações e invenções em competições poéticas – as *justas poéticas* – em festas e também no âmbito da *Ratio Studiorum* jesuíta em que a tradução de hieróglifos era prática usual¹²⁰.

As *justas poéticas* generalizaram e popularizaram este fenómeno ao mesmo tempo que propiciaram a sua evolução e transformação, através da *inventio*, e

¹¹⁶ GRACIÁN, Baltasar – *Arte de Ingenio, Tratado de la Agudeza*. Madrid: Catedra, 1998, p. 404.

¹¹⁷ GRACIÁN, Baltasar – *Arte de Ingenio, Tratado de la Agudeza*. Ob. cit., p. 405.

¹¹⁸ Victor Mínguez, no seu estudo sobre a emblemática aplicada às festividades barrocas de Valência, considera que os *geroglíficos* são o nome dado aos emblemas aplicados em contexto de festividades que constituem, dentro da emblemática em geral, um ramo particular denominado emblemática festiva, utilizados na arquitetura efémera, arcos, altares, cenografias e outras estruturas provisórias que utilizam alegorias, pinturas, esculturas, epigramas, versos e emblemas de conteúdo ideológico. Criados a partir de elementos simplificados de livros de emblemas, anedotas históricas, costumes dos animais, símbolos metafóricos de conhecimento geral, são elaborados para serem facilmente entendidos pelo povo. Estes *geroglíficos* constam de *pictura e inscriptio*, sendo o epigrama ou *inscriptio* normalmente substituído por um poema mais simples e curto ou uma pequena copla. MÍNGUEZ, Victor – *Emblemática y cultura simbólica en la Valencia barroca*. Valencia: Edicions Alfons El Magnànim, 1997, p. 21 ss.

¹¹⁹ Essas fontes incluem desde os contactos diplomáticos entre a corte dos Reis Católicos e o Egípto, em 1501, passando pela influência da obra de Francesco Collona, *Hypnerotomachia Poliphili*, nos famosos hieróglifos na fachada da Universidade de Salamanca, em 1520-30, até aos estudos de Antonio Augustín (que teve como tutor Andrea Alciati), Martínez Silício, Calvete de Estrella e Álvaro Gomes de Castro, professor de latim e grego, que através da sua obra *Publica Laetitia* (1546) publicou o programa iconográfico da entrada do Bispo Juan Martínez Silício em Alcalá de Henares, da sua própria autoria, e que antecipou assim a utilização de xilogravuras para gravar dispositivos iconográficos concebidos para as festas públicas em Espanha. Na *Publica Laetitia*, Gómez de Castro, além de mencionar a *Hieroglyphica* de Horapolo defendia que os hieróglifos egípcios, melhor que o alfabeto, não só transmitiam as ideias da alma como deliciavam os olhos e transmitiam a ciência da natureza. LEAL, Pedro Germano – *The invention of Hieroglyphs: A theory for the transmission of hieroglyphs in Early Modern Europe*. Ob. cit., p. 243.

¹²⁰ LEAL, Pedro Germano – *The invention of Hieroglyphs: A theory for the transmission of hieroglyphs in Early Modern Europe*. Ob. cit., p. 245-246.

influenciaram artistas – pintores, escritores e poetas – fomentando também o seu trabalho conjunto, evoluindo, segundo Leal, de uma estrutura de texto-imagem, de hieróglifos inspirados em Horapolo e Valeriano complementados por uma *inscriptio* latina, ou ainda retirada da Bíblia ou de outras composições, para novas práticas que incluíam no texto formas poéticas mais populares, como o terceto e a redondilha, e ainda, em certos casos, para a substituição da imagem – dado o elevado custo e perenidade das pinturas – por uma *ekphrasis* da imagem - *jeroglíficos nus* - introduzida pelas palavras “pintando uma...”¹²¹. No relato *Das festas que se fizeram na cidade de Lisboa, na entrada del Rey D. Phillippe primeiro de Portugal*, de 1581, da autoria do Mestre Afonso Guerreiro, são vários os exemplos de *jeroglíficos* como é o caso, a título de exemplo do seguinte numa fachada que estava sobre o chafariz da Rua Nova:

[pictura em ekphrasis] *No painel mays piqueno que estava à mão esquerda, se mostrava um velho sobre hua muleta, com hum relógio de area na mão, que significava o tempo, que descobre todas as cousas. Cujos versos dizião.*

[inscriptio] *Temporis arbitrio subiecta potentia fama est,
Tempus edax solum detegit omne scelus.
O poder da fama esta subjecto ao alvedrio do tempo,
o qual descobre toda a maldade.*

[pictura em ekphrasis] *No painel da parte dyreita, estava outro homem vestido de retalhos, com hua ventoinha na cabeça, que significava o mexerico, que tudo fala & descobre os segredos & manifestos feitos pera que a fama os divulgue. Cujos versos erão.*

[inscriptio] *Hic potis est alas fama per mane mouere,
Nuntiat hic dictis facta minora suis.
Este basta pera divulgar a fama por todas as partes,
que muitas vezes diz mais do que he.*

[pictura em ekphrasis] *E sobre estes paineis no remate de toda a obra estava a fama pintada em tauoa cortada ao perfil, em forma de molher com duas asas nas costas & duas cornetas na boca, & em um ouado esta letra.*

¹²¹ LEAL, Pedro Germano – *The invention of Hieroglyphs: A theory for the transmission of hieroglyphs in Early Modern Europe*. Ob. cit., p. 246-247.

[inscriptio] *Hac nomen, Rex magne, tuum per sidera tollit,
Hac duce turcarum te fera corda timent.*
*Esta (ô Rei poderoso) ate os ceos levanta vosso nome,
& por seu dito vos temem os barbaros turcos.*¹²²

Existem também curiosos exemplos de *jeroglíficos* que, apesar de terem a imagem pintada são complementados pela *ekphrasis*, como é o caso deste exemplo dos *jeroglíficos* usados por ocasião da morte de Isabel de Borbón, em 1645, em relato anónimo do mesmo ano com o título *Pompa Funeral Honras y Exequias*¹²³:

[pictura em ekphrasis]

Pintose una Muerte, dividiendo un Coraçon coronado, en dos partes.

[inscriptio]



Biblioteca Nacional de Espanha ¹²⁴

*La letra Latina. Siccine eparat amara mors? I.
Reg. Capit. 15. vers.32.*

Y la Castellana.

Assi el consorcio Real,

Que la unión mayor advierte,

Partiò, i dividido la muerte.

Este tipo de estrutura emblemática¹²⁵ de associação entre imagem e texto das empresas constituídas por “*jeroglíficos*” que normalmente são apresentados em conjunto temático em ocasiões públicas é muito semelhante às divisas construídas no desfile

¹²² GUERREIRO, Afonso – *Das festas que se fizeram na cidade de Lisboa, na estrada del Rey D. Phiillippe primeiro de Portugal*. Lisboa: em casa de Francisco Correia, 1581, p. 120-121.

¹²³ Apud LEAL, Pedro Germano – *The invention of Hieroglyphs: A theory for the transmission of hieroglyphs in Early Modern Europe*. Ob. cit., p. 254.

¹²⁴ Apud Leal LEAL, Pedro Germano – *The invention of Hieroglyphs: A theory for the transmission of hieroglyphs in Early Modern Europe*. Ob. cit., p. II, Plate123.

¹²⁵ A estrutura emblemática deste episódio da dança dos pastores que serve sobretudo uma função decorativa) foi salientada por Sara Augusto AUGUSTO, Sara – *A Alegoria na Ficção Romanesca do Maneirismo ao Barroco*. Ob. cit., p.139 140 e AUGUSTO, Sara – «*Estranhos Artíficos*»: *Representação emblemática na novela pastoril portuguesa*. Ob. cit., p. 60 ss., embora sem qualquer associação aos *jeroglíficos* hispânicos.

da dança das pastoras,¹²⁶ em contexto de festa de aldeia e, assim, na diegese da novela, igualmente uma festividade pública, em *A Primavera*. Nesta sequência festiva Rodrigues Lobo, utilizando um discurso semelhante ao que substituiu ou complementa as imagens nos eventos públicos nos relatos do efêmero atrás descritos, *pinta* uma *pictura* e um mote ou lema ajustado ao estado de alma ou à personalidade de cada pastora, e em que, conforme diz Gracián existe uma forte correspondência entre a imagem, o texto e o sentido, “exprimiendo el intento por la semejança natural”¹²⁷.

Algumas destas imagens são literárias, como a já citada imagem da borboleta que se queima na chama da vela, inspirada nos versos de Petrarca, e que é semelhante ao *jeroglífico* MORS IN LVCE das exéquias de Filipe IV¹²⁸. Existe também a referência ao pelicano, divisa de D. João II, à Roda da Fortuna, etc, numa série de temas visuais e iconográficos que sendo *topos* literário-emblemáticos da época são transformados por Rodrigues Lobo para se adaptarem aos perfis das pastoras da sua novela, numa produção original. Rodrigues Lobo “desenha” e concebe assim as suas próprias divisas *jeroglíficas* descrevendo as imagens, colocando em destaque as divisas no texto, e explicando que cada pastora levava “um arco sutilmente lavrado em cuja volta ficava a todas um lugar capaz pera compreender as tenções de seus amores; que alguns por serem conhecidos e outros pela galanteria com que encobriam o que mostravam, eram de todas celebradas as divisas.”¹²⁹

Pedro Germano Leal chama a atenção para o facto dos *jeroglíficos hispanicos* poderem ser aplicados à literatura convencional como dispositivos retóricos utilizados em novelas, como é o caso de Los *Entretenimientos de la pícaro Justina* (1603), atribuída a Francisco Lopez de Úbeda, ou nas novelas (em geral) de Lope de Vega, e nas peças de teatro de Calderón de la Barca, nas quais a *ekphrasis* é introduzida no texto através da expressão “pinta-se” ou uma outra equivalente¹³⁰, como acontece no desfile das pastoras de Rodrigues Lobo.

Um outro quadro de desfile ou dança de pastores é-nos descrito em *Os Campos Elisios* de João Nunes Freire, em que treze figuras vestidas ao modo do campo, “ao pastoril”, em certos casos com adereços, como a coroa imperial,

¹²⁶ LOBO, Francisco Rodrigues – *A Primavera*. Ob. cit., p.117

¹²⁷ GRACIÁN, Baltasar – *Arte de Ingenio, Tratado de la Agudeza*. Ob. cit., p. 405.

¹²⁸ Apud AZANZA LOPEZ, José Javier – *Los jeroglíficos de Felipe IV en la encarnación de Madrid como fuente de inspiración en las exéquias pamplonesas de Filipe V*. In ZAFRA, Rafael; AZANZA LOPEZ, José Javier (eds.) – *Emblematas Aurea*. Madrid: Akal, 2000, pp. 33-55, esp. p.46.

¹²⁹ Desfile de Pastoras. LOBO, Francisco Rodrigues – *A Primavera*. Ob. cit., p. 118 a 120). Fonte disponível em <[http, p://emblematica.grainger.illinois.edu/search/emblems](http://emblematica.grainger.illinois.edu/search/emblems)>.

