

22

N2

2 0 2 2

**Revista
de História
da Sociedade
e da
Cultura**

**CENTRO DE HISTÓRIA
DA SOCIEDADE E DA CULTURA**

IMPRENSA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA



**CENTRO DE HISTÓRIA
DA SOCIEDADE
E DA CULTURA**

FCT Fundação para a Ciência e a Tecnologia
UIDB/00311/2020



Governo da República
Portuguesa

Estatuto editorial / Editorial guidelines

A *Revista de História da Sociedade e da Cultura*, fundada em 2001, tem periodicidade semestral (a partir de 2022) e publica artigos de investigação na área da História, sujeitos a avaliação prévia por especialistas externos. Inclui uma secção de artigos originais e outra de resenhas críticas de livros. Aceita artigos submetidos por qualquer investigadora/or e propostas de cadernos temáticos, as quais serão sempre apreciadas pelo Conselho Editorial.

A *Revista de História da Sociedade e da Cultura* visa estimular o diálogo científico entre a comunidade historiográfica internacional. A Revista está referenciada e indexada nos seguintes catálogos internacionais: Web of Science, Scopus, Dialnet, DOAJ (Directory of Open Access Journals), ERIHPlus (European Reference Index for the Humanities and Social Sciences) e Latindex (México).

The *Revista de História da Sociedade e da Cultura*, founded in 2001, publishes two issues per year since 2022, including research articles in the area of History, subject to prior evaluation by external experts. It also has a section for book reviews. It accepts articles submitted by any researcher and proposals for thematic issues, which will always be assessed by the Editorial Board.

The *Revista de História da Sociedade e da Cultura* aims to stimulate the scientific debate among the international historiographic community.

The Journal is indexed in the following international catalogues: Web of Science, Scopus, Dialnet, DOAJ (Directory of Open Access Journals), ERIHPlus (European Reference Index for the Humanities and Social Sciences) and Latindex (Mexico).

Diretor / Director

José Pedro Paiva / Universidade de Coimbra - CHSC / coordchsc@fl.uc.pt

Editor / Editor Chief

Jaime Ricardo Gouveia / Universidade de Coimbra - CHSC / jaimedgouveia@uc.pt

Assistente Editorial / Editor Assistant

Carla Rosa / gapci@fl.uc.pt

Conselho Editorial / Editorial Board

Antoine Destemberg, Université D' Artois, Arras, França; Bernardo Vasconcelos e Sousa, Instituto de Estudos Medievais - Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, Portugal; Eric Morier-Genoud, Universidade de Belfast, Irlanda; Gabriel Rocha, Brown University, Providence, EUA; Giulia Albanese, Universidade de Padova, Itália; Inês Amorim, Universidade do Porto, Portugal; John-Paul Ghobrial, Oxford University, Inglaterra; José Eloy Hortal Muñoz, Universidade Rei Juan Carlos, Madrid, Espanha; José Luís Cardoso, Instituto de Ciências Sociais (ICS), Universidade de Lisboa, Portugal; Luís Nuno Rodrigues, Instituto Universitário de Lisboa, Centro de Investigação e Estudos de Sociologia (CIES-Iscte), Portugal; Maria Filomena Coelho, Universidade de Brasília, Brasil; Maria João Vaz, ISCTE - Instituto Universitário de Lisboa, Centro de Investigação e Estudos de Sociologia (CIES-Iscte), Portugal; Martial Staub, University of Sheffield, Inglaterra; Serena Ferente, Universidade de Amsterdão; Sílvia Liebel, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil; Vincenzo Lavenia, Universidade de Bolonha, Itália; Violet Soen, Universidade de Lovaina, Bélgica.

Propriedade / Ownership

Centro de História da Sociedade e da Cultura / <https://chsc.uc.pt/>

Endereços / Address

Arquivo da Universidade de Coimbra, Rua São Pedro, nº 2, 3000-370 Coimbra, Portugal

Normas para a submissão de artigos: <https://impactum-journals.uc.pt/rhsc/about/submissions> • **Telefone/Phone:** (351) 239859900

Edição: Imprensa da Universidade de Coimbra – IUC

Design e paginação: Fig - Indústrias Gráficas, S.A.

Depósito legal: 168142/01 • ISSN 1645-2259

Direitos de autor / Copyright ©

Centro de História da Sociedade e da Cultura da Universidade de Coimbra

Reservados todos os direitos de acordo com a legislação em vigor.

https://doi.org/10.14195/1645-2259_22-2

22

N2

2 0 2 2

Revista
de História
da Sociedade
e da
Cultura

CENTRO DE HISTÓRIA
DA SOCIEDADE E DA CULTURA

IMPrensa DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA

Índice

Caderno Temático: *A justiça episcopal e os seus impactos no império ultramarino português*

Introdução 11

JOSÉ PEDRO PAIVA E JAIME RICARDO GOUVEIA

A Administração Eclesiástica de Moçambique, século XVII

The Ecclesiastical Administration of Mozambique, 17th century 19

EVERGTON SALES SOUZA

Inquirições e mecanismos jurídicos na apuração da conduta dos bispos da América portuguesa (sécs. XVII-XVIII)

Inquisitions and legal mechanisms in the investigation of the conduct of bishops in Portuguese America (17th-18th centuries) 45

EDIANA FERREIRA MENDES

Distância, conversão e episcopado. Raízes da especificidade dos comissários do Santo Ofício no Estado da Índia

Distance, Conversion, and Episcopacy. On the origins of the specificity of the commissioners of the Holy Office in the Estado da Índia 63

MIGUEL RODRIGUES LOURENÇO

A “conspiração de Surat”. Entre Roma, Lisboa e Mesopotâmia: o bispo de Cochim, D. Frei Pedro Pacheco OP, os “cristãos da Serra” e a *Propaganda Fide*

The “Surat Conspiracy”. Between Rome, Lisbon and Mesopotamia: the bishop of Cochim, D. Fr. Pedro Pacheco, the “cristãos da Serra” and *Propaganda Fide* .. 91

ANTÓNIO VITOR RIBEIRO

João Rodrigues Covette, vigário-geral do Maranhão: carreira eclesiástica, administração diocesana e justiça no século XVIII

João Rodrigues Covette, Vicar General of Maranhão: Ecclesiastical Career, Diocesan Administration and justice in the 18th Century 117

POLLYANNA GOUVEIA MENDONÇA MUNIZ

O Sacrilego furto da Catedral da Baía. Um estudo sobre as interações entre as justiças secular e eclesiástica no arcebispado baiano no século XVIII

The Sacrilegious theft of the Cathedral of Bahia. A study on the interactions between secular and ecclesiastical justice in the Bahian archbishopric in the 18th century 133

ELLEN CRISTINA MARQUES LUZ

A conquista espiritual dos sertões: a anexação da capitania do Piauí ao bispado do Maranhão no século XVIII

The spiritual conquest of the sertões: the annexation of the captaincy of Piauí to the bishopric of Maranhão in the 18th century. 153

PEDRINA NUNES ARAÚJO E POLLYANNA GOUVEIA MENDONÇA MUNIZ

Artigos

La historia del mal de amores en la literatura hebrea: el médico impostor del Taḥkemoni de al-Ḥarizi

Lovesickness in Hebrew Literature: the fake physician in al-Harizi's Taḥkemoni 175

EUNATE MIRONES-LOZANO

Las 'coutadas' de Almeirim: poder real y administración del territorio desde una perspectiva histórico-geográfica en Portugal (c. 1560-1650)

The 'coutadas' (royal preserves) of Almeirim: royal power and administration of the territory from a historical and geographical perspective in Portugal (c. 1560-1650) 195

KOLDO TRAPAGA MONCHET E RAÚL ROMERO-CALCERRADA

Ler e (aprender a) escrever no claustro: o caso do mosteiro de Santa Clara de Vila do Conde (séculos XVI-XVII)

Reading and (learning to) write in the cloister: the case of the monastery of Santa Clara de Vila do Conde (16th-17th centuries) 221

MARIA JOÃO OLIVEIRA E SILVA E PAULA ALMEIDA MENDES

Análise da influência das obras em chinês de Matteo Ricci nos letrados chineses

Analysis of the influence of Matteo Ricci's Chinese works on Chinese scholars 241

MINFEN ZHANG

“Enseñando fomenta”: A atuação do associativismo no desenvolvimento agrícola oitocentista em duas regiões ibéricas limítrofes – o Alentejo e a Extremadura

“Enseñando fomenta”: The role of associations in nineteenth century agricultural development in two neighbouring Iberian regions - Alentejo and Extremadura 265

CARLOS MANUEL FAÍSCA

Oliveira Martins e o miguelismo: posteridade de uma problemática

Oliveira Martins and “miguelismo”: posterity of a central topic 291

SÉRGIO CAMPOS MATOS

A Casa do Trabalhador do Amazonas: associativismo, classe trabalhadora e disputas políticas no estado do Amazonas (1944-1964)

A Casa do Trabalhador do Amazonas: associativism, working class and political disputes in Amazonas (1944-1964) 317

CÉSAR AUGUSTO BUBOLZ QUEIRÓS

Entrevista

Beauty and the Global History, entrevista a Sebastian Conrad 339

Recensões

DIJKHOF, Eef C. (ed.) (2020). *Medieval documents as artefacts: Interdisciplinary perspectives on codicology, palaeography and diplomatics*. Hilversum: Verloren, 432 pp. 347

LUÍS MIGUEL RÊPAS

MCDONAGH, Patrick; GOODEY, C. F. ; STAINTON, Tim (2021). *Intellectual disability. A conceptual history, 1200-1900*. Manchester: Manchester University Press, 272 pp. 353

JOÃO NUNES

DÍAZ RODRÍGUEZ, Antonio J. (2020). *El mercado curial. Bulas y negocios entre Roma y el mundo ibérico en la Edad Moderna*. Valladolid: Ediciones Universidad de Valladolid, 266 pp. 359

JAIRZINHO LOPES PEREIRA

CASTELAO, Ofelia Rey (2021). *El vuelo corto. Mujeres y migraciones en la Edad Moderna*. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela Editora Academica, 443 pp..... 363

LEONOR SALGUINHO FERREIRA

CARVALHO, Flávio Rey de (2021). *Entre Luzes e Trevas – O Padroado e a Gênese da Reforma da Universidade de Coimbra*. Curitiba: Editora Appris, 325 pp..... 367

CARLOS FERNANDO TEIXEIRA ALVES

BONAN, Giacomo (2019). *The State in the Forest: Contested Commons in the Nineteenth Century Venetian Alps*. Winwick: The White Horse Press, 229 pp.....371

PEDRO MOTA TAVARES

KAPLAN, Marion (2022). *Os refugiados judeus de Hitler. Esperança ansiedade em Portugal*. Lisboa: Temas e Debates, 439 pp..... 375

CAROLINA HENRIQUES PEREIRA

MORENO SECO, Mónica (ed.) (2020). *Activistas, creadoras y transgresoras. Disidencias y representaciones*. Madrid: Dykinson, S.L., 364 pp.....379

SÓNIA NOBRE



**CADERNO
TEMÁTICO**

Introdução

A justiça episcopal e os seus impactos no império ultramarino português

A administração da justiça era uma das principais áreas do governo de uma diocese. O sistema judicial eclesiástico estava estruturado numa rede escalonada de tribunais, por sua vez organizados numa hierarquia de poderes e fundava-se nos dois direitos, civil e canónico. A jurisdição que exercia aplicava-se em função da pessoa e da matéria. Cabia-lhe proceder não apenas contra todos aqueles que, nos planos espiritual e temporal, infringissem as normas prescritas pela Igreja e que violassem a jurisdição eclesiástica, como também superintender às causas que, independentemente dos delitos cometidos, envolviam clérigos, excluindo apenas os que tinham foro próprio, como os membros da capela real, neste caso a partir do reinado de D. Manuel I, e das ordens militares. Atuava ainda nos feitos relacionados com os bens eclesiásticos, excetuando os que diziam respeito à bula da cruzada e aos confiscos dos bens dos condenados pela Inquisição.

Este sistema, que articulava a sede da diocese com uma rede de estruturas judiciais infra diocesanas, implicava a existência de um grupo variável de ministros e oficiais que, apesar de evidenciarem trajetórias pessoais e profissionais heterogéneas, e alguns não exercerem o seu ofício exclusivamente no foro eclesiástico, permaneciam sob governo de um mesmo juiz. Contudo, não era um sistema rígido. Sem que a sua identidade institucional e legal se alterasse, tanto no reino português como, sobretudo, nos territórios do seu império ultramarino, foi permeável a novidades e adaptações.

Tal amplitude de ação, assente num conjunto vasto de agentes e estruturas, contribuiu para o enraizamento e conformação do cristianismo, sobretudo através de aplicação de medidas de disciplinamento social emanadas dos tribunais episcopais, as quais estavam articuladas com os preceitos de conduta religiosa e social preceituados pela Igreja Católica. A historiografia recente tem vindo a dedicar um interesse crescente a este campo de estudos. Veja-se o grande fulgor de publicações estimulado a partir do Max Planck Institute for Legal History and Legal Theory (Frankfurt) e, em especial, os trabalhos

de Thomas Duve, Benedetta Albani e Rodolfo Aguirre, pesquisas, em geral, muito atentas ao mundo ibérico e aos impactos que teve na América, mas não só, como se pode constatar no livro há poucos meses publicado, coordenado por Manuel Bastias Saavedra (2022).