¹³⁰ LEAL, Pedro Germano – *The invention of Hieroglyphs: A theory for the transmission of hieroglyphs in Early Modern Europe*. Ob. cit., p. 259.

*Monstre ce qui est en toy*¹³⁰

DIVISA - IMAGEM

LISEIA

“A de Liseia era em campo de ouro
um pelicano ferindo o peito sobre os
tenros filhos, e ao pé dizia esta letra:”

DIVISA - LETRA

“À custa da minha vida
Sustento a de meus cuidados.”

trazem cada uma delas identificada por um rótulo e com a respetiva uma divisa escrita numa “targe”. Neste caso, de *Os Campos Elísios*, são as próprias figuras do desfile *mascaradas* ou “alegorizadas” que constituem a *pictura* descrita ou referenciada com a divisa escrita. Todas estas figuras são referências a pastores célebres da antiguidade histórica mitológica ou literária: Tamorlão, Primislão, Giges, Mitridades, Fláustulo, Áccio Návio, Titorno, Sibote, Melântio, Tilipo, Also, Ebares e Mirmilo¹³¹. Nas *Ribeiras do Mondego*, Eloy de Sotto Maior¹³² faz uma referência a uma estrutura emblemática, no âmbito de um desfile de pastores e pescadores, em que são celebrados os deuses da terra e do mar, e em que o ambiente é descrito à maneira das festas públicas da época, com a necessária adaptação das decorações naturais do ambiente pastoril e em que a descrição dos diferentes quadros ou estâncias inclui a menção de versos escritos a título de divisas¹³³.

Divisas e emblemas em sequências alegórico-emblemáticas

As sequências alegóricas e simbólicas das novelas maneiristas portuguesas em que encontramos estruturas emblemáticas, e que constituem uma inovação em termos de organização e apresentação diegética, são desfiles de danças de pastores, quadros mitológicos de ninfas e faunos e sequências alegórico-emblemáticas nos quais, normalmente, as personagens fazem um percurso em espaços de elevado valor simbólico. À exceção dos quadros mitológicos de ninfas

¹³¹ FREIRE, João Nunes – *Os Campos Elísios*. Ob. cit., p. 377-381 .

¹³² Também existe nas *Ribeiras do Mondego* uma outra referência a empresas; “(...) se foy com so mais a ver o mastro, que na entrada da Ponte se levantara, aonde se viaõ fixados alguns motes castelhanos com discretas empresas, & curiosas tenções das Nymphas, & pastores (...)” SOTTO MAIOR, Eloy de Sá – *Ribeiras do Mondego*. Ob. cit., p. 94.

¹³³ SOTTO MAIOR, Eloy de Sá – *Ribeiras do Mondego*. Ob. cit., p. 97-100.

e faunos, tanto a *ekphrasis* como a estrutura completa das empresas ou divisas e emblemas nus nestas sequências têm uma ligação muito direta com aquilo que podemos chamar os relatos de manifestações públicas ou eventos – descrições de arquitetura efêmera e estruturas de artes decorativas utilizadas em eventos de luto ou festivos, casamentos, batizados, celebração de vitórias e entradas reais, entre outros, dos séculos XVI e XVII, que, conforme descreve Rodriguez de la Flor¹³⁴, têm uma intenção artística que vai para além do mero relato de evento. Curiosamente, existe, pelo menos, o exemplo de um autor que partilha os dois registos de novela pastoril e *escritos do efêmero*. É o caso de Eloy de Sá Sotto Mayor que foi autor de um *relato do efêmero* dedicado à visita de Filipe II a Lisboa - *À la felicíssima entrada de su Magestad en esta ciudad de Lisboa*¹³⁵, em 1619. Existe assim uma partilha da expressão logo-icónica emblemática em diferentes espaços literários e artísticos, uma contiguidade temática que nas novelas pastoris ocorre sem referência direta porque seria *anacrónica* em relação ao cânone pastoril, mas que foi perfeitamente assumida nos autores barrocos do século XVII, como nos confirma José António Maravall, ao referir a particularidade dos eventos transportados para a esfera literária¹³⁶. Esta foi porventura uma forma de inovar e de adaptar as novelas pastoris ao gosto dos leitores da época e que traduz o facto, já salientado por Leal de a existência de uma mentalidade emblemática, ou seja, da emblemática como estrutura de leitura estabelecida como convenção de receção entre os leitores da época.

Em cada uma das novelas pastoris analisadas existem percursos alegórico-emblemáticos conduzidos pelas personagens das novelas, que nos levam através de um verdadeiro labirinto de imagens, em jardins ou palácios, em que figuras alegóricas estáticas ou “vivas” falam com o leitor através de símbolos. Estes momentos de representação metafórica constituem normalmente um ponto alto da diegese, em termos simbólicos, do primeiro plano ou da novela principal,

¹³⁴ Impresos singulares, en primer lugar, porque no estaban solamente determinados por una voluntad lingüística, discursiva. Sino que aspiraban a alcanzar um registro icónico, presentándose como libros com figuras o «libros de figuraciones», alojando en su interior, mediante el arte del grabado – o de su transcripción discursiva, p. la ecrásis (o registro de descripción de obras plásticas) -, una dimensión artística, ésta ciertamente más persuasiva y eficaz a la hora de dar cuenta del acontecimiento público. Impresos también, es claro que me estoy refiriendo a las relaciones comemorativas, a los cuadernos de honras, libros de viajes y entradas reales, a los textos variados que se ocupan de reflejar un «efimero de Estado», que constituyen, como han sido denominados, una «escritura del efimero». RODRIGUEZ DE LA FLOR, Fernando – *Barroco: representación e ideología en el mundo hispánico, 1580-1680*. Madrid: Cátedra, 2002, p. 166-167.

¹³⁵ Lisboa: por Pedro Craesbeck. ARAÚJO, Filipa Marisa Gonçalves Medeiros – *Verba Significant, Res Significantur: a receção dos Emblemata de Alciato, na produção literária do Barroco em Portugal*. Ob. cit., p. 597, nota 1353) Não nos foi possível consultar o texto em tempo útil dado não estar disponível online na Biblioteca Nacional.

¹³⁶ “Observemos que también es um dato indiscutiblemente establecido el de la utilización por los artistas y escritores barrocos de procedimientos alegóricos y simbolistas, los cuales desbordan la esfera de la producción culta y se dan en fiestas urbanas, cerimonias religiosas, espectáculos políticos etc., etc.” MARAVALL, José António – *La Cultura del Barroco*. Barcelona: Editorial Planeta, 2012, p.172.

em que a estrutura emblemática é utilizada nestes quadros ou sequências para dar destaque a um tema alegórico, convertendo-o num emblema nu, em que a imagem é referenciada ou ecfrastricamente descrita e relativamente à qual é acrescentada uma *inscriptio* (ou está implícita no conceito da imagem) e uma *subscriptio* em verso, sendo que a presença explícita ou implícita de Alciato faz-se sentir parcialmente em excertos destas sequências. Esta representação metafórica pode ser realizada através da personificação alegórica ou mitológica, que junta um pensamento abstrato a uma visualização concreta através do texto e que possui atributos icónicos, como a trombeta da Fama, que sendo ferramentas que são essenciais para identificar as imagens enquanto tal (e que funcionam como uma *inscriptio* na ausência de texto) também são transpostas para as expressões logo-icónicas¹³⁷. Nos textos que analisamos muitas dessas características em termos de descrição estão ausentes já que basta a simples alusão ao nome da alegoria para o leitor iniciado conseguir visualizar a imagem com todos os seus atributos.

Estas sequências alegóricas são semelhantes, na sua descrição, aos *relatos do efêmero*, como é o caso, a título de exemplo, da já citada obra *Das festas que se fizeram na cidade de Lisboa, na entrada del Rey D. Phiillippe primeiro de Portugal*, de 1581, da autoria do Mestre Afonso Guerreiro, que nos dá conta de acontecimentos ocorridos em época anterior a qualquer uma das novelas analisadas e em que observamos descrições semelhantes às que constam das novelas pastoris portuguesas. No capítulo quinto, intitulado “De hua fachada que tinha o cais da Alfandega” existe a ekphrasis de uma estrutura de arquitetura efêmera de altura de cerca de “trinta palmos”, como uma fortaleza em escarpa, dividida em dois arcos “de ordem dórica, que fingiam ser de pedra de cor de claro e escuro”. Esta estrutura tinha seis pirâmides, entre os quais existiam seis pedestais com figuras das quais reproduzimos aqui a primeira, Jano, (as restantes deste conjunto são a Fama, Terminus, Vitória, Neptuno e Astrea, algumas destas figuras provavelmente inspiradas em Alciato)¹³⁸:

[pictura em ekphrasis] Em cada hu dos quaes avia hua estatua e vulto com certas insignias na mão & letras ao pe, que denotavam a significação dellas. E a que parecia no primeyro canto da parte do arco dos Alemães, era Jano figurado com dous

¹³⁷ A *Iconologia* de Cesare Ripa, que por sua vez se inspira na tradição clássica e medieval está na origem direta ou diferida de muitas destas referências metafóricas personalizadas e cujas descrições servem para recordar os traços característicos que estão na definição dos conceitos GOMBRICH, Ernst A. – *Imagine Simboliche. Studi sull'arte nel Rinascimento*. Ob. cit., p. 145 ss.

¹³⁸ É interessante a coincidência da utilização das palavras „abre & cerra“ relativas a chaves neste excerto com a utilização de Rodrigues Lobo das mesmas palavras do mote de escrito na lira que Lerenio recebe em *O Pastor Peregrino*. LOBO, Francisco Rodrigues - *O Pastor Peregrino*. Ob. cit., p. 300.

rostos, hum diante outro detras, com duas chaves na mão, as quais entregava a sua Magestade como a senhor do mundo, que o tem cerrado debaixo do seu Imperio. Cujá letra em Italiano dizia:

[inscriptio] *Ecco le chiave mie, tu apri & serra
Del ciel le porte equelle della guerra
Eis aqui minhas chaves, tu abre & cerra
As portas do ceo & mais as da guerra.*¹³⁹

A título de exemplo, na trilogia de Rodrigues Lobo, verificamos que esse grande percurso alegórico-emblemático se verifica no último livro da trilogia, *O Desenganado*, constituindo assim a trilogia uma única grande diegese que culmina nesse grande momento alegórico. No Discurso Décimo Quarto, Oriano ouve falar da cova do segredo e a curiosidade leva-o a entrar nesse espaço encantado em que Rodrigues Lobo recorre às estruturas emblemáticas, com inscrições gravadas que guiam a personagem através desse percurso iniciático que obriga ao segredo, do qual depende a vida. É o caso de um padrão alto de pedra negra brilhante em que Oriano vê gravados os versos a título de advertência sobre a casa oculta do segredo¹⁴⁰. A porta do palácio do Segredo é descrita de modo efrástico, com todos os elementos icónicos e simbólicos que lhe estão associados, como o livro fechado, o sinete, cartas, cofre fechado com cadeados, uma cabeça a língua presa por três cadeias de ferro, chaves e nós cegos e a culminar a figura do silêncio, com o dedo na boca, como Alciato o *pinta*, a que Rodrigues Lobo associa as asas nos ombros referidas por Cesare Ripa, e atribuídas a Harpócrates (como também no emblema de Otto van Veen) na sua *Iconologia*¹⁴¹.

¹³⁹ GUERREIRO, Afonso – *Das festas que se fizeram na cidade de Lisboa, na entrada del Rey D. Phiiillipe primeiro de Portugal*. Ob. cit., cap. V.

¹⁴⁰ LOBO, Francisco Rodrigues – *O Desenganado*. Ob. cit., p.152-154.

¹⁴¹ Uma das descrições de Cesare Ripa relativas ao silêncio é a de um „Fanciullo, comme sie è detto, co'l ditto a la boca, con Alliale spale di colore nero, (...) RIPA, Cesare – *Iconologia o vero descrizione dell' imagine universali cavate dell' antichita et da altri luogi*. Ob. cit., p. 256. A asas são também, segundo Ripa, um atributo de Harpocrates que „seguitando l'uso de gli antichi, che depingevano Arpocrate giovane con ali (...) „ (idem, p. 255).

Enblema 11 Silentium¹⁴³Enblema Nihil Silentio Utilis¹⁴⁴

No seu percurso Oriano vai encontrando uma série de personagens alegóricas que são minuciosamente descritas por Rodrigues Lobo: o Respeito, velho guarda da primeira porta do segredo, a dama Cortesia, numa descrição semelhante à de Cesare Ripa¹⁴⁴ que guarda a segunda porta. Dentro do Palácio do Segredo a jovem Cortesia vai explicando as pinturas alusivas a atos de cortesia, que estão nas paredes de um corredor, sendo cada uma constituída por uma imagem e uma inscriptio alusiva, e que nos fazem lembrar os comentários incluídos a título de *exegesis* por parte de alguns emblematistas:

[pictura em ekphrasis] Desta porta saíram a um corredor muito bem assombrado que parava à vista de outros degraus mais levantados por onde subiam a ua porta obrada com gentil architectura; o corredor tinha três vidraças por onde lhe entrava liberalmente a luz com que se viam as paredes, que estavam pintadas com histórias diferentes repartidas em painéis muito bem ordenadas. E porque Oriano com os olhos os ia correndo, se deteve a Cortesia e lhe foi declarando a pintura deles. O primeiro da parte direita era a cortesia que os atenienses usaram estando em guerra com Filipo, rei da Macedónia, que tomando a um mensageiro seu com cartas para Olimpias sua mulher, lhas mandaram a ela seladas como vinham, tendo por tão grande crime descobrir um segredo que até ao seu maior inimigo guardaram cortesia; e ao pé tinha esta letra:

¹⁴² ALCIATO, Andrea – *Los Emblemas de Alciato, Traducidos en Rimas Españolas*. Ob. cit., p. 21. Fonte: <http://emblematica.grainger.illinois.edu/search/emblems>

¹⁴³ VEEN, Otto van – *Q. Horatii Flacci Emblemata*, Philippus Lisaert, 1612. Disponível em <<http://emblematica.grainger.illinois.edu/search/emblems>>.

¹⁴⁴ A descrição de Rodrigues é semelhante à de Cesare Ripa. RIPA, Cesare – *Iconologia o vero descriptione dell' imagine universali cavate dell' antichita et da altri luogi*. Ob. Cit., p. 54.

[inscriptio] *Nem vinganças de inimigo
tiram esta obrigação,
que as leis do segredo são
mais estreitas que o perigo.*¹⁴⁵

As cinco sequências pictóricas seguintes, construídas com a mesma estrutura emblemática, estão elaboradas sob o signo da fidelidade e do segredo. No fim do corredor Oriano e a Cortesia, encontram as figuras de Harpocrates e Angerona:

[pictura em ekphrasis] *No fim deste corredor se subia por alguns degraus como os primeiros a ua porta mais estreita, que entre quatro colunas dóricas tinha um nicho de cada parte com duas figuras de vulto; a da parte direita era de Angerona, que os Romanos veneravam por deusa do silêncio, com um selo de cera na boca e o dedo posto nos beijos como que os cerrava; a segunda era a de Harpócrates, que os Egípcios tinham por deus dos mudos, que também com o dedo nos beijos os apertava. E no meio da porta estavam escritas em ua tarja estas palavras:*

[inscriptio]
*A mais dificultosa cousa que há no mundo e a mais fácil é calar o que se não há-de dizer.*¹⁴⁶

A Cortesia dá lugar à Fidelidade, a guardiã da terceira porta, que lhe abre a porta da Fidelidade para um corredor para uma sequência de seis pinturas com o respetivo mote alusivas à Fidelidade, das quais reproduzimos aqui a primeira¹⁴⁷:

[pictura em ekphrasis] *Pôs ele nela os olhos e a que o guiava, para lhe dar a entender que com a mesma confiança lhe podia preguntar o que não soubesse como à primeira guia que trouxera, lhe foi mostrando as histórias da mão direita, das quais era a primeira a confiança que Alexandre mostrou quando Efestião por detrás dele ia juntamente lendo a carta que Olímpias, sua mãe, lhe mandara, em que vinha o segredo das culpas de Antípatro, que voltando o rosto e vendo que a lera, lhe pôs na boca o seu sinete sem lhe dizer nada, mostrando porém que na sua boca selava o que a carta dizia. E tinha em ua pequena tarja o seguinte:*

¹⁴⁵ LOBO, Francisco Rodrigues – *O Desenganado*. Ob. cit., p.158.

¹⁴⁶ LOBO, Francisco Rodrigues – *O Desenganado*. Ob. cit., p. 159-160.

¹⁴⁷As restantes cinco são as histórias de Anaxágoras, Pompeu, Quinto Fábio, Fúlvio e Cessélio (LOBO, Francisco Rodrigues – *O Pastor Peregrino*. Ob. cit., p.160-162.

[*inscriptio*] *Do respeito nasce o medo
que sem falar se encomenda,
por que calando se entenda
quanto é sagrado o segredo.*¹⁴⁸

Estas pinturas são *ekphrasis* de um tipo de emblemas descritos por Tesauro, no seu capítulo XVIII dedicado à definição e essência “Di tutti altri Simboli in fatto”, e aplicados às artes decorativas, como uma metáfora de ornamento de frisos, de salas ou de vasos¹⁴⁹. Na sequência alegórica seguinte – a do curioso “Hospital onde se curam os enfermos do segredo”¹⁵⁰ –, cuja porta tem a figura do Arrependimento, “(...) um velho muito feio com os olhos virados sobre os ombros para trás e as mãos nos cabelos.”¹⁵¹, a estrutura emblemática é observada na descrição da situação dos doentes, cujas camas têm um letreiro com o respetivo mote, que funciona como uma divisa de cada um dos enfermos¹⁵².

Em *Os Campos Elísios*, João Nunes Freire constrói uma narrativa extensa à volta de uma alegoria aos Campos Elísios de Amor que se estende pelos Jardins Oitavo e Nono, um momento de apogeu da obra, em que é a natureza que é domada pelo artifício do homem, em obras de arte topiária, constituindo verdadeiras expressões de cultura que associavam a estética do prazer ao refinamento intelectual. Este templo de *Os Campos Elísios* é construído a partir de vários jardins dispostos em forma de labirinto, onde inúmeras estátuas são realizadas a partir de arbustos de murta, de tal perfeição e com tal verosimilhança que em nada deviam aos mais celebrados pintores e escultores da Antiguidade e que maravilham os pastores Nísio e Flerício. As figuras desde verdadeiro templo de arte topiária esculpida em árvores e dedicada ao amor têm cada uma o seu mote escrito no respetivo tronco. Os trabalhos de Hércules alegorizados são representados no quadro seguinte que descreve o emblema nº138/137 do *Emblematum Liber* e cuja *ekphrasis* é complementada com elementos mitológicos da vida de Hércules que excedem os elementos figurados na *pictura* do emblema de Alciato. O emblema seguinte é completo, com *pictura* em que a *ekphrasis* se refere por sua vez ao famoso escudo de Aquiles forjado por Hefesto ou Vulcano, referido por Homero na *Ilíada* (mas *pintado* por Nunes Freire, já que em vez de reproduzir toda a cultura grega apenas reproduz um raio com um mote), a *inscriptio* de Horácio e a *subscriptio* em versos de Nunes Freire:

¹⁴⁸ LOBO, Francisco Rodrigues – *O Desenganado*. Ob. cit., p. 160-161.

¹⁴⁹ TESAURO, Emanuele – *Il Cannocchiale Aristotelico o sia idea dell'arguta e ingenua elocutione che serve à tutta l'arte oratória lapidaria et simbolica esaminata cò principij del divino Aristotele*. Ob. cit., p. 734.

¹⁵⁰ LOBO, Francisco Rodrigues – *O Desenganado*. Ob. cit., p. 168.

¹⁵¹ LOBO, Francisco Rodrigues – *O Desenganado*. Ob. cit., p. 169.

¹⁵² LOBO, Francisco Rodrigues – *O Desenganado*. Ob. cit., p. 169-170.

[pictura em ekphrasis] Da outra parte estava o grego Aquiles sobre um coche descoberto dos seus dous cavalos murzelos Xanto e Balio, filhos de Zéfiro e da Égoa Podarge (conforme a Policiano), com aquele aspecto que tantas vezes tinha amedrontado a Tróia e a seus cavaleiros, vestido d'armas de ponto em branco, com a viseira do elmo levantada, do qual pendiam muitas plumas e bizarrias de soldado, na mão direita a espada nua, na esquerda um escudo resplandecente, feito por Vulcano, com um raio por divisa, pois o foi pera abrasar a Tróia; na orla do seu escudo tinha esta letra com que o pinta o Lírico Horácio:

[inscriptio] Impiger, iracundus, inexorabilis, acer.

[pictura em ekphrasis] A seus pés estava o valeroso Hector atravessado da lança Pélias, e arrastado atrás dos cavalos do coche, com a sua insígnia d'Águia no escudo, que também ia a rasto, mostrando nela a descendência de Ganimedes, a quem a águia arrebatou no monte Ida. E bastando-lhe só este vencimento pera glória do maior triunfo lhe juntava as duas Cilícias, [silicet] a Lirnéssia e a Tebaica, postas por terra e desbaratadas só por seu esforço. No forte arnês tinha escritos estes versos:

[subscriptio]

Determina amor render-me,
Em fermosura me enleva,
Por seu Aquiles me leva
Contra mim, pera vencer-me;

Vejo dobrado o perigo,
Onde está certo este fim,
Que pois m'eu não venço a mim,
A mim me vencem comigo.¹⁵³

João Nunes Freire apresenta-nos, para além do emblema dedicado ao gigante Polifemo sem *inscriptio*, uma série de seis emblemas completos dedicados ao Triúmviro Marco António Romano, Júlio César, César Augusto, Magno Pompeu, Aníbal Africano, da Fama, recorrendo às mesmas técnicas ecfrásticas dos emblemas anteriores com uma *inscriptio* latina recolhida de autores clássicos – Claudiano, Lucano, Sabellico e Sívio Itálico – gravadas em escudos e bandeiras, com as *subscriptio* entalhadas na imagem. A alegoria da Fama e o monumento a que ela preside serve como apresentação de um outro emblema dedicado a Amor, numa descrição ecfrástica do emblema 110/109 *Amor Virtutis – El Amor de la Virtud*¹⁵⁴ que celebra o amor à pátria numa ampla galeria de heróis portugueses celebrados aqui por João Nunes Freire: Vasco da Gama, Duarte Pacheco Pereira, João de Castro e Afonso de Albuquerque, entre

¹⁵³ FREIRE, João Nunes – *Os Campos Elísios*. Ob. cit., p. 312-313.