Para o caso do império português, além de várias publicações da autoria dos subscritores deste texto, a matéria tem concitado a atenção e trabalhos do maior relevo assinados por Aldair Rodrigues, Bruno Feitler, Pollyanna Muniz ou Gustavo dos Santos, através dos quais se avançou em diversas frentes. De todas essas frentes já desbravadas, a mais indagada tem sido a das relações entre as justiças diocesana e inquisitorial.

No âmbito das dioceses inscritas no espaço da América espanhola, merecem destaque os estudos de Ana de Zaballa Beascochea, Jorge Eugenio Traslosheros Hernández ou Dino León Fernández, isto não querendo alargar o rol a quem tem publicado sobre as visitas pastorais, que não eram, frise-se, uma instância de justiça.

Apesar deste esforço de renovação, que sobretudo para o caso do império português se confronta com a supletiva dificuldade da enorme escassez de fontes documentais produzidas pela justiça diocesana hoje disponíveis, persistem bastantes questões decisivas por explorar, suscetíveis tanto a micro análises, como a abordagens mais vastas, comparativas, transnacionais ou globais. Pouco se sabe sobre a *praxis* da justiça episcopal, havendo muito a investigar sobre as especificidades normativas e jurisprudenciais dos diversos tipos de tribunais. Do mesmo modo, apesar da recentíssima publicação de um artigo pioneiro sobre a justiça infra diocesana (PAIVA, MUNIZ e BRITTO 2022), é preciso estudar com mais profundidade o padrão de organização e de capilaridade territorial evidenciados pelos dispositivos judiciais diocesanos; os seus circuitos de informação e as formas de apelação; a sustentação económica e os movimentos financeiros que geraram; a formação, os perfis, as carreiras, e as redes clientelares dos seus agentes; os mecanismos internos e externos de erradicação das situações de corrupção; a gestão dos casos reservados e o funcionamento das esferas intermédias de justiça (foro da consciência); as articulações entre juízos de diferentes instâncias e entre estes e outros poderes; os ritmos e os impactos da sua ação. Por fim, são ainda muito insuficientes, sobretudo para o caso dos espaços imperiais de dominação portuguesa, as pesquisas sobre o modo como a justiça episcopal percebeu e lidou com as populações originais asiáticas, africanas e americanas.

Foi tendo em consideração o muito que ainda permanece por explorar, que o Projeto Internacional Religião, Administração e Justiça Eclesiástica no Império Português (1514-1750)/ReligionAJE, PTDC/HAR-HIS/28719/2017,

financiado pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia (FCT) de Portugal, organizou nos dias 10 e 11 de dezembro de 2021, a conferência intitulada “A justiça episcopal e os seus impactos no império ultramarino português, 1514-1750”. De alguns dos contributos e debates que esse encontro científico propiciou, resultou o Caderno Temático apresentado neste número. Centrados nos séculos XVII e XVIII, os sete artigos que o compõem apresentam abordagens diversas e utilizam distintas escalas de análise, do indivíduo ao coletivo, da paróquia à diocese, ou às dioceses de um ou mais continentes, procurando refletir sobre as estruturas e dinâmicas de atuação da justiça episcopal nos territórios ultramarinos de presença portuguesa, e aferir o impacto da sua relação com outros poderes e com as populações contactadas.

Os dois primeiros estudos do Caderno dizem respeito ao Brasil. Num texto muito inovador, Evergton Sales Souza estuda o processo de criação das administrações eclesíásticas no império português, focando-se na análise do funcionamento da Administração Eclesíástica de Moçambique durante o século XVII. Aí se demonstra que, não obstante a importância da existência desta estrutura, quanto ao enquadramento da vida dos cristãos que aí residiam, a sua eficácia foi relativamente reduzida no processo de conversão de indivíduos não cristãos e de construção de uma nova cristandade nesse espaço ultramarino. Trata-se de uma realidade contrastante com a verificada noutros territórios, nomeadamente o Brasil, onde se alcançou um impacto maior junto das populações daí naturais, o que implicou uma ação de vigilância e disciplinamento mais abrangente, que não descurou o desempenho dos próprios bispos.

A partir de três casos, os dos bispos fluminenses D. José de Barros de Alarcão (1680-1700) e D. Frei João da Cruz (1740-1745), e do bispo de Olinda, D. Frei Luís de Santa Teresa (1738-1754), o artigo de Ediana Ferreira Mendes examina os mecanismos jurídicos e os instrumentos utilizados pelos tribunais régios e eclesíásticos para investigar e julgar os procedimentos dos antístites da América portuguesa entre finais do século XVII e meados da centúria seguinte. Como aí se explica, a adaptação das normas em vigor às particularidades de cada caso, as conjunturas e o estado das relações diplomáticas entre Portugal e a cúria romana, influenciavam diretamente a diversidade de procedimentos adotados na sua resolução.

É precisamente nesse contexto de adaptação e ajustamento normativo que se situa o contributo de Miguel Rodrigues Lourenço. Dois vetores de análise orientam este texto. Inicialmente averigua-se o que explica a maior abrangência de competências dos comissários inquisitoriais que atuaram nos territórios do Estado da Índia. Depois, examina-se como essas circunstâncias especiais se tornaram práticas comuns, permitindo a ascendência da Inquisição

sobre o episcopado no juízo dos “cristãos da terra” em matérias de fé. É que os denominados “cristãos da terra”, isto é, os naturais da Ásia, África e América que pelo batismo passaram a ser cristãos, eram uma categoria de réu marcada por uma condição particular que, do ponto de vista jurídico, requeria proteção e amparo. Como Miguel Lourenço evidencia, as especificidades locais e os condicionalismos geofísicos dos espaços que constituíam o distrito da Inquisição de Goa, obrigaram à procura de soluções mais flexíveis para a regulação da saúde espiritual dos “novamente convertidos” em matéria de fé.

É também para a Índia que António Ribeiro direciona o seu olhar, procurando explicar em que consistiu e como foi levado a cabo o projeto de controlo religioso da costa do Malabar, posto em prática pela *Propaganda Fide*, depois de esse território, devido às conquistas holandesas, ter deixado de estar sob o império formal dos portugueses. O estudo das relações que, no decurso desse processo, foram estabelecidas com a Áustria católica, a Holanda protestante, e a Rússia ortodoxa, permitem perceber como da perda de controlo do sul indiano por parte de um reino católico para um rival protestante, surgiu a oportunidade para Roma exercer aí domínio sobre as políticas de evangelização.

O caderno prossegue com o texto de Pollyanna Muniz, no qual, pela primeira vez se estuda em detalhe a carreira eclesiástica de um vigário-geral, no caso um oficial da diocese do Maranhão, num período de longa vacância episcopal. A trajetória de João Rodrigues Covette permite verificar como funcionava a justiça episcopal na ausência do bispo, análise pouco comum na historiografia devido ao desaparecimento de boa parte dos fundos documentais dos tribunais episcopais.

A arquidiocese da Baía é uma das que mais padece desse problema de escassez documental. Captar algumas das suas dinâmicas judiciais, desafia os historiadores a “inventarem” outros espólios ou a inquirir os acervos mais “tradicionais” de um outro modo, como fez Ellen Cristina Marques Luz, que assina o penúltimo texto deste Caderno. Através de alguma correspondência trocada entre o vice-rei do Brasil e o rei D. João V, a qual permanece à guarda do Arquivo Histórico Ultramarino, reconstituem-se com minúcia os enlances e desenlaces entre as justiças secular e eclesiástica no processo de investigação e punição de crimes de furto surgidos na catedral baiana durante o governo do arcebispo jacobeu D. Luís Álvares de Figueiredo (1725-1735).

As relações entre o Estado e a Igreja inspiram também o artigo com que se encerra o lote de estudos aqui apresentado. Pedrina Araújo e Pollyanna Muniz examinam as conexões entre a conquista espiritual dos sertões orientais do bispado do Maranhão, a expansão populacional e a dinamização dessa região durante o século XVIII. Focando-se no governo de D. frei Manuel da

Cruz (1738-1745), estudam o seu envolvimento no processo de anexação da capitania do Piauí à diocese maranhense, onde criou sete novas vigararias da vara e adaptou as competências dos respetivos ministros e oficiais judiciais para melhor atender às especificidades do território.

Não é propósito deste *dossier* fornecer uma visão fechada e sistémica da atuação da justiça diocesana e dos impactos que ela teve no império ultramarino português no período longo que transcorre entre os séculos XVI e XVIII. Não é ainda chegado o tempo de o fazer. Todavia, as experiências já efetuadas, que apontam em sentidos diferentes e exploram caminhos até aqui não trilhados, visam propor novas tentativas de abordagem que vão lançando luz sobre um território ainda hoje toldado por muitas sombras, quando não áreas onde a luz nem sequer ainda entrou. O conjunto de narrativas que o leitor aqui encontrará, estão alicerçadas na investigação e análise de documentos originais, recorrem a escalas de observação diversas, utilizam diferentes abordagens, expressam novas perspetivas e enunciam algumas releituras sobre as dinâmicas do episcopado ultramarino, da sua rede de agentes e das suas estruturas de administração e justiça, na sua relação com outros poderes e com as populações. Representam, desse ponto de vista, um avanço notável no conhecimento acerca dos processos de difusão e conformação do cristianismo no império ultramarino português.

Bibliografia

- AGUIRRE, Rodolfo (2008). “El establecimiento de jueces eclesiásticos en las doctrinas de indios. El arzobispado de México en la primera mitad del siglo XVIII”. *Historia Crítica*, 36, 34–57.
- AGUIRRE, Rodolfo (2018). “Un poder eclesiástico criollo: los miembros de la curia arzobispal de México (1682-1747)”, in Benedetta Albani; Otto Danwerth; Thomas Duve (eds.), *Normatividades e instituições eclesiásticas en la Nueva España, siglos XVI-XIX*. Frankfurt am Main: Max Planck Institute for European Legal History, 87-119.
- ALBANI, Benedetta (2013). “Un intreccio complesso: il ricorso alla Sede Apostolica da parte dei fedeli del Nuovo Mondo. Prime note su un studio in corso”. *Mélanges de l'École Française de Rome - Moyen Âge* [on-line]; 125-1: <http://mefrm.revues.org/1045>.
- ALBANI, Benedetta e PIZZORUSSO, Giovanni (2017). “Problematizando el patronato regio. Nuevos acercamientos al gobierno de la Iglesia iberoamericana desde la perspectiva de la Santa Sede”, in Thomas Duve (coord.), *Actas del XIX Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho*

- Indiano*, vol.1. Madrid: Dykinson, 519-544.
- BASTIAS SAAVEDRA, Manuel (ed.) (2002). *Norms beyond empire: law-making and local normativities in Iberian Asia, 1500-1800*. Leiden; Boston: Brill.
- DUVE, Thomas (2011). “La jurisdicción eclesiástica sobre los indígenas y el trasfondo del derecho canónico universal”, in Ana de Zaballa Beascoechea (ed.), *Los indios, el Derecho Canónico, y la justicia eclesiástica en la América virreinal*. Madrid; Frankfurt: Iberoamericana Vervuert Publishing, 29-44.
- FEITLER, Bruno (2007). *Nas malhas da consciência. Igreja e Inquisição no Brasil. Nordeste 1640-1750*. São Paulo: Alameda; Phoebus.
- FEITLER, Bruno (2011). “Poder episcopal e Inquisição no Brasil: o Juízo Eclesiástico da Bahia nos tempos de D. Sebastião Monteiro da Vide”, in Bruno Feitler e Evergton Sales Souza (orgs.), *A Igreja no Brasil. Normas e práticas durante a vigência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. S. Paulo: Editora Unifesp, 85-110.
- GOUVEIA, Jaime Ricardo (2018). “Ecclesiastical justice in the diocese of Coimbra in the 16th century. Organization, Structure and jurisdiction”. *Ius Canonicum*, 58, 1-37.
- GOUVEIA, Jaime Ricardo (2019). “Ubi societas Ibi ius. Os indígenas nos auditórios eclesiásticos do espaço luso-americano”, in Ângela Domingues; Maria Leônia Chaves de Resende; Pedro Cardim (orgs.), *Os indígenas e as justiças no Mundo Ibero-Americano (Sécs. XVI-XIX)*. Lisboa: Centro de História da Universidade de Lisboa, 191-216.
- GOUVEIA, Jaime Ricardo (2021). “Ministros De Los Tribunales (DHC)”. *Max Planck Institute for Legal History and Legal Theory Research Paper Series*, 11, 1-38.
- LEÓN FERNÁNDEZ, Dino (2013). “Un proceso de extirpación de idolatrías en el curato de Santiago de Aija, doctrina de Huaylas, 1672”. *Investigaciones Sociales*, 17-31, 127-145.
- MUNIZ, Pollyanna Gouveia Mendonça (2017). *Réus de batina. Justiça Eclesiástica e clero secular no bispado do Maranhão colonial*. São Paulo: Alameda.
- PAIVA, José Pedro (2011). *Baluartes da fé e da disciplina. O enlace entre a Inquisição e os bispos em Portugal (1536-1750)*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- PAIVA, José Pedro; MUNIZ, Pollyanna Mendonça; BRITTO, Michelle (2022). “A justiça infra-diocesna no império português (c. 1514-1755). Raízes do modelo, normativas, ação e geografia da rede”. *Revista Portuguesa de História*, LIII, 211-247.
- RODRIGUES, Aldair Carlos (2014). *Igreja e Inquisição no Brasil. Agentes, carreiras e mecanismos de promoção social - século XVIII*. São Paulo: Alameda.