¹⁵⁴ ALCIATO, Andrea – *Los Emblemas de Alciato, Traducidos en Rimas Españolas*. Ob. cit., p. 110.

outros, num total de nove personalidades. Todas estas figuras estão inseridas num momento de glória apresentado em *ekphrasis* como se dum quadro se tratasse, com o seu nome num rótulo a título de *inscriptio* e versos a título de *subscriptio*.

Na Prosa Terceira da *Lusitânia Transformada* é a forma poética de um labirinto em redondilhas (quintilhas) que serve de *subscriptio* à *pictura* de uma fonte em forma de quatro serpentes no campo em frente da cabana de Sincero, personagem que António Cirurgião associa a Sannazaro¹⁵⁵:

Tendo tomado todos um pequeno alento, lançou os olhos Frondoso para o alto da coluna, que plantada no meio de um pequeno tanque derramava por quatro bocas de serpentes abundante cópia de água: e descobriu por [pictura em ekphrasis] frontespício da coluna ua tarja de mármore mui bem lavrada e escrita toda com letras tão miúdas, que se não podiam ler bem dos assentos em que estávamos. Por onde o mesmo Frondoso (...) em voz alta começou a ler a escritura de que a tarja da coluna estava ocupada, pidindo-nos primeiro atenção, que todos de mui boa vontade lhe demos por escutar a letra, que é a que se contém na página seguinte:

[*subscriptio*]

LABIRINTO

VIRGEM de mil graças chea
Cò' Senhor por vós unida
Sois luz que o ceo fermosea
Em vós tem certa guarida
A vida que mais recea. (...) ¹⁵⁶

Juan Diaz Rengifo na sua *Arte Poética Española* define labirinto como “cierto genero de coplas, o de dicciones, que se pueden ler de muchas maneras, y por qualquiera parte que uno eche, siempre halla paso para la copla, y de pocas coplas saca innumerables, todas com su sentencia y consonancia perfecta.” (*apud* Cirurgião 1976:108) e que podem ser realizados segundo variadas formas. Fernando Rodriguez de la Flor considera o labirinto como uma forma principal de poesia visual, mesmo que não forme uma imagem caligramática (o caligrama enquanto derivação do technopaegnon ou jogo figural de engenho¹⁵⁷) e como

¹⁵⁵ CIRURGIÃO, António – *Fernão Álvares do Oriente O homem e a obra*. Paris: Fundação Calouste Gulbenkian, 1976, p. 189.

¹⁵⁶ ORIENTE, Fernão Álvares do – *Lusitânia Transformada*. Ob. cit., p.176-178.

¹⁵⁷ “Los experimentos de Leonardo referentes a la anamorfosis - la deformación visual mediante un artefacto

tendo múltiplas e distintas variedades, em que subsiste o figural, em sentido lato¹⁵⁸.

Conclusão

Apesar de o conjunto das novelas pastoris analisadas assumir, em traços gerais, as características mais típicas do género literário a que pertencem, tanto da tradição clássica como das expressões literárias italiana e espanhola do século XVI, os exemplos apresentados demonstram bem a receção do fenómeno da literatura emblemática como uma inovação em relação ao cânone arcádico e que assume foro de convenção nas novelas pastoris portuguesas, de uma forma muito variada e prolífica, utilizando o poder da persuasão pela imagem através da *ekphrasis* ou da simples descrição que o poder ilimitado da palavra potencia rompendo os limites do género. Nestas estruturas de inspiração emblemática¹⁵⁹ a imagem não é só natureza arcádica mas sobretudo arte – literatura emblemática, arquitectura, escultura, pintura, arte topiária e arquitetura efémera - a par com as temáticas pastoris nos adereços, nos desfiles de pastores e nas sequências de temas alegóricos e históricos. De salientar a adaptação à temática pastoril das expressões e estruturas emblemáticas utilizadas, tanto através dos relatos do efémero como diretamente das artes decorativas e dos eventos e festividades públicas tão cultivados na época, como os emblemas, empresas e divisas de influência *jeroglífica* hispânica. Consta-se que as duas primeiras novelas de Francisco Rodrigues Lobo, *A Primavera* e *O Pastor Peregrino* estabeleceram a convenção da utilização de estruturas emblemáticas adaptadas à temática pastoril que foram utilizadas pelos restantes autores, assumindo a trilogia de Rodrigues Lobo, no entanto, uma diversidade imaginativa difícil de superar.

Apesar da receção de Alciato ser evidente e os autores terem mantido a característica poética dos epigramas, normalmente sob a forma de verso,

óptico- están relacionados con sus múltiples diseños en forma de espiral. En la obra de Sor Juana tenemos un *technopaegnon* o poema objeto en que las palabras esculpen la forma de un caracol al que llama "labyrintho". En el terreno del arte religioso, la *inventio* o fabulación relativa a la espiral fue un recurso postridentino que, según Mario Costanzo, originó símbolos, imágenes y metáforas de la perfección, como sucede en el discurso de algunos grandes místicos españoles carmelitas [36]. La Subida al Monte Carmelo, y la Noche oscura del alma aluden a esa „oscura, tenebrosa y secreta escala“ de la contemplación.[37].” MORALES BORRERO, Manuel – *La geometría mística del alma en la literatura española del Siglo de Oro*. Notas y puntualizaciones. Madrid: Universidad Pontificia de Salamanca, 1975, p. 246-247.

¹⁵⁸ RODRIGUEZ DE LA FLOR, Fernando – *Emblemas Lecturas de la Imagen Simbólica*. Ob. cit., p. 230.

¹⁵⁹ Relativamente às funções das estruturas emblemáticas, Sara Augusto salientou em relação à trilogia de Francisco Rodrigues Lobo a função meramente decorativa relativa à dança dos pastores em *A Primavera*. AUGUSTO, Sara – «*Estranhos Artíficios: Representação emblemática na novela pastoril portuguesa*. Ob. cit., p. 63, e também a utilização da estrutura emblemática na sequência alegórica da Cova do Segredo em *O Desenganado* como um meio de progresso da ação com uma elevada intenção filosófico-moral (idem, p. 64).

em soneto ou oitava, é patente a originalidade da sua utilização na estrutura emblemática que é adaptada ao ambiente pastoril através dos elementos da natureza - árvores e pedras - e objetos, como os anéis, os retratos, os instrumentos musicais, etc, que constituem a *pictura* e de como a *subscriptio* se integra na diegese através tanto da sua integração física (escrita) no espaço visual dos objetos e natureza como através dos diálogos ou das canções. Para além do efeito de novidade e surpresa que a utilização da emblemática face ao cânone representa, esta escolha implica uma adaptação à *linguagem* do tempo, à *mentalidade* emblemática que necessita das imagens latentes no discurso escrito, em que os pequenos apontamentos emblemáticos servem para quebrar a monotonia e colorir o discurso mas também ajudar a veicular mensagens filosóficas, morais e políticas que apelam, umas e outras, à participação empática do leitor na descoberta de sentidos.

As sequências alegóricas funcionam como um acontecimento, à semelhança de uma apresentação pública, que tem como objetivo impressionar uma ampla audiência de leitores, embora na diegese se apresente como um momento intimista e reservado, de experiência exterior e de vivência interior, de uma ou mais personagens. A esta representação não é alheia a retórica de espetáculo, utilizada nas festividades e eventos públicos, ou, como refere Rodriguez de la Flor, „a praxis del espectáculo, con la decision de organizar una representación que es ante todo pública, que se celebra *ad oculos*.“¹⁶⁰, utilizando a forma mais convincente e atrativa de comunicação à época que era da imagem associada à palavra que a estrutura emblemática implica. Esta opção estética e conceptual demonstra bem a adaptação da estrutura das novelas pastoris à linguagem da sua época, refletindo a própria sensibilidade dos respectivos autores a uma nova forma de comunicar o mundo através de estruturas logo-icónicas em que imagem associada ao texto impõe desafios de interpretação através de uma leitura participativa e decifradora.

Artigo recebido em 14/05/2017.

Artigo aceite para publicação em 17/09/2017.

¹⁶⁰ RODRIGUEZ DE LA FLOR, Fernando – *Barroco: representación e ideología en el mundo hispánico*. Ob. cit., p.162.

RECENSÕES

CONDE, Antónia F. (Coord); MIGUEL, Catarina; DIAS, Cristina B.; CID, Isabel; FERREIRA, Teresa – *Lux Anima. Illuminuras na Biblioteca de Évora*. Lisboa: Althum com, 2017.

Articulando e completando anteriores trabalhos das autoras e de outros investigadores sobre diversos manuscritos iluminados da Biblioteca Pública de Évora, esta obra colectiva, coordenada por Antónia Filho Conde, reúne, descreve e divulga um vasto conjunto selecionado de códices e livros impressos em pergaminho iluminados, pertencentes ao acervo desta importante Biblioteca. O critério de seleção que presidiu à elaboração deste catálogo-estudo resultou da vontade expressa da Coordenadora e das autoras de dar a conhecer ao grande público “alguns exemplares considerados representativos da riqueza da colecção” (p.8).

Deste modo, assumida como projecto multidisciplinar que articula as áreas da História, da Codicologia, da Química e da Fotografia, a obra visa revalorizar, pela via da divulgação, este rico património bibliográfico que se guarda na Biblioteca Pública de Évora, selecionando, como explica Antónia Conde, “catorze códices de diferentes espécies entre os séculos XIII e XV-XVI”, todos eles de âmbito canónico, teológico ou devocional. Além da preocupação em selecionar diversos tipos de obras, foram ainda considerados nos critérios da escolha a “variedade de tipos de letra, de confecção, de temas, de influências (escolas/identidades artísticas), da sua possível proveniência, de cores distintas” (p. 10), ou seja, incluindo os múltiplos aspectos que vão da materialidade das obras aos seus significados religiosos e culturais, assim como aos seus usos teológicos, devocionais ou morais.

A obra abre com uma breve apresentação e com uma introdução-síntese geral da autoria da Coordenadora da obra, Antónia Fialho Conde, nas quais, partindo de uma breve síntese da vastíssima produção bibliográfica internacional sobre a evolução da produção de códices e do livro na Idade Média (pp.8-18), a autora situa a importância de Évora enquanto centro agregador de uma larga tradição monástico-conventual em que a cultura escrita foi adquirindo uma importância crescente e um especial relevo no século XVI, fruto da importância cortesã e artística que, especialmente nesse século, a cidade adquiriu ou reforçou. É neste contexto que situa e tenta compreender o “percurso” dos manuscritos iluminados “até ao local onde hoje se encontram” e a diversidade de imagens (sagradas ou do mundo natural) que os manuscritos iluminados representam (pp. 14-39).

A Isabel Cid se deve a interessante “Análise de códices iluminados da Biblioteca Pública de Évora”, tanto por via do estudo introdutório ao corpus selecionado (pp. 42-84), quanto da Antologia/descrição codicológica de obras representativas dos vários géneros, nomeadamente, em manuscrito, quatro Bíblias do século XIII (pp. 89-141); uma obra de exegese bíblica, identificada como Canon, também do século XIII (pp. 143-151); dois

Missais, dos séculos XIV-XV (pp. 153-175); o Livro da Capela Real, de 1447-1449 (pp. 177-183); o Foral manuscrito, de 1501 (185-191); três Livros de Horas dos séculos XV-XVI (pp. 193-244). Entre os incunábulos desta biblioteca, Isabel Cid selecionou dois, em pergaminho, ambos livros de horas impressos em Paris, respectivamente, de 1494 e s.d., completando o estudo com algumas considerações finais e bibliografia especializada.

A obra encerra com o “Estudo material de manuscritos iluminados”, tomando como caso de estudo o códice CXXV/2 da BPE, da autoria conjunta de Catarina Miguel, Cristina B. Dias, Teresa Ferreira, Ana Claro e António Candeias, estudo que explicita o processo de análise, exemplificando, por exemplo, as componentes da iluminura e as técnicas analíticas que permitem compreender melhor, por um lado, os conhecimentos e usos químicos da época e, por outro, a especialização do trabalho de análise actual.

Profusamente ilustrada – confirmando a riqueza e a beleza dos códices selecionados –, esta obra constitui um inegável contributo para o conhecimento mais vasto e para revalorização de uma parte significativa do património literário, artístico e cultural da Idade Média e primeiros anos do século XVI à guarda da Biblioteca Pública de Évora, património esse que, pelos seus usos e valorização nos tempos da sua aquisição e leitura, contribuiu necessariamente para a configuração da própria cultura religiosa e artística em Portugal.

Maria de Lurdes Correia Fernandes
(CITCEM-FLUP e CEHR-UCP)

GONZÁLEZ SÁNCHEZ, Carlos Alberto – *El espíritu de la imagen. Arte y religión en el mundo hispánico de la Contrarreforma*. Madrid: Cátedra, 2017, 362 pp.

À semelhança do enfoque epistemológico logrado pela “história da cultura escrita”, esta obra de Carlos Alberto González Sánchez – professor catedrático de Historia Moderna da Universidade de Sevilha – enquadra-se numa nova corrente de investigação interdisciplinar que se vai assumindo como “história da cultura visual” e que cruza saberes e metodologias tradicionalmente disciplinares como a história, a história da arte, a antropologia, a literatura, a filosofia e outras ciências sociais, cada vez mais postas em diálogo, em busca de um saber mais interligado e, conseqüentemente, mais rico.

Subjacente a esta opção teórica e metodológica do autor está a sua visão da Idade Moderna – na diferenciação em relação à Idade Média – como “época de los indicios y la culminación de una síntesis cualitativa de herencias y novedades”, com que sublinha “cómo en multitud de ocasiones la innovación solo es una manera diferente de asumir la herencia” (p. 12-13).

Por isso, para a compreensão da Época Moderna, o autor valoriza e trabalha os múltiplos diálogos entre fontes escritas e fontes visuais, incluindo “la normativa de autoridades civiles y religiosas, los escritores ascético-espirituales, moralistas, tratadistas e intelectuales defensores de la tradición”, no pressuposto de que “el arte sempre se integra en un acervo cultural” em que a religião, o culto e a devoção ocupam lugares importantes (p. 15). Em simultâneo, esclarece o seu uso do conceito de “Contrarreforma” não numa perspectiva ideológica em contraponto ao conceito de Reforma Católica, mas sobretudo “en su dimensión cronológica, contextual, cultural y religiosa” (p. 20), para facilitar a compreensão dos limites cronológicos e historiográficos e o lugar das imagens com fins propagandísticos e influentes nas mentes dos fiéis, no seu modo de ver o mundo e de viver as experiências estéticas e mentais (p. 20)

Como bem se sabe e como o autor realça claramente, mais do que os textos escritos, as imagens exigem chaves de descodificação que implicam técnicas específicas, mas que não podem prescindir de documentação complementar que faculte informações sobre a utilidade, os usos e os objetivos da iconografia, como são a literatura, textos de diversos tipos e qualidade (incluindo os textos religiosos), os relatos de viajantes, as memórias de missões, as informações oficiais, tratados espirituais e artísticos ou mesmo inventários, como o comprovam diversos estudos individuais e colectivos publicados, sobretudo, na última década e meia, vários dos quais são identificados pelo autor. Ou seja, genericamente, a “literatura espiritual da Contrarreforma”, cobrindo as décadas que decorrem entre meados do século XVI e os anos oitenta do século XVII. Em simultâneo, importa

atender à influência que diversas correntes ascéticas e místicas protagonizadas sobretudo por religiosos e clérigos (mas não só) exerceram sobre as letras e as artes, correntes que, como lembra este autor, também “invadiram” géneros mais concretos como a hagiografia, a oratória, a teologia, o teatro, a música, a pintura, a escultura e a arquitectura (p. 23) e atingiram públicos diversos, inclusive analfabetos, porque, como é sabido, os livros tiveram muitos mais ouvintes que leitores.

A obra está dividida em sete diversificados capítulos que cobrem:

1) as grandes áreas da cultura escrita – e muito especialmente da literatura de espiritualidade dos séculos XVI e XVII, que o autor incluiu na vasta designação de “Espejos de piedad” (pp. 23-76), tirando partido de diversos e consagrados estudos das últimas décadas neste domínio;

2) a diversidade da *Imago eloquens*, definidora da cultura visual adaptada a distintos públicos e propósitos (pp. 77-118);

3) as práticas da oração na relação com a “ascética y mística de la imagen” enquanto, ela própria, discurso mobilizador dos afectos e das devoções individuais e colectivas (pp. 119-162);

4) a revalorização do sentido da vista para o conhecimento e para a experiência espiritual, assim como para a memória das palavras e das imagens simbólicas e dos seus significados. Como acentua o autor, “la imagen garantizaba a sus devotos la remembranza de los relatos que, com toda probabilidade, habían escuchado en sermones, homilías, prédicas misionales y otros eventos catequéticos” (p. 173);

5) a persistência, apesar do novo enquadramento doutrinário e teológico, dos *mirabilia* (p. 177-219), sobretudo em meios mais populares e áreas rurais, esperanças no poder taumatúrgico da imagem de culto e dos lugares sagrados a que recorriam em romarias e peregrinações. Em simultâneo caminhou a promoção de algumas devoções, de que é apenas um exemplo a da Cruz, assim como a revalorização de relíquias, do *agnus dei*, da água benta, de imagens e estampas várias, etc., numa coexistência que atravessava, por vezes indiferenciadamente, vários estratos sociais. O autor não ignora, antes exemplifica e analisa com recurso a variadas fontes, sobretudo de literatura espiritual, a frequência, as distintas apreciações e as polémicas em torno de visões, aparições e revelações, sem esquecer a especificidade das “maravilhas” de terras longínquas ou mesmo fictícias;

6) as vivências imaginárias que a arte (em particular, a iconografia) também expressou e que as obras teológicas, doutrinárias e a própria sermonária não deixaram de discutir e de tentar controlar ou orientar (pp. 221-254);

7) o papel da escrita e da imagem – ou seja, da “cultura gráfica” – no esforço do que o autor classifica de “aculturación o occidentalización de los nuevos mundos descubiertos en los albores de la Modernidad” conducentes a um “proceso de readaptación mental, de asimilación y deformación de la cultura europea que, en última instancia, favoreció

apropiaciones y enajenaciones simbólicas entre vencedores y vencidos” (p. 255). Tais apropriações ou rejeições – naturalmente distintas a Ocidente e a Oriente – foram dependentes, obviamente, de muitos factores que condicionaram os distintos poderes e as próprias ordens religiosas, mas também das distintas estratégias catequéticas e de recursos – inclusive retóricos, literários e hagiográficos – usados nesse processo, como o autor mostra analiticamente neste capítulo (pp. 255-308).

Apesar do vasto trabalho analítico de diversos tipos de fontes (da cultura escrita e da cultura visual) que colocaram, ora em paralelo, ora em confronto, ideias, perspectivas e modos de construção e divulgação do “espírito da imagem” ao longo dos séculos XVI e XVII, as conclusões do autor (pp. 309-326) surpreendem, contudo, pelo carácter simplificador de algumas afirmações, nomeadamente das que acentuam o “desprecio intelectual y la representación plástica del libro y el arte como símbolos de un saber caduco y profano, emblema de una perniciosa avaricia de sabiduría, manjar de la presunción” (p. 320). Com elas, omitindo referências a enquadramentos e a contextos culturais complexos que começou por reconhecer, o autor (quase) anula a multiplicidade de perspectivas que as fontes utilizadas e a própria análise também revelam, perspectivas que testemunham tempos de coexistência de usos e de visões quer da multifacetada cultura escrita, quer da arte, em especial da iconografia e até dos objectos de culto. A radicalidade de algumas afirmações ancoradas nos conceitos de “Contrarreforma” e de “Barroco” tomados numa só perspectiva conduz, ideologicamente, a uma visão redutora de um tempo muito complexo, esse tempo que também viu crescer a curiosidade, viu diversificarem-se as vivências espirituais e mundanas, viu florescer a imaginação criativa na literatura, viu desenvolver todas as potencialidades plásticas da linguagem. Um tempo que, como o mesmo autor reconhece, testemunhou “complejos y decisivos avatares existenciales” (p. 326), o que prova que o que o designa de “artillería censoria, didáctica y moralizante” não paralisou a capacidade criativa desse mesmo tempo em que arte e religião, nas suas múltiplas facetas, coexistiram e se complementaram na construção de uma modernidade que, inevitavelmente, configurou a especificidade do nosso património material e imaterial.

A obra inclui uma vasta e especializada bibliografia, quer de fontes, quer de estudos. Contudo, não deixa de suscitar alguma estranheza o facto de não incluir bibliografia portuguesa (incidente sobre autores espanhóis ou sobre o contexto ibérico) para que o autor remetesse em algumas notas, mas que não identificou no final.

Apesar disso, o extenso percurso desta obra por variados temas e múltiplas fontes da cultura religiosa da Época Moderna, sobretudo católica, faz dela uma prova inequívoca da necessária abordagem interdisciplinar que permita compreender a interligação da cultura escrita e da cultura visual, sem a qual se não compreenderá toda a riqueza e especificidade na construção da modernidade hispânica.

Santangelo, Andrea – *Cesare Borgia. Le campagne militari del cardinale che divenne principe*. Roma: Salerno Editrice, (Collana Piccoli Saggi 58), 2017, 122 pp.