- SANTOS, Gustavo Augusto Mendonça dos (2020). “Vigararia Geral Foranea e Vigararia de Vara: o funcionamento e localização de dois importantes órgãos da justiça eclesiástica na diocese de Pernambuco (1676-1750)”. *Clio - Revista de Pesquisa Histórica*, 38-2, 443-473.
- TRASLOSHEROS, Jorge E. (2004). *Iglesia, justicia y sociedad en la Nueva España. La audiencia del arzobispado de México 1528-1668*. México: Editorial Porrúa; Universidade Iberoamericana.
- TRASLOSHEROS, Jorge E. (2014). *Historia judicial eclesiástica de la Nueva España. Materia, método, razones*. México: Ed. Porrúa.
- TRASLOSHEROS, Jorge; ZABALLA BEASCOECHEA, Ana de (coord.) (2010). *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal*. México: Universidad Autónoma de México.
- ZABALLA BEASCOECHEA, Ana de (2005). “Jurisdicción de los tribunales eclesiásticos novohispanos sobre la heterodoxia indígena. Una aproximación a su estudio”, in Ana de Zaballa Beascoecha (coord.), *Nuevas perspectivas sobre el castigo de la heterodoxia indígena en la Nueva España: siglos XVI-XVIII*. Bilbao: Servizio Editorial de la Universidad del País Vasco, 57-78.
- ZABALLA BEASCOECHEA, Ana de (ed.) (2011). *Los indios, el Derecho Canónico, y la justicia eclesiástica en la América virreinal*. Madrid; Frankfurt: Iberoamericana Vervuert Publishing.

JOSÉ PEDRO PAIVA

Universidade de Coimbra, CHSC

lejpaiva@fl.uc.pt

<https://orcid.org/0000-0001-5312-1138>

JAIME RICARDO GOUVEIA

Universidade de Coimbra, CHSC

jaime.gouveia@uc.pt

<https://orcid.org/0000-0002-2435-7384>



A Administração Eclesiástica de Moçambique, século XVII¹

The Ecclesiastical Administration of Mozambique, 17th century

EVERGTON SALES SOUZA

Universidade Federal da Bahia, Departamento de História, CNPq

evergtons@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-7466-6276>

Texto recebido em / Text submitted on: 08/03/2022

Texto aprovado em / Text approved on: 06/09/2022



Resumo. Este artigo trata da criação e funcionamento de Administrações Eclesiásticas no ultramar português, mais especificamente sobre aquela de Moçambique. Procura-se apresentar o contexto geral da criação desse novo tipo de estrutura eclesiástico-administrativa no âmbito do império português, além de explicar suas características mais gerais. Em seguida, busca-se descrever e analisar o funcionamento da Administração Eclesiástica de Moçambique no século XVII, sem deixar de atentar para os contextos históricos específicos daquela parte do império português. Propõe, por fim, uma reflexão sobre a presença e eficácia dessas estruturas eclesiásticas no que diz respeito ao processo de conversão e construção de uma nova cristandade no espaço ultramarino. O objetivo é o de avaliar, em função dos diferentes contextos socioculturais, a importância dessas Administrações Eclesiásticas na construção das cristandades do ultramar, mostrando que não obstante sua presença em Moçambique, no século XVII, seu impacto junto às populações autóctones foi limitado.

Palavras-chave. Igreja, Estruturas eclesiásticas, Império português, Moçambique.

Abstract. This article deals with the creation and functioning of Ecclesiastical Administrations in the Portuguese overseas territories, more specifically in Mozambique. It seeks to present the general context of the creation of this new type of ecclesiastical-administrative structure within the Portuguese empire, in addition to explaining its more general characteristics. Then, it seeks to describe and analyze the functioning of the ecclesiastical administration of Mozambique in the 17th century, without forgetting to pay attention to the specific historical contexts of that part of the Portuguese empire. Finally, it proposes a reflection on the presence and effectiveness of those ecclesiastical structures with regard to the process

¹ Este artigo é fruto de pesquisas realizadas no contexto de dois projetos: 1 – “Religião, administração e justiça eclesiástica no império português (1514-1750) – ReligionAJE”, PTDC/HAR-HIS/28719/2017, aprovado no âmbito do concurso para financiamento de projetos de investigação científica e desenvolvimento tecnológico em todos os domínios científicos, co-financiado pelo FEDER – Fundo Europeu de Desenvolvimento Regional, através do COMPETE, Programa Operacional Competitividade e Internacionalização (POCI), e por fundos nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e Tecnologia e H2020, coordenado por José Pedro Paiva; 2 – “Disciplinando almas, disciplinando a sociedade: o cristianismo no Império português”, financiado pelo CNPq e coordenado por mim. Com a generosidade de sempre, José Pedro Paiva encontrou tempo para ler uma primeira versão deste artigo. Agradeço ao amigo pelas indicações de fontes e sugestões que permitiram melhorar os argumentos apresentados aqui.

of conversion and construction of a new Christianity in the overseas space. The objective is to evaluate, depending on the different sociocultural contexts, the importance of these Ecclesiastical Administrations in the construction of overseas Christianity, showing that despite their presence in Mozambique in the 17th century, their impact on the native populations was limited.

Keywords. Church, Ecclesiastical Structures, Portuguese Empire, Mozambique.

A expansão portuguesa, iniciada no século XV, abarcou diferentes aspetos de natureza política, militar, económica, social, cultural e, é claro, religiosa. O desejo de converter os povos à fé cristã, decorrente do preceito evangélico, foi um dos elementos à base da formação do império ultramarino português. No âmbito da primeira modernidade, a expansão ibérica trouxe consigo uma nova ideia de missão, intimamente relacionada com os próprios impérios em formação (MARCOCCI 2015: 152). Uma miragem de conversão universal ao cristianismo apresentou-se aos europeus, compelindo-os a um novo esforço missionário.

O compromisso com a difusão da fé entrelaçava-se com o do desenvolvimento dos impérios em seus componentes políticos e económicos. Assim, a organização do esforço de cristianização dos povos não esteve submetida unicamente a uma perspectiva religiosa. A missão e, em seu rastro, a formação, manutenção e desenvolvimento de comunidades cristãs no além-mar, constituíram parte muito importante de um sistema de controlo e expansão dos territórios e povos submetidos ao domínio imperial. As bulas papais concedidas aos reis ibéricos foram decisivas para a construção dessas estruturas imperiais, com vista a legitimá-las face às outras Coroas europeias e também com o objetivo de dirimir problemas de consciência, como os colocados pela escravização de populações autóctones que deveriam ser objeto do trabalho de conversão (MARCOCCI 2012). Essas bulas, a partir do século XV, foram constituindo a base dos direitos de padroado dessas monarquias sobre a Igreja nos seus domínios ultramarinos, marcando algumas particularidades na organização da ação eclesiástica desses territórios (REGO 1940; ROLAND 1999; XAVIER & OLIVAL 2018; PAIVA 2020).

Este artigo pretende tratar de uma característica relativa à organização da Igreja no império português: a criação e funcionamento de Administrações Eclesiásticas, mais especificamente a de Moçambique. Entretanto, antes de abordar o caso da administração africana, será preciso apresentar o contexto geral da criação desse novo tipo de estrutura eclesiástico-administrativa no âmbito do império ultramarino português, além de explicar suas características mais gerais. Após uma apresentação geral sobre a história dessas estruturas eclesiásticas, o texto seguirá com a descrição e análise do funcionamento da

Administração Eclesiástica de Moçambique no século XVII. Por fim, não obstante as dificuldades impostas pela relativa escassez de documentação, o artigo pretende propor, nas suas considerações finais, uma reflexão mais abrangente sobre a presença e eficácia dessas estruturas eclesiásticas no que diz respeito ao processo de conversão e construção de uma nova cristandade no espaço ultramarino. O objetivo é o de melhor avaliar, em função dos diferentes contextos socioculturais, a importância das Administrações Eclesiásticas na construção dessas cristandades do ultramar. Por esta via pretende-se mostrar que não obstante as estruturas eclesiásticas estivessem presentes em Moçambique, no século XVII, o seu impacto junto das populações autóctones foi bastante limitado.

Conversões e contexto missionário

Na expansão portuguesa, exceção feita às praças da África do Norte e aos arquipélagos da Madeira e dos Açores, pode-se perceber que o primeiro passo no sentido de semear cristandade consistiu numa aposta missionária. Isto é, religiosos missionários buscaram, de diversas maneiras, a conversão de povos contactados ao cristianismo. Em casos como o do Congo, os missionários conseguiram a conversão – ou adoção do catolicismo (THORNTON 1984; SOUZA 2018: 37-63) – do próprio rei, o *mani* Congo e de várias pessoas de sua corte, abrindo maiores oportunidades para expandir a missão. Na América portuguesa, onde os grupos indígenas tinham formas de organização social e política distintas, a missão tomou necessariamente outros caminhos (MARCOCCI 2012: 429-453)². Na Ásia, frente à multiplicidade de culturas, crenças e Estados, alguns deles tão ou mais sofisticados do que os ocidentais, o trabalho missionário procurou adaptar-se às diferentes situações encontradas no terreno³.

Na costa oriental africana, o trabalho missionário viu-se confrontado com diferentes sistemas religiosos das populações autóctones, com contingentes de muçulmanos árabes ou africanos, além de grupos hindus, como os baneanes. A presença do islão tornava mais difícil o trabalho de conversão ao cristianismo⁴. As primeiras igrejas foram construídas no interior das fortalezas erguidas

² O estudo de Maldivsky e Palomo traz uma excelente visão de conjunto sobre as missões nos espaços do mundo ibérico (MALDIVSKY & PALOMO 2018: 543-590).

³ Há uma imensa bibliografia sobre o assunto, ver, entre outros, Minako Debergh, Ines Zupanov e Ronnie Po-Chia Hsia (DEBERGH 1992: 787-853; ZUPANOV & HSIA 2008: 577-597; ZUPANOV 2018: 237-268).

⁴ Manuel Lobato estima que em sociedades nas quais as relações de parentesco são construídas sobre a poligamia, essas relações regulavam não só a circulação da riqueza, mas também o sistema político e as

pelos portugueses, nos albores do século XVI. Inicialmente, em Sofala, onde, em 1505, era vigário o Padre Bartolomeu Fernandes (Documentos sobre os portugueses em Moçambique e na África central, [doravante DPMAC] 1962-1989: I, 128). Pouco depois, em 1507, os portugueses decidiram instalar-se na ilha de Moçambique, onde também construíram uma fortaleza e erigiram uma Igreja. Um verdadeiro trabalho missionário demorou algumas décadas para começar. Há documentação a mostrar que na década de 1540, logo após a chegada dos jesuítas, planeou-se a criação, em Goa, de um colégio para a educação de crianças nativas de diversas partes da Ásia e da África, inclusive Sofala e Moçambique, denotando a preocupação com o trabalho de conversão das populações autóctones (WICKI 1948: v.1 783-784). Em 1560, os padres jesuítas Gonçalo da Silveira, André Fernandes e o irmão André da Costa, levaram a cabo uma missão no Inhambane, junto a povos Tonga, tendo batizado o rei do Tonge e todos os grandes de sua corte⁵. No seguimento dessa missão, o padre Gonçalo da Silveira foi à corte do Monomotapa, onde chegou a batizar o rei, a sua mãe e vários súbditos. Todavia, a sua ação suscitou desconfiança e oposição de vários chefes de linhagem *karangas* e de mercadores muçulmanos que viviam na corte do *mutapa*⁶. Esses grupos incitaram o rei a crer que o padre era um feiticeiro cujo verdadeiro objetivo era o de matar a si e aos seus súbditos. As intrigas levaram o rei a ordenar que o jesuíta fosse morto⁷.

O assassinato do padre Gonçalo da Silveira deu ensejo a uma expedição militar de retaliação, mas também de busca por minas de ouro e prata, enviada em 1569, a mando de D. Sebastião (RODRIGUES 2013: 21; STRATHERN 2018: 151-178). Chegada ao vale do Zambeze em 1571, a expedição, que contava com cerca de mil homens, fracassou devido à malária, à falta de víveres e aos constantes ataques dos Mongas – este designativo comumente usado por cronistas, não é um etnónimo, mas o nome de um chefe cujo povo teria estado na vanguarda da migração dos Maraves da África Central (NEWITT 1995: 67-71). Contudo, a presença dos Mongas seguida das levas migratórias de povos vindos do Norte do Zambeze, denominados de modo genérico como Maraves, criou instabilidade no império do Monomotapa. Configurou-se, desse modo, uma oportunidade para os portugueses se aliarem ao *mutapa* no combate a esses povos e conseguirem estabelecer e consolidar, com o assentimento daquele

estruturas de poder. Em tais casos, o islão apresentava-se com maiores possibilidades de implantação e disseminação do que o cristianismo com a sua exigência do matrimónio (LOBATO 2013: 10).

⁵ Carta do padre D. Gonçalo para os padres e irmãos do colégio da Companhia de Jesus de Goa. Moçambique, 9 de agosto de 1560 (DPMAC 1962-1989: VII, 500-510).

⁶ Título do soberano do Monomotapa.

⁷ Carta do Padre Luís Fróis, Goa 15 de dezembro de 1561 – Da viagem do padre Dom Gonçalo ao reino de Manamotapa e de seu Felice transitio (DPMAC 1962-1989: VIII, 34-58).

imperador, um domínio territorial na região de Tete. Tratava-se, também, de uma porta de entrada para a missão.