Il libro di Andrea Santangelo ha, a mio parere, un obiettivo ambizioso: quello di trattare la figura di Cesare Borgia (1475-1507), figlio del papa Alessandro VI (Rodrigo Borgia, 1431-1503) e di Vannozza Cattanei (1442-1518), al di là dei luoghi comuni e dell'immagine stereotipata del celeberrimo duca Valentino e della sua famiglia associata alla corruzione, al lusso sfrenato, al nepotismo e alla violenza (pp. 8-9). L'autore con una minuziosa analisi della vita di Cesare Borgia restituisce al lettore una figura storica estremamente complessa capace di muoversi ed elaborare un proprio progetto politico e militare nel frammentario e turbolento scenario delle guerre d'Italia (1494-1559, pp. 10-11). La figura di Cesare Borgia che a mano a mano prende forma nel libro di Andrea Santangelo è di grande impatto. Cesare non nasce, infatti, come uomo d'armi; per volere del padre, egli è destinato alla carriera ecclesiastica dopo aver compiuto gli studi a Perugia e Pisa, mentre è il fratello Giovanni ad essere scelto da papa Alessandro VI per la carriera politica e militare come duca di Gandía e Gonfaloniere della Chiesa Romana (pp. 20-21; 23-25). Alla morte di Giovanni, assassinato nel 1497, arriva la svolta per Cesare Borgia che ottiene dal padre (pontefice dal 1492) il permesso di lasciare lo stato di cardinale (Cesare sin dall'età di sette anni aveva accumulato, inoltre, una serie di importantissime cariche nelle sedi episcopali di Cartagena, Tarragona, Lérida, Pamplona e Valencia) per abbracciare la carriera militare e politica che fino ad allora aveva soltanto assaporato come comandante di una piccola guarnigione ad Orvieto e in una missione diplomatica di grande successo a Napoli (pp. 25-33). Alessandro VI riesce a combinare un eccellente matrimonio per il figlio Cesare, che sposa la nobildonna Charlotte d'Albret, grazie all'alleanza del papa con il re di Francia Luigi XII; Cesare diventa duca di Valentinois e segue il re nella campagna militare in Italia contro il Ducato di Milano nel 1499. Cesare Borgia riesce a sfruttare al massimo la sua posizione - nel frattempo è anche diventato Gonfaloniere e Capitano Generale di Santa Romana Chiesa diventando così il comandante supremo delle armate pontificie (p. 12) - e conduce due campagne di grande successo in Romagna conquistando una dopo l'altra Forlì, presa a Caterina Sforza, Imola, Fano, Castel Bolognese (con l'appoggio del re di Francia) e fa di Cesena il centro operativo del suo nuovo ducato (pp. 39-59). Andrea Santangelo mette in luce la grande contraddizione di Cesare Borgia; da un lato il figlio di Papa Alessandro VI è un politico conservatore con un progetto del tutto anacronistico: crearsi un suo principato in Italia tra la fine del XV e l'inizio del XVI secolo quando la penisola era sempre più ormai terra di conquista e spartizione tra le grandi potenze del tempo, Francia e Spagna (pp.

13-14). Dall'altro, Cesare è un grande innovatore nel campo militare e un abile stratega. Andrea Santangelo nel suo libro insiste molto sull'evitare di considerare le guerre medievali, comprese quelle dell'epoca del Valentino, come semplici scontri armati privi di grande organizzazione. La figura di Cesare Borgia mostra un panorama completamente differente. La politica militare del Valentino era già allora di straordinaria modernità ed era basata su cinque pilastri fondamentali: una valutazione razionale delle cause e delle conseguenze di una possibile guerra; una pianificazione finanziaria e politica dell'azione bellica; l'uso di mappe geografiche per una conoscenza capillare del territorio; l'uso oculato di promesse e minacce per riuscire a conquistare una città senza neanche dare battaglia; la scelta degli uomini migliori e maggiormente innovatori nella pratica bellica, non i più famosi, anche a costo di ingaggiare i militari dello schieramento avversario (pp. 79-80). Quest'ultimo aspetto in particolare - che oggi definiremmo "meritocratico" - si configura come uno dei punti salienti della politica di Cesare, attentissimo anche all'architettura militare, alla costruzione di moderne strutture difensive e vie di comunicazione, come nel caso del porto canale di Cesenatico, per le quali il Valentino si avvarà persino di Leonardo da Vinci (p. 83). Accanto a questa strategia militare, Cesare Borgia utilizza sistematicamente le più innovative tecniche dell'epoca sia per il reclutamento (milizie e mercenari) che per l'armamento degli uomini (si pensi alla costruzione di una fabbrica di armi a Spoleto o all'uso dei cannoni e delle armi da fuoco anche a cavallo) nell'ottica di creare un suo esercito sempre meno dipendente dal re di Francia. Il Valentino cura moltissimo anche l'amministrazione della giustizia delle città conquistate; si avvale, come da prassi di famiglia, della collaborazione dei fidati nobili spagnoli e si fa garante della pace sociale ottenendo così un vastissimo appoggio popolare da parte dei romagnoli (pp. 59-60; 62-64; 69-77). Secondo l'autore del volume, Cesare è pienamente uno stratega e probabilmente insieme a Egidio Albornoz (†1367) l'unico vero e proprio stratega militare che la Chiesa Romana abbia avuto sino ad allora (p. 82). In quest'ottica, Andrea Santangelo sottolinea come la violenza, anche brutale ed efferata, del Valentino non era fine a se stessa: serviva a raggiungere un obiettivo politico e a mostrare tutta la sua efficacia - intendendo il "Buon Governo" innanzi tutto come efficienza - e tempismo nella risoluzione dei problemi (p. 81). Il tranello teso a Senigallia ad alcuni dei congiurati della Magione¹, condottieri e signori dell'Italia centrale spaventati dal successo e dalle vittorie di Cesare Borgia, reso celebre da Niccolò Machiavelli², rientrava esattamente in questa strategia di sopravvivenza politica, così come il "nepotismo" di

¹ La congiura prende il nome dal luogo in cui fu ordinata, la località di Magione nei pressi di Perugia. Vi presero parte, tra gli altri, Vitellozzo Vitelli, Oliverotto da Fermo, Paolo Orsini, suo cugino Francesco IV Duca di Gravina, Giampaolo Baglioni da Perugia e Antonio Giordano, ministro di Pandolfo Petrucci di Siena, Giovanni II Bentivoglio di Bologna e Guidobaldo da Montefeltro.

² Mi riferisco all'opera del 1503 intitolata *Descrizione del modo tenuto dal Duca Valentino nello ammazzare Vitellozzo Vitelli, Oliverotto da Fermo, il Signor Pagolo e il duca di Gravina Orsini*.

Alessandro VI era servito a radicare nell'ingovernabile Roma i Borgia, una famiglia straniera originaria della Spagna odiata e avversata dalla nobiltà romana rappresentata da famiglie come gli Orsini e i Colonna (pp. 20-21; 90-93). Cesare è un uomo potente, ambizioso (il suo motto "Aut Caesar aut nihil" è lì a ricordarlo) e questo comincia a preoccupare tutti i protagonisti della scena politica del tempo: dai signori dell'Italia Centrale, al re Luigi XII di Francia, fino addirittura al padre Alessandro VI che si trova di fronte alla politica sempre più indipendente del figlio e sempre meno funzionale agli interessi di conservazione territoriale dello Stato Pontificio (pp. 82-93). Non deve sorprendere, pertanto, il sollievo dei tanti nemici per la rapida caduta - cominciata con la morte del padre Alessandro VI nel 1503 e accelerata dall'elezione di papa Giulio II (1503-1513) fortemente ostile ai Borgia (pp. 96-103) - e la morte di Cesare Borgia avvenuta a Viana, Spagna, sul campo di battaglia al servizio del cognato, il re di Navarra Giovanni III (pp. 105-108). In conclusione, il libro di Andrea Santangelo rappresenta un riuscito esempio di come coniugare ricerca storica e alta divulgazione; il volume scritto in maniera piacevole e scorrevole può costituire sia un valido contributo per gli studiosi che un ottimo strumento a disposizione di un pubblico più vasto che può così avvicinarsi alla figura del Borgia leggendola nel contesto del suo tempo, senza interpretarla attraverso l'applicazione di fuorvianti categorie o giudizi moralistici che rischiano di appiattire la complessità del tema e del personaggio trattato.

Francesco Renzi

(FCT – CITCEM – Universidade do Porto)³

³ Ref. SFRH/BPD/110178/2015.

CAMPOS, Fernanda Maria Guedes de – *Para se achar facilmente o que se busca*. Lisboa: Caleidoscópio, 2015, ISBN: 978 – 989 – 658 – 288 – 3, 404 pp.

A história da cultura e das mentalidades e, dentro desta, a história do livro e da leitura, são áreas científicas cujo aparecimento e desenvolvimento são relativamente recentes. Neste âmbito temos vindo a verificar durante as últimas décadas um interesse crescente pelo estudo das livrarias conventuais nas suas diversas e multidisciplinares abordagens. Felizmente, existe um número apreciável de catálogos, índices e inventários – conservados na sua grande maioria na Biblioteca Nacional de Portugal e no Arquivo Nacional da Torre do Tombo – que fornecem aos investigadores interessados uma base documental segura para avançarem na pesquisa de conhecimentos mais aprofundados em torno da estrutura, composição, organização e conteúdos destes espólios documentais, que constituem preciosos testemunhos históricos de um património cultural que, muito provavelmente constituiu à época a maior rede de bibliotecas do país.

A obra que é objeto desta recensão surge, com efeito, no contexto deste interesse crescente pelas livrarias conventuais, situando-se, mais concretamente, no âmbito da biblioteconomia, beneficiando da longa experiência da autora o que, à partida, garante um trabalho merecedor de toda credibilidade. Numa apreciação global, a estrutura da obra poderá parecer algo confusa devido, em parte, a uma organização, no nosso entender, menos eficaz dos cinco capítulos que a integram. Este facto tem como consequência alguma falta de consistência na coesão da obra no seu conjunto. Outro aspeto que o leitor deverá ter em conta no momento de abordar a leitura desta meritória obra prende-se com a existência de objetivos múltiplos, interrelacionados, cujo ponto de convergência reside nos aspetos relacionados com os paradigmas de organização das bibliotecas conventuais portuguesas no estado em que se encontravam no século XVIII, como veremos seguidamente.

Servindo-se de uma base documental comum – catálogos e índices de livrarias monásticas –, Fernanda Campos não terá pretendido realizar um estudo exaustivo e conclusivo do conteúdo destes manuscritos – o que seria uma tarefa de proporções gigantescas – mas, antes, explorar novos caminhos de investigação na tentativa de reconstituir «aspetos possíveis do quotidiano» (p. 324) das livrarias monásticas portuguesas, como a própria autora refere. Neste sentido, a obra, dividida em cinco capítulos, concentra a atenção em três aspetos fundamentais, que enumeramos por ordem de importância, e não na sequência em que aparecem nos capítulos: os paradigmas de organização presentes (ou não) nos catálogos conventuais; a análise quantitativa do conteúdo dos mesmos; as marcas de posse e uso dos livros, partindo dos exemplares conservados na Biblioteca Nacional de Portugal.

Antes de prosseguir gostaríamos de chamar a atenção para um aspeto relacionado com a terminologia utilizada pela autora para referir-se às livrarias conventuais: «bibliotecas religiosas». Considerando que «biblioteca religiosa» tanto pode fazer referência a um espólio bibliográfico monástico como a uma biblioteca privada pertencente a um leigo, e que por «religiosa» se alude a um conteúdo eminentemente devoto, mas não necessariamente teológico, consideramos que teria sido mais exato utilizar numa obra deste teor o termo «livraria conventual», por designar com mais rigor ao ambiente e ao conteúdo dos seus proprietários/usuários.

O capítulo IV é inteiramente dedicado aos aspetos relacionados com os paradigmas de organização dos saberes e os esquemas de classificação praticados durante o século XVIII, uma época que representa o início da estabilização dos sistemas organizacionais, como resultado de um longo processo de evolução – com sucessivas tentativas mais ou menos bem-sucedidas cujos antecedentes mais longínquos remontam à Biblioteca de Alexandria. Uma época, também, em que o critério que vai definir uma biblioteca é a ordem, isto é, «a situação ideal em que classificação e arrumação estão em correlação» (p. 150).

Com o intuito de apurar em que medida estes esquemas eram praticados (ou não) na organização das livrarias conventuais portuguesas, Fernanda Campos realizou uma abordagem comparativa baseada num estudo de casos, em que são considerados cinco espólios bibliográficos correspondentes a outras tantas instituições religiosas: a livraria pública de um colégio jesuíta (não identificada), a biblioteca do Mosteiro de Alcobaça (O. Cister), a Biblioteca do Convento de São Bento de Xabregas, Lisboa (C.S.S.J.E.), a livraria do Convento de Santo Agostinho, Santarém (O.E.S.A.) e a livraria do Convento de Sto. António do Varatojo, Torres Vedras (OFM). Neste contexto, a autora chama a atenção para a livraria do Convento do Varatojo, onde a Teologia aparece, de forma inusitada, em último lugar na tabela de organização das áreas do saber, a par da Apologética. Na opinião da autora, a escolha da distribuição das matérias e a maior ou menor especificidade dos temas estariam determinados pela dimensão do espólio e pela conveniência do espaço (p. 184).

A segunda parte deste extenso capítulo aborda a análise de um conjunto de catálogos/índices elaborados para uso interno das próprias bibliotecas, como ferramentas de apoio facilitadoras da gestão dos respetivos espólios. O corpus de estudo é composto pelo Índice do Mosteiro de São Bento da Saúde, Lisboa (O.S.B.), a Biblioteca Agostiniana do Convento de Nossa Senhora da Graça, em Lisboa (O.E.S.A.), o Index Geral da Biblioteca do Convento de S. Francisco de Xabregas, também em Lisboa (O.F.M.) e o Catalogus da Biblioteca do Mosteiro de Sta. Maria de Belém, igualmente em Lisboa (O.S.H.).

A última parte do capítulo resulta particularmente interessante, porque nos desvenda algumas das advertências e conselhos deixados pelos respetivos bibliotecários, quer na forma de notas marginais quer inseridas na primeira página do índice, ou ainda sob

a forma de conselhos pormenorizadamente discriminados e antecedendo a classificação alfabética. O objetivo principal destas anotações era elucidar os sucessivos bibliotecários quanto ao esquema de organização adotado, de modo a poderem conservar a ordem e dar-lhe continuidade aquando da entrada de novas espécies. Por outro lado, as advertências tinham também uma intenção orientadora, no sentido de facilitar aos usuários da biblioteca a localização dos títulos pretendidos.

Os índices escolhidos por Fernanda Campos, provavelmente por serem aqueles que apresentam um maior número de advertências, são o Index do Convento de São Bento de Xabregas, Lisboa (C.S.S.J.E.), o Catálogo do Mosteiro de São Vicente de Fora, Lisboa (C.R.S.A.) e o Índice da Biblioteca do Mosteiro de Alcobaça (O. Cister). Neste último caso, o documento utilizado corresponde ao mais recente dos índices desta biblioteca, elaborado em 1800 – 1801 por Fr. José Caldeira, em dois grossos volumes. Representa um caso bastante singular, na medida em que se trata de um índice produzido a partir do aproveitamento de um catálogo anterior e cuja paulatina atualização tinha o intuito de servir como rascunho de uma futura versão final limpa.

As notas e advertências do bibliotecário cisterciense revelam um espírito extremamente minucioso, preocupado na mesma medida com aspetos gerais e com outros de (aparente) menor importância. Exemplo disso é o cuidado que revela na aplicação da ordem alfabética, determinando a observância da combinação de todas as letras das primeiras palavras, de modo a «se achar facilmente o q. se busca» (pp. 225 – 226). Percebe-se aqui o mote que inspirou a escolha do título que Fernanda Campos deu ao seu trabalho. Outras considerações apontadas por Fr. José Caldeira prendem-se, citando alguns dos exemplos mais apelativos, com a necessidade de incluir no catálogo um resumo de cada uma das obras ou a recomendação de não traduzir os títulos das obras estrangeiras, redigindo a cópia do índice em «tantas línguas quantas forem as dos livros q. houver na livraria» (p. 226). Constitui este um caso isolado no conjunto dos índices e catálogos analisados pela autora, como ela própria constata.

O segundo aspeto em ordem de importância que referimos acima é desenvolvido no capítulo II, onde são submetidos a análise quantitativa 61 catálogos pombalinos, de diversas ordens religiosas, 13 dos quais pertencentes a conventos femininos. A investigadora pretende, desta forma, obter uma visão mais abrangente do estado das livrarias conventuais portuguesas numa sincronia, 1769, altura em que todos os possuidores de livros – incluídas as instituições religiosas – foram instados a remeter os respetivos catálogos à Real Mesa Censória, dando cumprimento ao que estabelecia o Edital promulgado em 10 de julho do mesmo ano. A partir deste corpus documental, constituído por manuscritos conservados na Biblioteca Nacional de Portugal e no Arquivo Nacional da Torre do Tombo, a autora realiza uma análise quantitativa e estatística, cujas conclusões são apresentadas em diversas

tabelas, permitindo apreciar mais claramente a magnitude dos espólios bibliográficos, quer de forma individual (por conventos) quer coletiva (por ordem religiosa e no cômputo global do corpus selecionado).

A Ordem mais representada é a dos Frades Menores (O.F.M), com 16 catálogos, seguida da Ordem dos Carmelitas Descalços (O.C.D.), com 7 catálogos e a Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho (O.E.S.A.) com 5 catálogos. No que diz respeito ao número de títulos contidos nas respetivas livrarias, a disposição surge em sentido inversamente proporcional, sendo a O.E.S.A. a ocupar o primeiro lugar, com 12936 títulos, seguida da O.C.D., com 6692 e a curta distância a O.F.M. com 6558 títulos discriminados nos respetivos catálogos. Devemos salientar que a autora refere sempre o número de títulos e não de espécies, caso em que, a existência de títulos repetidos e de obras impressas em vários volumes, aumentaria o cômputo numa percentagem expressiva.

Curiosamente, também fazem parte deste corpus documental dois catálogos pré – pombalinos pertencentes a dois colégios jesuítas – extintos, como se sabe, em 1759 – cujos livros ainda se encontravam nos respetivos locais «debaixo de arrecadação e sequestro» (p. 71). Com esta opção, a investigadora consegue uma perspetiva ainda mais abrangente, no entanto, não podemos deixar de interrogar-nos sobre a pertinência da mesma, tendo em conta as especificidades da Companhia de Jesus. De modo geral, importa ter em consideração o caráter dinâmico e acumulativo da biblioteca como entidade, para compreender a mecânica de formação dos espólios conventuais plasmados nos catálogos, como o culminar de processos que, em muitos casos – veja-se o do Mosteiro de Alcobaça, para citar o exemplo mais flagrante – decorreram durante vários séculos.

O terceiro tema desenvolvido na obra aqui em análise, estreitamente relacionado com os anteriores, será provavelmente aquele que despertará maior interesse no leitor por tratar-se, por um lado, de uma área que até ao momento tem sido pouco explorada e, por outro, pela abertura de novos caminhos para futuras pesquisas. As marcas de posse e uso existentes nos exemplares provenientes de diversas livrarias conventuais – conservados atualmente na Biblioteca Nacional de Portugal – constituem o ponto central dos capítulos III e V.

O capítulo III é uma tentativa de desvendar formas possíveis de proveniência e aquisição dos livros, partindo da informação contida nos exemplares analisados. São identificadas marcas na sua maioria manuscritas (88,5%), ilustradas com inúmeros exemplos ao longo de todo o capítulo, reveladoras da identidade dos seus sucessivos proprietários, coletivos ou privados. Neste sentido, a investigadora chama a atenção (p. 102) para a importância dos estudos na área das proveniências, cuja multiplicação no âmbito das instituições patrimoniais está relacionada com a «inerência própria do trabalho de catalogador» (p. 102). Um trabalho que consiste, entre outras tarefas, em registar na descrição bibliográfica a informação relativa aos vestígios de antigos possuidores.

No capítulo V estes vestígios de propriedade são analisados com maior atenção, de forma a tentar perfilar algumas modalidades de uso do livro dentro dos próprios conventos. Para tal, a autora estabelece a distinção, muito útil, entre os livros destinados ao uso da comunidade e os destinados ao uso pessoal dos religiosos e religiosas, diferenciação, esta última, que nos parece muito pertinente e necessária. As notas marginais também são objeto de atenção como «sinais de sensibilidade e traços de vida material», vestígios que aparecem, sobretudo, nos livros que estiveram na posse de religiosas, sugerindo o «tipo de relação que estabelecem com o objeto de leitura» (p. 321).

Para se Achar Facilmente o que se Busca representa um contributo muito válido nos estudos sobre a história do livro em Portugal. Por um lado, porque valoriza um património cultural partilhado por muitas instituições, o que lhe confere um carácter nacional, como herança do passado, que urge preservar, estudar e divulgar no presente, e sobre o qual ainda muito pouco se sabe. Por outro lado, porque as fronteiras desta área de conhecimento são ambiciosas, como refere Artur Anselmo – citado pela autora na última página da obra –, o que poderá servir de estímulo aos investigadores para procurarem o apoio da interdisciplinaridade, beneficiando dos contributos que as várias Ciências Sociais e Humanas podem das a estes estudos.

Rosa Maria Sánchez

(Faculdade de Letras da Universidade do Porto – CITCEM)

rosabx@gmail.com

O grupo «Sociabilidades, práticas e formas do sentimento religioso», integrado no CITCEM, desenvolveu as suas atividades de acordo com as seguintes linhas e temas de investigação:

1. Organização do Seminário Permanente «Representações dos pobres: espiritualidade, estética, sociologia».

Estas reuniões tiveram a participação de investigadores e especialistas do CITCEM e de outras unidades de investigação, no quadro de uma colaboração científica e pedagógica com a FLUP para a formação de estudantes de pós-graduação. Promovendo uma abordagem interdisciplinar, esta atividade permitiu focar a temática em causa a partir de diferentes ângulos de análise, contribuindo para diversificar e enriquecer a formação dos estudantes de pós-graduação e para obter um conhecimento mais completo e preciso do objeto de estudo.