Porém, nem os acordos comerciais e políticos com o *mutapa*, nem mesmo eventuais conversões de imperadores e/ou de seus familiares – que muitas vezes se revelaram atos de mera conveniência política – garantiram caminho fácil para o desenvolvimento das missões e cristianização daqueles povos. Com efeito, não apenas a região de Rios de Sena, mas toda a costa oriental africana, do Cabo da Boa Esperança ao Cabo de Guardafui, mostrou-se uma área de difícil implantação e consolidação da fé cristã. Os territórios com maior presença portuguesa mantiveram-se, durante muito tempo, como terras de missão. E é nesse contexto que deve ser entendida a história da Administração Eclesiástica de Moçambique.

Administrações Eclesiásticas

As Administrações Eclesiásticas consistiam em territórios separados de uma diocese, conhecidos sob o nome canônico de *territorium separatum cum qualitate nullius dioecesis*, nos quais o governo espiritual sobre o clero e fiéis era exercido com poder *quase episcopal* por um prelado inferior. Abadias e prelações *nullius dioecesis* formaram-se na Europa a partir da Baixa Idade Média. O Concílio de Trento (1545-1563), ao tomar várias decisões com vista a reduzir a fragmentação da jurisdição episcopal na Europa, impactou a realidade de parte significativa dos prelados inferiores (VIANA 2002; MIRAS 2012: 382-383). As Administrações Eclesiásticas erigidas no império ultramarino português, cuja história se insere no contexto da expansão da cristandade e também da reforma tridentina, apresentam algo relativamente novo em relação ao que havia na Europa. Com efeito, essas primeiras administrações (*nullius dioecesis*) criadas no orbe católico pós-Trento distinguiam-se das demais pelos seus imensos territórios, bem como pela sua motivação, vinculada ao desenvolvimento da ação missionária junto às populações autóctones.

O breve *Superna dispositione*, de 12 de fevereiro de 1563, do papa Pio IV, que criou administradores com jurisdição em Moçambique, Ormuz e Sofala, constituiu o primeiro passo no sentido de estabelecer Administrações Eclesiásticas no império português. A leitura do diploma pontifício faz ver que essa iniciativa, anterior ao termo do Concílio de Trento e estreitamente vinculada às necessidades da missão e organização da Igreja em terras distantes e dispersas, concedia ao rei de Portugal o direito de nomeação de administradores eclesiásticos amovíveis – sob a condição de que fossem graduados em teologia ou cânones. Todavia, o breve não promovia qualquer alteração do ponto de vista

da jurisdição territorial diocesana (Corpo diplomático português [doravante CDP] 1862-1910: X, 77-79). Isto é, embora o administrador eclesiástico tivesse o direito de realizar visitas pastorais e ministrar aos fiéis todos os sacramentos à exceção da Ordem, o território por ele administrado continuava submetido à jurisdição do arcebispado de Goa. O caso desses administradores parece enquadrar-se perfeitamente na segunda categoria da classificação dos prelados inferiores – *média* – sintetizada, no século XVIII, por Prospero Lambertini em *De Synodo Diocesana*. Tratava-se de *prelados* com jurisdição ativa sobre o clero e fiéis de um lugar, dentro de um território diocesano que continuava, portanto, sob a autoridade de um bispo (VIANA 2002: 94-97; MIRAS 2012: 383).

Encontramos poucas informações sobre o governo eclesiástico de Moçambique para o período compreendido entre 1563 e 1612. O que se conhece até aqui leva a crer que, após o padre Manuel Coutinho, nenhum outro administrador foi nomeado pelo rei. Até 1612, visitantes nomeados pelo arcebispo de Goa teriam cumprido, em parte, a tarefa que deveria caber aos administradores eclesiásticos (NAZARETH 1900: 11-12; BRÁSIO 1973: 548-549). Esses visitantes não dispunham da mesma extensão de poderes concedida aos administradores eclesiásticos. Não podiam, por exemplo, ministrar o sacramento do crisma. Isto levou D. frei Aleixo de Meneses a pedir ao papa, em seu relatório de visita *ad limina* de 1605, que concedesse essa licença aos visitantes por ele nomeados para Moçambique, bem como para outras partes longínquas de sua arquidiocese⁸. O certo é que, por razões que conhecemos mal, esse modelo não parece ter funcionado como deveria, administradores não foram nomeados pela Coroa na sucessão do licenciado Manuel Coutinho e, anos mais tarde, outro breve iria instituir, de facto, uma Administração Eclesiástica em Moçambique.

Os imperativos da construção da cristandade na América portuguesa e o novo entendimento sobre a extensão do poder episcopal, oriundo das reformas tridentinas, deram lugar a um projeto de organização eclesiástica mais bem elaborado: a criação da Administração Eclesiástica do Rio de Janeiro, em 1575, pelo breve *In Supereminenti*, promulgado pelo papa Gregório XIII. Ao apresentar as suas alegações à Santa Sé, provavelmente em 1574⁹, após a morte de D. Pedro Leitão, bispo da Baía, D. Sebastião suplicou que a criação de um administrador no Rio de Janeiro fosse concedida nos mesmos moldes daqueles que Pio IV instituiu em Moçambique, Sofala, Ormuz e Maluco, “que

⁸ Cf. 1605, fevereiro 13, Goa – Relatório da visita *ad Sacra Limina* do arcebispado de Goa remetido ao papa Paulo V pelo arcebispo D. frei Aleixo de Meneses. Arquivo Apostólico Vaticano, Congregazione Concilio, Relationes Dioecesium, vol. 367, fl. 3-6v. Traduzido, do latim para português, por António Guimarães Pinto. Disponível em <https://www.uc.pt/fluc/religionAJE/fontes/goa> (consultado em 2 de fevereiro de 2022).

⁹ Na súplica do rei ao papa há notícia da morte de D. Pedro Leitão, ocorrida em outubro de 1573. A data de 1563, apresentada no CDP, é um equívoco (CDP, 1862-1910: XI, 606).

foram criados nas Índias Orientais pelas mesmas razões e causas” presentes no caso do Brasil (CDP, 1862-1910: XI, 607). A distância, os perigos da navegação e a dificuldade do recurso à Sé arquiiepiscopal ou episcopal eram, em síntese, as razões alegadas para a criação de administradores eclesiásticos. Mas o que importa aqui é assinalar a relevante diferença entre o breve de Pio IV, de 1563, e o de Gregório XIII, de 1575. Pelo breve *In supereminente*, desmembrava-se a diocese da Baía e criava-se um território separado (*nullius dioecesis*), submetido à autoridade de um administrador, clérigo secular ou regular licenciado em Teologia ou Cânones. Na classificação dos preladados inferiores, acima evocada, o administrador eclesiástico do Rio de Janeiro figuraria na terceira categoria – *suprema* – pois além da jurisdição *quase episcopal* sobre o clero e os fiéis, o seu território separado era uma *quase dioecese* submetida à sua autoridade (VIANA 2002: 96-97; MIRAS 2012: 383). Neste sentido, o breve *In supereminenti*, de 1575, estabelecia de modo claro um novo tipo de organização do governo eclesiástico no império português, garantindo à Coroa menores custos, pois a ereção de um bispado acarretaria gastos bem maiores, e dando ao monarca o poder de nomear os administradores sem necessitar de nenhuma confirmação papal posterior (BULLARUM, 1883: 8, 124-129). Além disso, outro elemento que salta aos olhos neste breve é o da normatização de um modelo de escolha dos administradores eclesiásticos que mais tarde serviria para todo o Império. Pela primeira vez a Mesa da Consciência e Ordens (doravante MCO) foi o tribunal designado para examinar os conhecimentos teológicos dos clérigos nomeados pelo monarca para o exercício da Administração Eclesiástica (BULLARUM, 1883: t. 8, 126).

Este novo modelo viria a ser adotado também em Moçambique, através da promulgação do breve de Paulo V, *In supereminenti*, de 21 de janeiro de 1612 (CDP, 1862-1910: t. XII, 170-175; BULLARUM, 1883: v. 12, 21-25). Erigiu-se aquela Administração Eclesiástica, desmembrando-a do arcebispado de Goa. Como no caso do Rio de Janeiro, o seu governo deveria ser exercido por um clérigo secular ou regular, nomeado pelo rei sem necessidade de qualquer confirmação papal posterior, graduado em Teologia ou Cânones, examinado pela MCO. O administrador teria toda a jurisdição espiritual e eclesiástica ordinária no território de sua Administração – definido como tudo que estava compreendido entre o Cabo da Boa Esperança e o de Guardafui –, com exceção de ministrar o sacramento da ordem (ALMEIDA 1968: v. II, 40)¹⁰.

¹⁰ Os breves de criação das Administrações eclesiásticas do Rio de Janeiro, de Pernambuco e de Moçambique, foram traduzidos para o português por António Guimarães Pinto e estão disponíveis em <https://www.uc.pt/fluc/religionAJE>.

A Administração Eclesiástica de Moçambique

Em que consistia a estrutura dessa Administração Eclesiástica? Para o período compreendido entre 1563 e 1612 são escassas as informações. De acordo com Casimiro C. de Nazareth, após o padre Manuel Coutinho, nenhum administrador eclesiástico foi enviado para Moçambique, apenas visitantes episcopais. Isto talvez tenha implicado um menor desenvolvimento das estruturas eclesiásticas. Correspondência régia, datada de 5 de março de 1620, reforça a ideia de que, mesmo após 1612, o funcionamento da administração dependia de um número limitado de clérigos. Nela dizia-se que D. Cristóvão de Sá, arcebispo de Goa, havia escrito àquela corte dando conta de que o administrador de Moçambique, Afonso Monteiro de Barros, teria levado de Goa um clérigo para servir como provisor, vigário-geral e visitador, o qual “no exercício destas ocupações se havia de maneira que resultavam de seu procedimento muitas queixas”¹¹. Observa-se, portanto, que um só clérigo desempenhava múltiplas funções. Ao mesmo tempo, fica claro que o desenho da estrutura de governo eclesiástico não era tão diferente daquele que se podia encontrar nas dioceses ultramarinas portuguesas, com separação de funções e atribuições, ainda que todas fossem exercidas por um único clérigo. Essa similaridade tende a ser reforçada quando se toma conhecimento da existência de vigários de vara que denotam a reprodução do sistema de administração e justiça eclesiástica nos moldes observados por todo o reino e império português. Uma estrutura, que é preciso sublinhar, antecedia, em parte, a própria existência da Administração Eclesiástica.

Em Moçambique, Sofala, Rios de Sena, bem como noutras partes do Índico em que os portugueses conseguiram estabelecer-se, foram criadas paróquias que, às vezes, atendiam somente ou principalmente aos fiéis de origem lusitana, seus descendentes mestiços, além de alguns africanos escravizados e batizados. Algumas delas, por ordem do arcebispo de Goa, funcionavam como vigairarias da vara. Em Ormuz, por exemplo, há notícia da existência de vigário já em 1510, bem antes de haver bispado em Goa (REGO 1947 v. 1: 86-87). Em Mombaça, onde a jurisdição deveria caber ao administrador eclesiástico, Eremitas de Santo Agostinho, que fundaram ali o seu mosteiro em 1597, foram feitos párocos e vigários da vara por provisão do arcebispo de Goa (Biblioteca Nacional de Portugal [doravante BNP], Mss. 3, n. 23, fl. 76v.). E continuavam no exercício dessas funções quando do massacre perpetrado por Yusuf-Bin-Hasan, que havia sido empossado senhor de Mombaça, Melinde e Pemba, sob o nome

¹¹ Carta régia ao Vice-rei da Índia. Lisboa 5 de março de 1620, in A. da S. Rego (ed.), *Documentos Remetidos da Índia ou Livro das Monções* [doravante DRI], (1974). Lisboa: INCM, t. VI, 320.

cristão de Jerónimo Chingalia, pelos portugueses que o haviam levado, anos antes, para ser educado em Goa pelos agostinhos (BOXER 1960: 33-35). Em Quelimane, ainda em fins do século XVII, havia uma paróquia administrada por jesuítas. Além de vigário paroquial o religioso também era vigário da vara (RIVARA 1867: 41).

Tentaremos seguir explorando algumas questões relativas à estrutura e funcionamento da Administração Eclesiástica de Moçambique, usando como fio condutor as informações encontradas sobre aqueles que a administraram entre 1612 e meados do século XVII.

A Administração antes dos administradores dominicanos (1613-1661)

Nesta fase, provavelmente por influência e sugestão de D. frei Aleixo de Meneses, o primeiro administrador nomeado, por alvará régio de 1º de março de 1613, foi D. frei Domingos Torrado, agostinho, e bispo *in partibus* de Salé (DRI, t. II: 345-346 e 358). Não chegou a ir a Moçambique, pois faleceu antes de sua partida. Em fevereiro de 1614, a Coroa comunicava ao vice-rei da Índia que, tendo ciência da morte de D. frei Domingos Torrado, nomeava como administrador eclesiástico de Moçambique ao licenciado Francisco da Mota Pessoa (DRI, t. III: 34). No contrato de março de 1614, dado a Rui de Melo de Sampaio, que ia como capitão da fortaleza de Moçambique, recomendava-se que ele não impedisse “passarem os clérigos e religiosos que com ordem do arcebispo primaz, ou do administrador, depois que o houver, forem as igrejas e cristandade dos rios, e levarem as cousas necessárias para sua sustentação, e para o culto divino [...] nem impedirá aos que quiserem passar dos rios para Moçambique e India” (DRI, t. III: 149). Embora fosse clara a intenção da Coroa para que houvesse logo administrador residente em Moçambique, a escassa documentação não permite afirmar que o segundo nomeado tenha chegado a ir para lá.

A considerar a data de nomeação do padre Afonso Monteiro de Barros como administrador eclesiástico, 26 de março de 1615, pode-se cogitar ter sido este o primeiro a exercer efetivamente o cargo. Datam do seu período de governo as primeiras correspondências, até aqui encontradas, que denotam a presença do administrador eclesiástico em Moçambique. Os poucos registos dão conta de alguns problemas no governo eclesiástico, de dúvidas sobre precedências e da intervenção do administrador com vista a denunciar procedimentos incorretos na irmandade da Misericórdia à Coroa. O primeiro registo trata de queixas que haviam chegado ao arcebispo de Goa sobre o procedimento do clérigo

que o administrador havia levado consigo para exercer as funções de provisor, vigário-geral e visitador da administração de Moçambique. O segundo, relativo a uma dúvida de precedências, é uma carta régia sobre o assento que devia ter nas igrejas o administrador quando nelas se achasse o capitão da fortaleza de Moçambique. A resolução régia foi de que o administrador devia sentar-se à direita, conforme o cerimonial e como já havia mandado declarar em caso semelhante na capitania da Paraíba, no Brasil (DRI, t. VIII: 47-48). Por fim, noutra carta de 19 de fevereiro de 1622, escrita ao vice-rei da Índia, o rei disse ter sido informado pelo administrador da jurisdição eclesiástica, no ano de 1620, que a irmandade da Misericórdia ali existente cobrava as fazendas dos ausentes para “efeito de as encaminhar a bom recado a quem pertencerem, porém que os oficiais e irmãos se ajudam muitas vezes do dinheiro na mercancia, dilatando e arriscando o mesmo dinheiro” (DRI, t. VIII: 445). Tratava-se de problema que já havia motivado o envio de outras cartas régias, desde 1615 (DRI, t. IV: 61)¹². Uma última menção à administração de Moçambique dá conta de sua vacância, em data anterior a fevereiro de 1622 (DRI, t. VIII: 354).

Não obstante a escassez de documentação, alguns pontos devem ser ressaltados. O primeiro é o da adaptação das estruturas do governo eclesiástico ao contexto. Assim, como noutras partes do império e mesmo do reino, onde havia escassez de eclesiásticos ou de rendas, um só clérigo poderia exercer várias funções ao mesmo tempo. Além disso, há nas queixas sobre a atuação do clérigo, mas também do próprio administrador, sinais de algum abuso de poder de sua parte ou de algum desentendimento com o arcebispo de Goa, que teria manifestado estranhamento por não lhe chegar apelação alguma daquelas partes (RIVARA 1858: 205). Um segundo ponto diz respeito ao poder simbólico que está em causa nas dúvidas sobre precedências e que termina com resolução favorável, sem dúvida, às pretensões do eclesiástico. Por fim, a informação sobre os maus procedimentos dos irmãos da Misericórdia é um indício de que o administrador, no exercício da sua jurisdição, visitou aquela irmandade e constatou a existência de práticas contrárias à norma e achou por bem levar ao conhecimento da Coroa aquela transgressão. De um ponto de vista geral, os poucos registos indicam preocupações que são atinentes aos cristãos portugueses, casados e mestiços, sem nenhuma notícia que possa dar conta de problemas ligados à expansão da cristandade e aos novos fiéis a ela convertidos.

O Desembargador Pero Álvares Pereira foi enviado a Moçambique, em fevereiro de 1629, por D. frei Luís de Brito e Meneses, bispo de Meliapor e

¹² Não era um problema específico da Misericórdia de Moçambique. Casos similares são reportados noutras partes, como mostra Isabel dos Guimarães Sá (SÁ 1997: 204-211).

governador do Estado da Índia entre 1628 e 1629, para tirar residência de Diogo de Souza de Menezes, que havia sido capitão daquela fortaleza. No retorno a Goa, o Conde de Linhares, vice-rei, pediu-lhe que escrevesse uma relação sobre o estado de Moçambique, Mombaça e toda a costa, desde a ilha de Pate até os Rios de Cuama, para ser enviada ao rei. Por este escrito sabe-se que o administrador eclesiástico havia feito um aljube, exercendo plenamente sua jurisdição e, a crer no relato do desembargador, de maneira bastante abusiva, pois além de prender “os homens por nada, sem o ouvidor lhe poder valer nem se atrever”, ele e seus visitantes usavam com excesso de condenações pecuniárias. A este respeito relata que um “clérigo meio teólogo que o administrador mandou por visitador a Mombaça fez em coisa de três meses condenações que me afirmaram chegarem a alguns vinte bares de marfim”, o que valeria mais de 4 mil cruzados em Mombaça. A título de comparação o desembargador dizia que em um ano e meio, com alçada sobre toda a costa de Mombaça aos Rios de Cuama, não havia feito condenações que chegassem a 2 mil cruzados (Arquivo Histórico Ultramarino [doravante AHU], Conselho Ultramarino [doravante CU], Moçambique, cx. 1, doc. 66). Nem todos os relatos eram, contudo, em desabono do administrador. Álvares Pereira conta que levava de Zanzibar para Moçambique um banido e o entregou ao tronqueiro e ouvidor da terra. O banido era primo do vigário da fortaleza de Moçambique, o qual deu ordem aos “seus cafres com alguns portugueses” para, numa noite, quebrarem o tronco e tirarem-no dali. Fez-se devassa do ocorrido e “o administrador deu sentença arrazoada contra o vigário que apelou para esta relação do arcebispo e como nela não há nenhum canonista, e os desembargadores são mestiços e maus teólogos, dizem-me o absolveram” (AHU, CU, Moçambique, cx. 1, doc. 66). Nesta passagem é possível vislumbrar o funcionamento normal da justiça eclesiástica, que determinou a investigação e sentenciou o vigário pelo seu crime. Igualmente normal é o recurso da parte ao tribunal de apelação, neste caso a Relação eclesiástica de Goa.

De todo modo, o relato do desembargador Pero Alvares Pereira, mesmo no passo em que abona a conduta do administrador, parece reforçar a ideia de uma administração restrita às franjas portuguesas, luso-descendentes e mestiças da população. Impõe-se a pergunta: o que seria exatamente essa cristandade?

Uma consulta da MCO, datada de 19 de fevereiro de 1636, contribui para algum início de resposta. Sabe-se por ela que, àquela altura, toda a administração não tinha mais do que três benefícios eclesiásticos a prover. Isto não quer dizer que houvesse apenas três igrejas paroquiais. Havia outras igrejas que se encontravam providas por clérigos regulares. Note-se que o padre Afonso Monteiro de Barros pretendeu retirar os padres da Companhia de Jesus da administração

das igrejas e a Coroa resolveu, em 16 de setembro de 1616, ordenar-lhe que não inovasse em coisa alguma sem resolução régia. Na sequência, teve indeferido, em 19 de janeiro de 1619, o seu pedido para que os regulares fossem retirados das igrejas curadas da sua jurisdição (Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra [doravante BGUC], Ms. 490, fls. 143-145). Pode-se pensar que a ação do administrador derivava do entendimento de que tais igrejas paroquiais constituíam parte de uma cristandade estabelecida, não sendo mais igrejas missionárias, voltadas para a conversão das populações autóctones. Também poderia revelar a vontade de tomar ao encargo da Administração Eclesiástica as tarefas de evangelização. Com mais forte razão, percebe-se em tais movimentos a luta para aumentar o poder de governo e obter maiores rendas, num território que estava sob a sua jurisdição eclesiástica.

Em torno do provimento das igrejas há também outras questões relevantes. A consulta da MCO relativa a uma petição de Francisco da Costa Araújo, “administrador episcopal de Moçambique e Rios de Cuama”, nomeado em 1634, mas que em março de 1636 ainda não havia partido para sua administração, é um documento que ajuda a alargar a compreensão sobre esses provimentos. Pedia o administrador que lhe fosse concedida licença para nomear e prover os três benefícios daquela administração, na forma como o rei havia concedido ao seu antecessor, mercês que, lembrava a petição, eram comumente feitas “a todos os prelados ultramarinos e ainda ao administrador do Rio de Janeiro”¹³. As distâncias e o que elas implicavam como dificuldade para a comunicação entre as partes era um dos argumentos esgrimidos pelo administrador para que a Coroa se dignasse a conceder a licença solicitada. Com efeito, Francisco da Costa Araújo lembrava que se o rei mantivesse a sua resolução de consultar o vice-rei sobre a matéria, o tempo de espera seria demasiado longo, com prejuízo da cristandade de Moçambique. A ausência de uma decisão sobre o assunto também o impedia de levar consigo alguns clérigos que seriam necessários “para o ajudarem quando crismar por se não poder celebrar sem ajuda de clérigos visto ser episcopal”. E como “o salário de que V. Majestade lhe faz mercê é pouco para dele pagar aos ditos clérigos que o ajudarem”, a promessa de um benefício eclesiástico funcionaria como prêmio para aqueles sacerdotes que fossem em sua companhia para Moçambique. Por fim, outro argumento avançado é o de que não deveriam ser providos naqueles benefícios clérigos de Goa e de outras partes, pois “seria conforme a direito que se provejam nos que trabalharem na dita administração (mormente sendo eles tão ténues por não terem dízimos)” (BGUC, Ms. 459, fl. 190 r. e v.). É interessante observar que o princípio aqui sustentado para o provimento de benefícios não é

¹³ A questão dos provimentos dos benefícios eclesiásticos no império português foi, recentemente, objeto de importante artigo de José Pedro Paiva (PAIVA 2021).

o da naturalidade. Em terras de missão como eram todas aquelas situadas entre o Cabo da Boa Esperança e o Cabo de Guardafui, nas quais, é bom lembrar, o administrador não podia ministrar o sacramento da ordem, a questão da naturalidade ainda não tinha lugar. Os argumentos avançados pelo padre Francisco da Costa Araújo foram convincentes e a MCO foi de parecer que lhe fosse concedida a faculdade de nomear clérigos para as três igrejas de Sena e Moçambique “ao capitão-mor da mesma administração para que ele em nome de V. Majestade os apresente”. Logo abaixo, na mesma consulta, lê-se que “ao Conselho de Estado pareceu o mesmo” (BGUC, Ms 459, fl. 191)¹⁴.

Até 1661, quando o dominicano João de Melo foi nomeado para o lugar de administrador de Moçambique, sucederam ainda ao menos três administradores, todos clérigos seculares: Rui Gomes Baracho – que foi deão da Sé de Goa até sua partida para Moçambique em 1643 –, Jorge Seco de Macedo, nomeado em 1651 – que havia sido desembargador da Casa da Suplicação de Lisboa – e Jerónimo de Sá, nomeado em 1655 – tendo sido tesoureiro-mor da Sé de Goa. É importante salientar esta sucessão de prelados seculares na Administração Eclesiástica de Moçambique a fim de corrigir uma percepção errônea avançada por alguns historiadores, a exemplo de Newitt, que afirma: “This post was usually given to one of the regular clergy, which meant in effect that Mozambique had no secular church establishment or overall church organisation, nor any means of enforcing ecclesiastical discipline” (NEWITT 1995: 123). Em relação a este mal-entendido cremos já ter mostrado, nas páginas antecedentes, que não somente houve presença de algum clero secular, como também estavam presentes estruturas eclesásticas de controlo e disciplina da comunidade cristã, ainda que esta, no mais das vezes, se restringisse aos portugueses, luso-descendentes, mestiços e algumas pessoas escravizadas por esses cristãos. O que parece importante, agora, é indagar sobre as razões que teriam produzido uma mudança na política de nomeação desses prelados que passaram, a partir de 1661, a ser quase sempre clérigos regulares. Para tanto, toma-se por ponto de partida o contexto no qual frei João de Melo foi nomeado como administrador eclesiástico.

Fr. João de Melo e outros administradores dominicanos (1661-1692)

João de Mello nasceu por volta de 1612, em Macau, filho de “pais nobres ou dos melhores daquela cidade”. Tinha cerca de vinte anos quando se tornou religioso, dominicano. Foi superior da Recoleta de Santa Bárbara, em Goa, de

¹⁴ O administrador faleceu em 1638, como se vê em carta do vice-rei de 28 de setembro de 1638 (Arquivo Nacional da Torre do Tombo [doravante ANTT], Livros das Monções, Liv. 43, fl. 136).

onde saiu cerca do ano de 1640 para as missões do Monomotapa (AHU, CU, Moçambique, cx. 2, doc. 103). Numa longa consulta do Conselho Ultramarino, à qual se anexou uma informação de autoria do conselheiro José Pinto Pereira sobre o religioso e, em particular, sobre as riquezas e possibilidades de exploração do Monomotapa, torna-se possível conhecer os caminhos que levaram frei João de Melo ao cargo de administrador eclesiástico. A consulta foi motivada por duas cartas enviadas ao rei de Portugal pelo imperador do Monomotapa. As propostas de colaboração com os portugueses a fim de explorar as riquezas do país – as famosas minas de ouro do Monomotapa, é bom lembrar, sempre despertaram o interesse e a cobiça dos portugueses – foram recebidas com muitas esperanças na corte de Lisboa. Elas davam impulso renovado ao projeto de exploração da região, em particular ao que os conselheiros chamavam de entabulamento das terras compreendidas entre as cabeceiras dos rios de Cuama e Angola. Nesse contexto, ganhava maior dimensão o feito dos religiosos dominicanos, em particular do frei João de Melo, a quem D. João IV considerava responsável pela conversão do rei Monomotapa e digno de ser proposto para os lugares eclesiásticos do Estado da Índia. A estima de D. João IV estava, seguramente, vinculada ao relato feito nas cartas que lhe foram enviadas por D. Domingos, nome cristão do rei do Monomotapa, nas quais

Conta a V. Majestade de como por morte do Rei seu pai sucedeu ele em seus reinos, de que está de posse, reconhecido e obedecido dos grandes, com geral aplauso de todos, circunstâncias que nisso concorreram, e o muito que em tudo trabalhou frei João de Melo, religioso da ordem de S. Domingos, que o havia criado em vida del Rei seu pai, e instruído nas cousas de nossa santa fé católica de que se seguiu o batismo dele Rei e de alguns grandes de seu Reino e outra muita gente criados seus e da Rainha sua mulher que se avassalaram a V. Majestade (AHU, CU, Moçambique, cx. 2, doc. 104).