Os seminários tiveram uma periodicidade mensal e foram distribuídos da seguinte forma:

- José Adriano de Freitas Carvalho (CITCEM – FLUP): «*Excelências da Misericórdia e frutos da esmola* (1625) de Fr. Luís da Apresentação: esmola e *exemplar* (21/04/2017);

- Maria Inês Afonso Lopes (CITCEM – FLUP): «A preparação para o além na Época Moderna. A figura do pobre como agente profilático» (19/05/2017);

- Helena Osswald (CITCEM – FLUP): «Como em diferentes tipologias documentais “pobre” ganha colorações distintas no período moderno em Portugal» (9/06/2017);

- Maria Antónia Lopes (U. Coimbra/CHSC): «Pobreza e riqueza na espiritualidade portuguesa dos séculos XVII-XIX» (14/07/2017);

- Jacobo Sanz Hermida (U. Salamanca): «Diálogos quinientistas sobre la pobreza» (29/09/2017);

- Luís Leal (UCP – CEHR): «Pobreza» e «Caridade» no Portugal contemporâneo: O olhar (teológico) e a ação (social) de Pe. Américo Monteiro de Aguiar» (20/10/2017);

- Paula Almeida Mendes (CITCEM – FLUP): «”Invejava grãdemente andar algum mais pobre que elle”: a «virtude heroica» da pobreza em «Vidas» de santos e em «Vidas» devotas portuguesas (séculos XVII-XVIII)» (17/11/2017);

- Inês Amorim (CITCEM – FLUP): «A Pobreza e a Caridade: discursos e práticas no governo da Misericórdia do Porto, na época moderna» (15/12/2017).

2. Organização de Colóquios, Encontros Científicos e Seminários Abertos

08 e 09/06/2017 – III Seminário Internacional de Cabeceiras de Basto: «"Ora et Labora" em Refojos de Basto: Espacialidades, Materialidades, Espiritualidades» (Casa do Tempo – Cabeceiras de Basto).

21/07/2017 – Seminário Aberto «"Imagens milagrosas" e "Virgens vestidas" no *Santuário Mariano* (1707-1723) de Fr. Agostinho de Santa Maria», que contou com as contribuições de Maria de Lurdes Correia Fernandes (FLUP; CITCEM-UP; CEHR-UCP) («Cultura, literatura e piedade popular no *Santuário Mariano* de Fr. Agostinho de Santa Maria») e Diana Rafaela Martins Pereira (CITCEM-UP) («A prática de vestir a Virgem a partir do *Santuário Mariano* (1707-1723) de Fr. Agostinho de Santa Maria»).

26/09/2017 – a 11/12/2017 – Seminário Aberto «Fazer Falar os Textos: "Nos 500 anos da 1ª edição de *Querela Pacis*, de Erasmo de Roterdão"», organizado por Isabel Morujão (CITCEM – FLUP), Luís Fardilha (CITCEM – FLUP), Pedro Tavares (CITCEM – FLUP) e Zulmira Santos (CITCEM – FLUP) e apresentado por Jorge Osório e Luís Fardilha.

Em colaboração com o GENPEM, o Grupo de investigação «Sociabilidades, práticas e formas do sentimento religioso» organizou também a Jornada de Estudos «"Que labirinto é este de cuidados?" Espaços e personagens nas novelas pastoris ibéricas», que se realizou em 26/09/2017, na Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Em parceria com o GENPEM, o Grupo de investigação foi também responsável pela organização de dois Seminários Abertos, que estiveram a cargo de Filipa Medeiros (FLUC) («Engenhos da Arte que seduz os ouvidos e encanta os olhos») e de Aurelio Vargas Díaz-Toledo («Os Desenganos de Flerício: notícia de uma novela pastoril inédita»), que se realizaram na Faculdade de Letras da Universidade do Porto, em 6/11/2017 e 7/12/2017, respectivamente.

NORMAS PARA OS COLABORADORES DE *VIA SPIRITUS*

I. *Via Spiritus* é uma revista universitária, publicada pelo CITCEM – Centro de Investigação Transdisciplinar «Cultura, Espaço e Memória», e o seu âmbito científico é a História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso.

II. A estrutura da revista comporta: artigos, resenhas e notícias. Cada volume procura uma unidade, cronológica e/ou temática, apresentando-se a revista como, de preferência, monográfica desde o primeiro número.

III. Segundo o tema de cada volume, a redacção da *Via Spiritus* solicita artigos e aceita propostas de textos, desde que inéditos, com validade científica e cumprindo os requisitos temáticos da revista: versarem sobre temas de História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso ou temas literários e culturais na área da Literatura e História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso.

IV. Os originais propostos serão examinados pela Direcção da revista que, caso os considere pertinentes, os submeterá ao parecer de especialistas (referees). Os autores serão oportunamente informados acerca da decisão da Direcção em publicar ou não o respectivo texto, ou ainda da conveniência de o alterarem ou reformularem de acordo com as indicações dadas pelos especialistas, que serão então comunicadas ao autor. O processo é anónimo.

V. Os artigos propostos devem:

- ter uma extensão máxima de 100.000 caracteres;
- vir acompanhado por um resumo na língua em que está redigido o artigo e em inglês;
- ser entregues impressos em papel e em suporte electrónico (e-mail), processados em word ou compatível. Caso sejam utilizadas fontes ou símbolos especiais, estes devem ser identificados e enviados anexos ao artigo;
- incluir uma página referindo o título do artigo, o nome do autor, a instituição académica ou profissional a que está ligado, a direcção postal e electrónica, e o telefone.

VI. O autor terá acesso às primeiras provas tipográficas para correcção. Contudo, não são permitidas alterações significativas à estrutura e dimensão do texto.

VII. Aos autores serão disponibilizados 3 exemplares da revista.

NORMAS DE PUBLICAÇÃO

A. Estilo:

1. O corpo do texto deverá ser em letra Times New Roman, corpo 12, a espaço e meio de entrelinha, com margens de 2,5 cm. Não são aceites sublinhados.

2. O título do artigo deve ser alinhado à esquerda, em tamanho 14, negrito, e ocupar a primeira linha.

3. O nome do(s) autor(es) deve(m) figurar na linha imediatamente a seguir ao título, alinhado à direita, em tamanho 12, seguida da instituição a que pertence e do correio electrónico institucional ou pessoal.

4. As notas de rodapé (em letra Times New Roman, corpo 10, com espaço simples de entrelinha) deverão ser reduzidas ao essencial. Desaconselha-se, igualmente, a utilização de um número excessivo de quadros e imagens. A bibliografia final, caso exista, deverá conter as obras referenciadas no texto ou em notas e ordenadas alfabeticamente.

B. Citações

1. Citações de excertos de textos:

a) Caso se trate de citações de pequena dimensão, integradas no corpo do texto, devem ficar entre aspas, sem itálicos.

Ex:

texto proposto, texto proposto «texto citado, texto citado» texto proposto, texto proposto texto proposto, texto proposto texto proposto, texto proposto texto proposto texto proposto, texto proposto texto proposto texto proposto

b) Caso se trate de excertos de maiores dimensões, deverão ser citados em parágrafo(s) distintos, sem aspas, com entrada de 1 cm do lado esquerdo, de tamanho e entrelinhamento iguais aos das notas de rodapé (letra Times New Roman, corpo 10), em itálico.

Ex:

texto proposto, texto proposto texto proposto, texto proposto texto proposto, proposto texto proposto, texto proposto

texto citado, texto citado texto citado, texto citado texto citado, texto citado texto citado, texto citado texto citado, texto citado texto citado, texto citado texto citado, texto citado texto citado, texto citado texto citado texto citado texto citado

texto proposto, texto proposto texto proposto, texto proposto texto proposto, proposto texto proposto, texto proposto

2. Na citação e referência documental e bibliográfica, os artigos deverão respeitar as seguintes normas, adaptadas da NP 405-1:

a) Citações em texto:

i) citação de documentos: as citações documentais, em notas de rodapé, deverão integrar, embora de forma abreviada ou com siglas (a desenvolver no final do texto, junto à bibliografia), todos os elementos necessários à identificação da espécie. A identificação de fundo ou colecção documental deve ser feita em itálico (ex: IAN/TT – *Convento de Santa Clara de Vila do Conde*, cx. 37, mc. 7, s.n.).

b) Citações em bibliografia final:

i) Monografias:

Ex: RAMOS, Rui; SOUSA, Bernardo Vasconcelos e; MONTEIRO, Nuno Gonçalo – *História de Portugal*. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2009, 2 vols.

SARAIVA, Arnaldo (org. e introd.) – *O personagem na obra de José Marmelo e Silva*. Porto: Campo das Letras, 2009a.

SARAIVA, Arnaldo – *Guilherme IX de Aquitânia, Poesia*. Campinas: Unicamp, 2009b.

TORRES, Carlos Manitto – *Caminhos de ferro*. Lisboa: [s.n.], 1936.

ii) Publicações periódicas:

Ex: ROSAS, António; MÁIZ, Ramón – *Democracia e cultura: da cultura política às práticas culturais democráticas*. «Revista da Faculdade de Letras – História», III série, vol. 9 (2008), p. 337-356.

iii) Capítulos de obras colectivas:

Ex: PIRES, Ana Paula – *A economia de guerra: a frente interna*. In ROSAS, Fernando; ROLLO, Maria Fernanda (coord.) – *História da Primeira República Portuguesa*. Lisboa: Tinta-da-China, 2009, p. 319-347.

iv) Teses:

Ex: AMARAL, Luís Carlos – *Formação e desenvolvimento do domínio da diocese de Braga no período da Reconquista (séc. IX-1137)*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2007. Tese de doutoramento.

vi) Monografias em suporte electrónico:

Ex: AMARAL, Luís Carlos – *Formação e desenvolvimento do domínio da diocese de Braga no período da Reconquista (séc. IX-1137)*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2007. Disponível em <<http://www.letras.up.pt/luisamaral.pdf>>. [Consulta realizada em 12/09/2010].

vii) Analíticos em suporte electrónico:

Ex: AMARAL, Luís Carlos – *Formação e desenvolvimento do domínio da diocese de Braga no período da Reconquista (séc. IX-1137)*. «Revista da Faculdade de Letras – História», III série, vol. 9 (2007), p. 337-356. Disponível em <<http://www.letras.up.pt/luisamaral.pdf>>. [Consulta realizada em 12/09/2010].

3. Citação de fontes:

As citações documentais deverão integrar, como norma, todos os elementos necessários a uma rigorosa identificação da espécie, recorrendo embora a abreviaturas ou siglas. Estas deverão ser desenvolvidas no final do artigo, após a bibliografia. A indicação dos fundos documentais deverá ser feita em itálico.

Ex: AN/TT – *Chancelaria D. Afonso V*, Iv, 15, fl. 89

VIA SPIRITUS

ASSINATURA (ANUAL):

Portugal e outros países da zona Euro - € 20.00

Outros países - €35.00 (USD)

Nota: a assinatura inclui portes de envio

VENDAS E ASSINATURAS:

CITCEM - Centro de Investigação Transdisciplinar «Cultura, Espaço e Memória»

Faculdade de Letras da Universidade do Porto

Via Panorâmica, s/n

4150-564 Porto (Portugal)

Tel: (+351) 226077177 | Fax: (+351) 226091610 | email: citcem@letras.up.pt

Biblioteca Central - Serviços de Publicações

Via Panorâmica, s/n

4150-564 Porto (Portugal)

Tel: (+351) 226077130 | email: apsoares@letras.up.pt