Como explica mais detalhadamente o conselheiro José Pinto Pereira, o pai de D. Domingos já se tinha feito cristão, “mas não pacífico” – no presente caso, uma maneira de dizer que a conversão havia sido motivada por razões políticas. Na verdade, Mavura era irmão de Inhaubo, rei do Monomotapa que, em 1628, havia mandado degolar a Jerónimo de Barros, casado e morador em Tete, que havia sido encarregado de levar a *curva* para aquele rei¹⁵. O assassinato

¹⁵ Chamava-se *curva* ao tributo pago pelos capitães de Moçambique ao *mutapa* a fim de que fosse franqueado aos portugueses o acesso às terras e às feiras onde obtinham ouro. A curva era paga em tecidos e missangas (RITA-FERREIRA 1982: 71). Segundo o conselheiro José Pinto Pereira seu valor giraria em torno de 12 a

do enviado português marcou o início de uma guerra de nefastas consequências para o *mutapa* cujo irmão, Mavura, aceitou o batismo, adotando o nome de D. Felipe, e, com apoio dos portugueses, intitulou-se rei. A situação de D. Domingos era bem diferente, pois, segundo suas cartas, ele havia sido educado como cristão por frei João de Melo. Além disso, a sua conversão foi seguida pela de muitos nobres da sua corte e por uma proposta de vassalagem ao rei de Portugal, propondo pagar-lhe três pastas de ouro a cada ano. Afigurava-se para a corte portuguesa uma grande oportunidade de avançar, com o apoio daquele *mutapa*, em direção ao reino da Butua, onde se acreditava haver muito ouro. Nota-se, portanto, a importância que se podia atribuir ao trabalho dos dominicanos, em particular daquele mencionado por D. Domingos em suas cartas, para o bem da Coroa portuguesa. As possibilidades de riqueza também motivavam uma maior atenção àquela região do Monomotapa. A sugestão de criar-se uma Administração Eclesiástica no Monomotapa – que parece ter sido apresentada nas cartas de D. Domingos – não foi aprovada pelo Conselho Ultramarino que, entretanto, lembrou que não havia necessidade, porquanto havia a administração de Moçambique, na qual poderia ser provido frei João de Melo, “satisfazendo a intercessão que el-rei Monomotapa faz” (AHU, CU, Moçambique, cx. 2, doc. 104)¹⁶.

Como se sabe, os grandes planos de exploração do interior, buscando a ligação entre Angola e os Rios de Cuama, propostos naquela ocasião pelo Conselho Ultramarino não saíram do papel. Mas o facto é que os dominicanos, com sua ascendência sobre os *mutapa* – Eugénia Rodrigues diz que estes chegaram a depender mais dos dominicanos do que da Coroa ou de seus agentes (RODRIGUES 2013: 196) – e sobre vários régulos, obtiveram o desejado reconhecimento por parte da Coroa. Isto parece explicar, parcialmente, a nomeação de frei João de Melo como administrador eclesiástico, bem como a de seus confrades dominicanos frei Gaspar de Macedo, em 1667, frei João do Couto, que foi nomeado na mesma data de frei Gaspar de Macedo para poder sucedê-lo¹⁷ e frei Luís de São Tomás, em 1688.

Mas deve-se atentar para o facto de que nem todas as notícias que chegavam

15 mil cruzados (AHU-CU, Moçambique, cx. 2, doc. 104).

¹⁶ Note-se que o Conselho também considerava a possibilidade de nomear para o cargo o fr. João de S. Jacinto, residente na Índia e que já havia sido visitador dos Rios de Cuama, eleito pelo arcebispo de Goa.

¹⁷ O cabido sede vacante de Goa propôs desapossar frei João do Couto, alegando duas questões: “ser proibido por direito canônico procurar o benefício de homem vivo, e o que assim o intentar fica inábil para ser promovido, não àquele mas a qualquer outro; na qual proibição não pode dispensar o Príncipe secular. 2º porque no tal provimento (nem ainda no de seu antecessor frei Gaspar de Macedo) se guardou a forma que a bula aponta, pois nem um nem outro o fora aprovado pela Mesa da Consciência e Ordens, a quem privativamente pertence como se deixa ver do contexto da bula, e de se não guardar a forma se seguia a nulidade do ato” (AHU-CU, Consultas da Índia, cód. 212, fl. 41) – consulta de 26/03/1675.

a Lisboa eram favoráveis aos dominicanos. A Coroa tinha meios de obter informações de fontes menos afeitas aos discursos laudatórios que os dominicanos faziam sobre si mesmos. Em fevereiro de 1666, o Conselho Ultramarino era acionado para emitir um parecer sobre uma carta de D. Afonso, rei e imperador Monomotapa, datada de 20 de abril de 1663, na qual solicitava a conservação do presidio na sua corte, além de pedir que o monarca lusitano gratificasse os relevantes serviços prestados pelo seu capelão, frei Marcelo de S. Domingos (AHU, CU, Moçambique, cx. 2, doc. 119)¹⁸. Os conselheiros pediram informação a Luís de Mendonça Furtado, que havia tomado parte do conselho de governo interino da Índia, entre 1661 e 1662. Este, em sua informação, disse que tudo o que pedia o *mutapa* era o que os governadores de Moçambique faziam por conveniência, pois os vinte soldados do *Zimbaué*¹⁹ eram pagos com recursos da Coroa e os governadores lucravam com aquilo na medida em que pagavam com as roupas que comercializavam. Mendonça Furtado vai ainda mais fundo na sua informação sobre o que, em seu modo de ver, ocorria em Moçambique e com o rei do Monomotapa, passando a tecer considerações sobre a carta enviada ao rei de Portugal:

esta carta é feita por um padre dominico e este príncipe de cuja cristandade se faz tanta ostentação, não tem de cristão mais que o nome pela cerimónia do batismo a que nenhum gentio daqueles tem repugnância e depois de batizados conservam como dantes seus errados e profanos ritos, e já nos anos passados no tempo do Sr. Rei D. João o 4º veio outra carta de Frei João de Mello da mesma religião que então assistia aquele príncipe com a mesma simulação para acomodar melhor seus interesses, como foi conseguir a Administração dos Rios governando a Rainha Nossa Senhora (AHU, CU, Moçambique, cx. 2, doc. 119)²⁰.

Não se trata de uma percepção isolada. Em 1681, Gaspar de Sousa de Lacerda, que servia de lugar-tenente do Geral dos Rios, escreveu uma carta com várias informações e propostas sobre o comércio, questões fiscais e de segurança militar para Moçambique e Rios. Na mesma missiva apontava que as cartas remetidas pelo rei do Monomotapa “eram feitas por aqueles que lhes pediam boas informações para V. Majestade”. Ademais, o *mutapa* só teria de cristão o nome, pois vivia como gentio, guardando “os ritos da gentilidade e nunca

¹⁸ O original da carta, com selo de Dom Afonso, encontra-se apenas à consulta.

¹⁹ Termo que designa a corte do rei.

²⁰ Luís de Mendonça Furtado e Albuquerque, conde do Lavradio, foi nomeado vice-rei e governador da Índia em 1671, cargo que exerceu até 1676.

assistia aos ofícios divinos, nem se confessava”. E seguia apontando que “com os cafres seguia o mesmo e assim os missionários que por lá assistiam só faziam fruto com os naturais que batizavam pequenos e logo morriam” (AHU, CU, Moçambique, cx. 3, doc. 103)²¹.

A Administração Eclesiástica em tempos de frei António da Conceição (1692-1700)

Em 1692, com a nomeação do eremita de Santo Agostinho, frei António da Conceição, quebrava-se a sequência de dominicanos na Administração Eclesiástica de Moçambique. A documentação consultada não permite saber o que conduziu àquela decisão por parte do rei. Mas é possível crer que o acúmulo de informações negativas sobre os dominicanos em Moçambique tenha tido influência na escolha do novo administrador. Vale notar que, em novembro de 1690, o Conselho Ultramarino foi consultado sobre uma carta do bispo de Cochim, o agostinho D. Pedro da Silva (1689-1691), datada de 23 de janeiro daquele ano, na qual informava ter assumido o governo do arcebispado de Goa, em conformidade com as bulas apostólicas e com a ordem régia, por tê-lo achado vago à sua chegada. Na ocasião, o bispo informava ter escolhido frei António da Conceição, “religioso da sua ordem, de letras e bom procedimento”, para governar o seu bispado enquanto ele estivesse no governo do arcebispado de Goa (AHU, CU, Consultas da Índia, Cód. 212, fl. 196v-197)²². Na mesma carta, o prelado informava o rei sobre “o miserável estado em que estavam as cristandades por toda a administração de Moçambique, pois os naturais da terra só tinham o nome de cristãos sem ter quem os instruisse na fé”. Terminava por assinalar que aquela administração estava sem prelado próprio, devendo a coroa nomear administrador. O parecer régio denota estranhamento sobre o caso de Moçambique, pois dizia que a administração estava provida em um religioso dominicano de letras e virtude – tratava-se de frei Luís de S. Tomás, nomeado em 1688, ocasião em que, segundo António Brásio, o rei também havia designado a frei António da Conceição para seu sucessor (BRÁSIO 1973: 553-554)²³.

²¹ No ano seguinte, o conde vice-rei da Índia manifestava sua concordância com o que Gaspar de Sousa Lacerda havia dito sobre o rei do Monomotapa (AHU, CU, Consultas da Índia, Cód. 212, fl. 154v-155v).

²² Frei António da Conceição adoeceu no tempo da monção e terminou por não assumir o governo da diocese de Cochim.

²³ Em toda a documentação manuscrita e impressa consultada para a elaboração deste artigo não encontramos indício sobre a presença de frei Luís de S. Tomás em Moçambique nos anos de 1688 a 1690. Não parece crível que a informação do bispo de Cochim sobre a ausência de administrador naquela cristandade, em 1690, estivesse errada.

Durante os anos em que esteve à frente da Administração Eclesiástica, frei António da Conceição sofreu forte oposição dos dominicanos, como mostra uma representação assinada por vários moradores dos Rios de Sofala em 20 de abril de 1690, na qual denunciavam as parcialidades do administrador e pediam à Coroa que não o deixasse substituir os dominicanos naquelas missões. Os dominicanos defendiam seu espaço de poder em Moçambique, ao qual haviam incorporado a Administração Eclesiástica, razão pela qual o provincial de São Domingos, em Lisboa, peticionou à MCO para que se continuasse a prover administradores em religiosos da sua ordem. A Mesa, aparentemente, não se mostrou favorável ao pleito dominicano e sugeriu ao monarca a nomeação de bispo missionário para administrar Moçambique. Em seguida, esta consulta foi enviada para o Conselho Ultramarino que manifestou seu acordo com a posição da MCO. Além disso, o Conde de Alvor, presidente do Conselho Ultramarino, que havia sido vice-rei da Índia (1681-1686), acrescentou que, caso não fosse possível conseguir bispo missionário, não aconselharia, de todo modo, prover-se aquela prelazia em religioso dominicano, por muito capaz que fosse, para não aumentar o poder desses religiosos que “regularmente não vão às suas vigairarias mais que a enriquecer-se” (AHU, CU, Consultas da Índia, Cód. 212, fl. 244)²⁴.

A oposição dos dominicanos no terreno também deve ter sido estimulada pelo ímpeto reformador de frei António da Conceição, que terminava por expor o pouco fruto que até ali se havia colhido do trabalho dos missionários e administradores eclesiásticos da ordem de São Domingos. O zelo e a necessidade de defender-se dos ataques perpetrados por aqueles religiosos fizeram com que frei António da Conceição legasse à posteridade uma importante documentação sobre a situação da cristandade de Moçambique e Rios de Cuama. Um dos mais importantes escritos é o seu *Tratado dos Rios de Cuama*, escrito em 1696, no qual apresenta uma interessante descrição geográfica de toda aquela região, além de discorrer sobre aspetos políticos e, evidentemente, religiosos, propondo reformas tanto na administração temporal quanto espiritual de Moçambique²⁵. Também tem grande interesse a petição que encaminhou à Junta das Missões de Goa, em fins de 1696, descrevendo a situação daquela cristandade e propondo algumas medidas para o seu aumento (RIVARA 1867: 132-134).

O administrador apontava cinco motivos principais para que a maior parte da

²⁴ O provimento de administradores eclesiásticos de Moçambique com bispos *in partibus infidelium* só veio a ocorrer de modo regular a partir de 1783, após frei Amaro de São Tomás, administrador eclesiástico, ter recebido a sagração episcopal.

²⁵ O *Tratado* está publicado em RIVARA 1867: 14-17.

Cafraria ainda não estivesse cristianizada. O primeiro era a penúria de párocos. Em toda a extensão de Sofala, reinos de Manica e império do Monomotapa havia apenas 11 igrejas paroquiais com vigários efetivos – quando seriam necessários, em sua opinião, mais de duzentos. O segundo motivo era a falta de missionários, pois não se encontravam, naquele momento, pessoas dedicadas a ensinar a doutrina pelas povoações dos autóctones, nem catequizando aqueles povos a fim de batizá-los – aponta, neste caso, para a necessidade de número superior a vinte missionários dedicados a tais exercícios. O terceiro era a falta de cônica sustentação para os vigários de Moçambique, pois a Fazenda Real pagava apenas 250 cruzados para todos os clérigos da Companhia de Jesus e igual valor para os dominicanos,

sendo que estes dizem ser este o quartel do seu convento de Moçambique, e com efeito nele se gastam, e não com os vigários dos ditos Rios, de cuja penúria e falta quiçá nasce ocuparem-se uns nas cultivações das terras para se sustentarem e outros em outras ocupações muito alheias do exercício do pároco e missionário (RIVARA 1867: 132-133).

O quarto seria a falta de um seminário voltado para a educação cristã dos filhos dos régulos e dos grandes. Para frei António da Conceição seria importante que no seminário fossem recebidas crianças em “tenra idade” para mais facilmente serem educadas na doutrina cristã, sendo que as que se mostrassem mais capazes deveriam ser catequistas, pois pelo seu exemplo e pela comunicação na língua materna, conseguiriam mais facilmente a conversão dos naturais daquelas terras²⁶. Por fim, apontava “a falta de um bispo zeloso e Sé capitular dentro dos mesmos Rios, para de mais perto acudir à cultivação desta nova planta” (RIVARA 1867: 133). Frei António da Conceição mostrava-se otimista em relação às novas relativas ao descobrimento das minas de prata, ocorridas em fevereiro de 1696, logo após o fim da guerra com o Changamira²⁷. Na sua ótica, a riqueza daquelas minas daria lugar a que, enfim, a Coroa pudesse arrecadar os dízimos necessários para a sustentação de um clero suficiente para atender as necessidades daquela cristandade em construção. Evidentemente, a realidade não demoraria a mostrar a inviabilidade das reformas projetadas pelo administrador. Todavia, o que mais interessa aqui é perceber como os

²⁶ Dez anos antes, um decreto régio ordenava a construção de uma espécie de seminário em Angola, que deveria ter lugar junto ao colégio dos jesuítas, onde deveriam estudar doze moços negros com vistas a se tornarem missionários (ANTI, Conselho Ultramarino, Liv. 1).

²⁷ Notícias sobre as descobertas de prata e o otimismo em volta delas podem ser vistas também na obra de Francisco de Sousa (SOUSA 1710: 848).

seus escritos abrem uma possibilidade singular para a compreensão do que era a Administração Eclesiástica e, de modo mais amplo, a cristandade de Moçambique no final do século XVII.

Conclusão

Após quase um século de existência da Administração Eclesiástica, a cristandade de Moçambique não havia feito grandes progressos. Havia, é verdade, uma estrutura eclesiástica em funcionamento, com paróquias, vigairarias da vara, vigário-geral e provisor (no mais das vezes, cargos exercidos por um único sacerdote). Visitas pastorais eram feitas pelos administradores, por visitantes delegados por eles e mesmo por governadores/visitadores nomeados pelo arcebispo de Goa em casos de vacância daquela administração. Penas pecuniárias eram aplicadas e até mesmo um aljube havia sido feito por ordem de um administrador, ainda na década de 1620. Como noutras partes do império português, o auxílio do braço secular muitas vezes se tornava necessário para o exercício da autoridade eclesiástica. O caso da missão/igreja do Reino do Baroe, criada por frei António da Conceição, em 1695, é um bom exemplo dessa dependência em relação ao poder secular. O administrador enviou para o *zimbaué* daquele rei o padre Gonçalo Soares – natural da Índia, que havia sido notário do Santo Ofício e tinha domínio do idioma falado naquela região –, que se fez expulsar pelo rei sob o argumento de que se quisesse “ir fazer seu contrato, podia ir e vir, como os mais portugueses, mas fazer igreja, nem estar de assistência, não”. O administrador insistiu, explicando ao rei que aquele padre enviado por ele era sustentado pela fazenda do rei de Portugal e que não tinha outro interesse mais do que ensinar a doutrina cristã a quem quisesse aprender. Vendo que o rei não mudava seu veredicto, frei António da Conceição pediu ajuda ao capitão-mor dos Rios, Guilherme de Araújo e Silva, que enviou carta ao rei do Baro, o qual logo mandou reedificar a igreja da missão e admitiu a assistência do mesmo padre (RIVARA 1867: 44). Mais um episódio a confirmar a aliança “estreita e indissolúvel” entre a fé e o império, sobre a qual insistiu Charles Boxer (BOXER 2013: 87 e *passim*).

Todos esses elementos denotam a presença de estruturas eclesiásticas e o funcionamento “normal” da Administração Eclesiástica de Moçambique. Contudo, é preciso enfrentar o problema dos limites dessa cristandade, o que leva, inevitavelmente, a um questionamento sobre a eficácia do aparato eclesiástico na promoção do cristianismo entre aquelas populações. Não obstante os discursos laudatórios construídos pelos dominicanos sobre sua ação nos Rios

de Cuama, não há como negar o medíocre progresso na conversão de mouros e gentios que habitavam a região. Numa dura resposta aos questionamentos do vigário-geral dominicano à sua ação, frei António da Conceição dizia à junta das missões de Goa, em 1696, que naqueles distritos só eram cristãos os portugueses, os naturais da Índia, suas mulheres e filhos, além de alguns escravos aos quais, por sua devoção, eles ensinavam ou mandavam ensinar a doutrina cristã (RIVARA 1867: 136). Outro dado a chamar a atenção: o administrador apontava para a ausência de conhecimento do idioma local e falta de interesse pelo seu aprendizado por parte dos dominicanos.

Os jesuítas constituiriam uma exceção a este quadro, pois mostravam interesse no assunto, em particular o padre Sebastião Berne que havia traduzido a cartilha do Mestre Inácio “em língua cafra”. O próprio frei António da Conceição diz ter traduzido dois catecismos e um confessionário no mesmo idioma (RIVARA 1867: 67). Independente dos esforços feitos por alguns indivíduos, a questão que se impõe é a do propósito e alcance de uma Igreja – e seus missionários – que não se preocupava em aprender os idiomas dos povos que pretendia cristianizar.

Junta-se a isto o problema dos batismos dos imperadores do Monomotapa e de vários régulos de Moçambique. Como foi visto acima, e é confirmado nos escritos do administrador agostinho, não havia efetiva conversão desses homens. Após receberem o batismo não abdicavam de suas crenças, ritos e cerimónias e, normalmente, não recebiam os sacramentos da Igreja católica. Mesmo um *mutapa* como D. Pedro, que reinava em fins do século XVII, e que teve uma educação católica desde a sua infância, dizia não poder se confessar porque não poderia abdicar das cerimónias gentílicas de seus antepassados para poder governar e ser conhecido como imperador (RIVARA 1867: 67). Há que se pensar na particular dificuldade para impor àquelas culturas o casamento monogâmico, imposto pelo matrimónio católico. Fazendo uso de um método missionário que buscava a conversão dos reis e grandes da terra como caminho para a cristianização dos demais, a questão tendia a complicar-se ainda mais. Afinal, lidava-se com sociedades nas quais o número de mulheres de um chefe era um dos principais sinais de sua importância. “Casam-se com quantas mulheres podem sustentar, e este é o mais forte sinal de grandeza, e o mais forte impedimento para receberem a fé”, escrevia o padre Francisco de Sousa (SOUSA 1710: 844). Traço que, quase cem anos depois, continuava a ser observado pelo franciscano frei João de Santa Ana que, ao tratar dos naturais de Moçambique, dizia consistir “a sua opulência em mulheres, tendo tantas quantas suas posses e desejo” (BNP, Cód. 11550, fl. 14v).

Ao final do século XVII, embora as estruturas eclesiásticas de controlo

e disciplinamento estivessem presentes em Moçambique, inclusive através de comissários do Santo Ofício, elas funcionavam para o enquadramento de uma parcela ínfima da população²⁸. Isto é, aquela composta por portugueses, mestiços, naturais da Índia e alguns africanos escravizados. Ao contrário do que se podia verificar nas terras que ficaram sob a jurisdição eclesiástica do administrador do Rio de Janeiro, onde o avanço da cristandade foi nítido no século XVII, em Moçambique a experiência parecia falhar. O século XVIII reservaria novas tentativas de expansão e desenvolvimento da cristandade naquelas terras africanas, mas isto já será tema de outro artigo.

Fontes e Bibliografia

Fontes Manuscritas

AHU, Conselho Ultramarino, Consultas da Índia, Cód. 212.

AHU, Conselho Ultramarino, Moçambique, cx. 1, doc. 66.

AHU, Conselho Ultramarino, Moçambique, cx. 2, docs. 103, 119.

AHU, Conselho Ultramarino, Moçambique, cx. 3, doc. 103.

ANTT, Conselho Ultramarino, Liv. 1.

ANTT, Livros das Monções, Liv. 43.

ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 12798.

BGUC, Ms. 490.

BGUC, Ms. 459.

BNP, Cód. 11550, Fr. João de Santa Anna, *Escuridades ethiopicas patentes à lus de hua breve notícia de Moçambique, Rios de Senna etc.* (1786).

BNP, Mss. 3, n. 23, *Historia e fundação da Congregação dos Religiosos Eremitas Agostinhos Calçados da Congregação da India Oriental*. Acesso à versão digital em <https://purl.pt/26375>.

Fontes Impressas

Bullarum, diplomatum et privilegiorum sanctorum romanorum pontificum tauri-

²⁸ O processo de Gaspar Baião de Resende, castelão da fortaleza de Moçambique, de que conhecemos o traslado do sumário de testemunhas, realizado em 1687, é um exemplo da presença inquisitorial, também voltada para o controle dessa parcela da população (ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 12798).

- nensis...* (1863). Augustae Taurinorum: Seb. Franco et Henrico Dalmazzo editoribus, t. 8.
- Corpo diplomático português, contendo os actos e relações políticas e diplomáticas de Portugal com as diversas potências do mundo desde o século 16 até os nossos dias* (1862-1910). Lisboa: Imprensa Nacional, 1891, XIV vols.
- Documentos Remetidos da Índia ou Livro das Monções* (1880-1982). Bulhão Pato; A. da S. Rego (eds.). Lisboa: INCM, 10 vol.
- Documentos sobre os portugueses em Moçambique e na África Central: 1497-1840* (1962-1989). Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos; [Salisbury]: National Archives of Rhodesia, 9 vol.
- REGO, António da Silva (ed.) (1947). *Documentação para a história das missões do padroado português do Oriente. Índia*. vol. 1. Lisboa: Agência Geral das Colónias.
- RIVARA, Joaquim H. da C. (1858). *Ensaio historico da lingua Concani*. Lisboa: Na Imprensa Nacional.
- RIVARA, Joaquim H. da C. (1866-1869). *O Chronista de Tissuary*. Nova Goa: Imprensa Nacional, 4 vols.
- SOUSA, Francisco de (1710). *Oriente conquistado a Jesu Christo pelos padres da Companhia de Jesus da província de Goa*. Lisboa: Na Officina de Valentim da Costa Deslandes.
- WICKI, Joseph (ed.) (1962). *Documenta indica (1566-1569)*. Roma: Monumenta Historica Soc. Iesu.

Bibliografia

- ALMEIDA, Fortunado de (1968). *História da Igreja em Portugal*. Porto/Lisboa: Livraria Civilização, vol. II.
- BOXER, C. R. (1960). *A Fortaleza de Jesus e os Portugueses em Mombaça 1593-1729*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos.
- BOXER, C. R. (2013). *A Igreja e a expansão ibérica (1440-1770)*. Lisboa: Edições 70.
- BRÁSIO, A. (1973). *História e missiologia: inéditos e esparsos*. Luanda: Instituto de Investigação Científica de Angola.
- DEBERGH, Minako (1992). “Premiers jalons de l’évangélisation de l’Inde du Japon et de la Chine”, in Marc Vénard (dir.), *Histoire du christianisme des origines à nos jours*. Tomo VIII. *Le temps des confessions (1530-1620/30)*. Paris: Desclée, 787-853.
- LOBATO, Manuel (2013). “Entre cafres e muzungos. Missionaçã, islamizaçã

- e mudança de paradigma religioso no Norte de Moçambique nos séculos XV a XIX”, in *Atas do Congresso Internacional Saber Tropical em Moçambique: História, Memória e Ciência*. Lisboa: IICT, 1-14.
- MALDAVSKY, A. e PALOMO, F. (2018). “La misión en los espacios del mundo ibérico: conversiones, formas de control y negociación”, in Â. B. Xavier; F. Palomo; R. Stumpf (orgs.), *Monarquias ibéricas em perspectiva comparada (sécs. XVI-XVIII)*. Lisboa: ICS.
- MARCOCCI, Giuseppe (2012). *A consciência de um império: Portugal e o seu mundo (sécs. XV-XVII)*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- MARCOCCI, Giuseppe (2015). “Cristianesimo, mondializzazione e missione”, in V. Lavenia (ed.), *Storia del cristianesimo. L’età moderna (secoli XVI-XVIII)*. Roma: Carocci, 151-180.
- MIRAS, Jorge (2012). “Prelado”, in J. Otaduy; A. Viana; J. Sedano (eds.), *Diccionario General de Derecho Canónico*. Pamplona: Thomson Reuters Arazandi, vol. VI, 381-385.
- NAZARETH, Casimiro C. de (1900). “Prelasia de Moçambique. Janeiro de 1501 a 30 de junho de 1878”. *Separata da Revista Portugal em África*. Lisboa: Typographia da Companhia Nacional Editora.
- NEWITT, M. D. D. (1995). *A history of Mozambique*. Bloomington/Indianapolis: Indian University Press.
- PAIVA, J. P. (2020). “1514. Uma religião para o mundo. Padroado régio e uma diocese pluricontinental”, in C. Fiolhais; J. E. Franco; J. P. Paiva (dir.), *História global de Portugal*. Lisboa: Temas e Debates, 353-359.
- PAIVA, J. P. (2021). “Provisión de clérigos en las diócesis del imperio portugués y patronato real (1514-1777). Una visión sinóptica y comparativa”. *Cuadernos de Historia Moderna*, 46-2, 763-799.
- REGO, António da Silva (1940). *O Padroado Português do Oriente: Esboço Histórico*. Lisboa: Agência Geral das Colónias.
- RITA-FERREIRA, A. (1982). *Fixação portuguesa e história pré-colonial de Moçambique*. Lisboa: IICT/JICU.
- RODRIGUES, Eugénia (2013). *Portugueses e Africanos nos Rios de Sena. Os Prazos da Coroa em Moçambique nos Séculos XVII e XVIII*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- ROLAND, Jacques (1999). *De Castro Marim a Faifo: Naissance et développement du padroado portugais d’Orient des origines à 1659*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- SOUZA, Marina de Mello e (2018). *Além do visível: poder, catolicismo e comércio no Congo e em Angola (séculos XVI-XVII)*. São Paulo: Edusp.
- STRATHERN, Alan (2018). “Catholic Missions and Local Rulers in Sub-Sa-

- haran Africa”, in R. Po-Chia Hsia (ed.), *A Companion to the Early Modern Catholic Global Missions*. Leiden: Brill, 151-178.
- THORNTON, John (1984). “The Development of an African Catholic Church in the Kingdom of Kongo, 1491–1750”. *The Journal of African History*, 25, 147-167.
- VIANA, Antonio (2002). *Derecho canónico territorial. Historia y doctrina del territorio diocesano*. Pamplona: Navarra Gráfica Ediciones.
- XAVIER, Ângela B.; OLIVAL, Fernanda (2018). “O Padroado da coroa de Portugal: fundamentos e práticas”, in Â. B. Xavier; F. Palomo; R. Stumpf (orgs.), *Monarquias ibéricas em perspectiva comparada (sécs. XVI-XVIII)*. Lisboa: ICS.
- ZUPANOV, Ines G.; HSIA, R. Po-Chia (2008). “Reception of Hinduism and Buddhism”, in R. Po-Chia Hsia (ed.), *The Cambridge History of Christianity. Vol. 6 – Reform and Expansion 1500-1660*. Cambridge: Cambridge University Press, 577-597.
- ZUPANOV, Ines G. (2018). “South Asia”, in Ronnie Po-Chia Hsia (ed.), *A Companion to the Early Modern Catholic Global Missions*. Leiden: Brill, 237-268.

Inquirições e mecanismos jurídicos na apuração da conduta dos bispos da América portuguesa (sécs. XVII-XVIII)¹

Inquisitions and legal mechanisms in the investigation of the conduct of bishops in Portuguese America (17th-18th centuries)

EDIANA FERREIRA MENDES

Universidade Federal do Oeste da Bahia, Centro das Humanidades

edianamendes@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-9894-9796>

Texto recebido em / Text submitted on: 22/05/2022

Texto aprovado em / Text approved on: 14/09/2022



Resumo. Os decretos emanados do Concílio de Trento (1545-1563) estabeleciam a primazia do pontífice no escrutínio e julgamento dos bispos em “causas criminais”, contudo, na prática, as inquirições seguiram caminhos diversos. Este artigo examinará, portanto, os mecanismos jurídicos e os instrumentos utilizados pelos tribunais régios e eclesiásticos para investigar e julgar os procedimentos dos bispos da América portuguesa a partir de três casos, os dos bispos fluminenses D. José de Barros de Alarcão (1680-1700) e D. Frei João da Cruz (1740-1745), e do bispo de Olinda, D. Frei Luís de Santa Teresa (1738-1754). Além disso, procurar-se-á perceber como as diferentes conjunturas e as questões diplomáticas entre Portugal e a cúria romana influenciaram no desfecho de cada uma das situações.

Palavras-chave. Episcopado, mecanismos jurídicos, América portuguesa, séculos XVII-XVIII.

Abstract. The decrees of the Council of Trent (1545-1563) established the primacy of the pontiff in the scrutiny and judgment of bishops in “criminal causes”, but in practice, the inquiries followed different paths. This article will therefore examine the legal mechanisms and instruments used by the royal and ecclesiastical courts to investigate and judge the proceedings of bishops in Portuguese America based on three cases, those of the Rio de Janeiro bishops D. José de Barros de Alarcão (1680-1700) and D. Frei João da Cruz (1740-1745), and of the bishop of Olinda D. Frei Luís de Santa Teresa (1738-1754). Furthermore, we will try to understand how the different circumstances and diplomatic issues between Portugal and the Roman Curia influenced the outcome of each situation.

Keywords. Episcopate, legal mechanisms, Portuguese America, 17th-18th centuries.

¹ Este artigo resulta de pesquisas realizadas no âmbito do projeto *Religião, administração e justiça eclesiástica no império português (1514-1750)* – ReligionAJE, PTDC/HAR-HIS/28719/2017, aprovado no âmbito do concurso para financiamento de projetos de investigação científica e desenvolvimento tecnológico em todos os domínios científicos, co-financiado pelo FEDER – Fundo Europeu de Desenvolvimento Regional, através do COMPETE, Programa Operacional Competitividade e Internacionalização (POCI), e por fundos nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia e H2020.

Introdução

Os bispos e arcebispos tinham a importante tarefa de gerir a justiça eclesiástica no âmbito das dioceses. Nos auditórios e relações eclesiásticas, tribunais de primeira e segunda instância, eram julgados os sujeitos do clero secular, com foro privilegiado, e leigos em matérias específicas da alçada eclesiástica. No entanto, quem ou quais órgãos eram responsáveis por julgar os delitos cometidos pelos antístites? Este artigo pretende examinar quais os mecanismos jurídicos utilizados para apurar a conduta dos bispos da América portuguesa entre finais do século XVII e meados da centúria seguinte. Para tal, foram escolhidos três casos, os dos bispos fluminenses D. José de Barros de Alarcão (1680-1700) e D. Frei João da Cruz (1740-1745) e do bispo de Olinda, D. Frei Luís de Santa Teresa (1738-1754). A documentação existente permite escrutinar os variados tipos de mecanismos utilizados e a forma como a Coroa portuguesa conduziu cada um dos casos, a influência da conjuntura política e do estado das relações diplomáticas com a cúria romana. Antes, no entanto, analisar-se-á brevemente a norma.

A norma

Os decretos emanados do Concílio de Trento (1545-1563) determinavam que as “causas criminais” graves envolvendo os bispos e que pudessem resultar em deposição ou privação do seu cargo somente poderiam ser escrutinadas pelos pontífices. Em outros casos, nos quais a “qualidade” forçaria a verificação fora da cúria romana, o encargo apenas poderia ser atribuído aos arcebispos metropolitanos ou bispos designados pelo papa. Ainda assim, os juízes comissionados restringiam-se a tomar as informações dos factos e a instruir o processo. A sentença definitiva do caso cabia, mais uma vez, ao Sumo Pontífice. No caso das causas menores, o escrutínio competia aos concílios provinciais ou aos designados por eles (O Sacrosanto, 1781, tom. II, sess. XXIV, cap. V: 279-281). À exceção do crime de heresia, classificado pelos decretos como causa grave, não havia uma distinção tão clara sobre outras infrações designadas por graves ou menores. Por outro lado, os decretos tridentinos buscaram limitar ainda mais a atuação contra os antístites. Na tentativa de proteger os prelados contra as imputações de “crimes falsos” pelos súbditos e evitar vexações, o bispo não poderia ser “citado ou admoestado para comparecer pessoalmente, ainda que se proceda por via de ofício, ou por inquirição, denúncia, acusação ou outro qualquer modo”. A única ressalva era justamente os delitos que pudessem levar a deposição dos prelados, mas as testemunhas deveriam ter boa

fama e os depoimentos não poderiam ser revestidos de “ódio, temeridade ou cobiça” (Idem, tom. I, sess. XIII, cap. VI-VIII: 285).

O exame da conjuntura é essencial para compreender o texto destas disposições. A Europa ocidental assistia à proliferação de ideias protestantes e dos movimentos reformistas que ameaçavam a hegemonia da Igreja Católica em parte considerável deste território. Ao passo que buscava construir instrumentos para barrar o avanço protestante, a Igreja também se defrontava internamente com diversos outros questionamentos. Nesse contexto, decorreu o Concílio de Trento, assembleia responsável por refundar as bases da cristandade católica, e a ascensão de uma nova instituição que teria papel central nesta conjuntura, os Tribunais do Santo Ofício da Inquisição². O Santo Ofício se tornaria foro prioritário para investigar, julgar e punir os heréticos, leigos ou eclesiásticos. Não obstante, no que tocava ao julgamento dos bispos, a questão era controversa, pois, se por um lado, estes sujeitos detinham o estatuto clerical e, portanto, pertenciam à jurisdição inquisitorial, por outro, debatia-se a sua autonomia e o estatuto diferenciado ocupado na estrutura da Igreja.

Estas transformações não decorreram sem disputas políticas, existindo fações distintas. A reconstituição do Santo Ofício Romano em 1542 representou uma vitória da ala mais radical, todavia, o seu papel primordial no julgamento de bispos acusados de heresia variou conforme as posições de cada pontífice e as relações tecidas por estes com a Inquisição. Paulo IV (1555-1559) foi um dos responsáveis pelo fortalecimento do tribunal da Inquisição em Roma, conferindo ao órgão o caráter de instância suprema em questões de heresia e pela concessão ao tribunal da Espanha da prerrogativa de julgar, por um período de dois anos, os bispos, arcebispos e patriarcas acusados de heresia. O pontificado de Pio IV (1559-1565) representou um desvio neste processo, quando se buscou redefinir as competências do Santo Ofício. Neste período, restabeleceu-se a reserva prioritária do papa para julgar o episcopado em causas criminais graves ou menores, conforme descrito nos decretos tridentinos. Nos governos seguintes, de Pio V (1566-1572) e Gregório XIII (1572-1585), assistir-se-ia ao fortalecimento da Inquisição como principal órgão para definição das questões da fé. Este breve apanhado visa demonstrar que o julgamento do episcopado não era questão incontroversa no seio da Igreja, tendo sido alvo frequente de contestações. Neste período, diversos bispos enfrentaram fora do território português acusações de heresia, sendo muitos deles julgados e punidos (BONORA 2007: X-XV e 150-164; PAIVA 2011: 88-92).

Em Portugal, foram raras as ocasiões em que o tribunal do Santo Ofício

² Sobre o contexto das reformas protestante e católica, ver DELUMEAU 1989, FERNANDES 2000 e PALOMO 2006.

atuou contra bispos. Apesar da Inquisição portuguesa ter recebido, em 1586, autorização para julgar os prelados acusados de heresia, esta não teve uma atuação tão contundente quanto os tribunais espanhol e romano. O caso mais paradigmático ocorreu somente no século XVIII e envolveu o arcebispo de Goa, D. Frei Inácio de Santa Teresa, acusado por dois jesuítas de ter proferido proposições de cariz jansenista num sermão. O tribunal inquisitorial de Goa considerou não haver fundamento nas denúncias, mas a interpretação do Conselho Geral, em Lisboa, foi distinta. O inquisidor-geral exigiu, num primeiro momento, a retratação do arcebispo. Em seguida, após a negativa do antístite, encaminhou o processo para Roma, a fim de ser examinado. Por último, a Congregação do Santo Ofício ilibou o arcebispo das acusações através da bula *Inter iuculeta*, de 15 de agosto de 1737 (PAIVA 2011: 91 e 394-398)³. Este caso demonstra a vitalidade do normativo tridentino: dois séculos depois da redação do texto, resguardava-se a prerrogativa do pontífice de proferir a sentença final.

A pergunta “quem julga um bispo?” (BONORA 2007: 150) tem, portanto, contornos bastante complexos. A resposta deverá ter em conta as circunstâncias, as acirradas disputas políticas entre os diversos polos de poder, as distintas estruturas das justiças secular e eclesiástica no orbe católico e as relações tecidas entre estas e a cúria romana, a partir dos diferentes privilégios obtidos e das concordatas celebradas. Dependia ainda do tipo de delito cometido. Os decretos tridentinos especificavam somente o crime de heresia como sendo grave e, como já referido, tal disposição foi inserida no texto conciliar a partir das posições de um pontífice, Pio IV, que pretendia refrear o avanço e crescimento da Inquisição e garantir uma certa autonomia para o episcopado⁴.

A seriedade com que o delito de heresia era encarado pela Igreja, ao que acrescia a preocupação com o avanço dos movimentos protestantes, fizeram com que a questão da regulamentação sobre as figuras ou entidades que tinham competências para julgar os bispos nestes casos tivesse estado no centro da atenção das autoridades eclesiásticas⁵. Mas, e os demais delitos? Apesar de manter a exclusividade de julgamento do papa e arrolar quem poderia proceder contra um bispo, os decretos tridentinos não detalhavam outras irregularidades que poderiam ser consideradas graves ou menores. A associação entre a gravidade do delito e a possibilidade de deposição do governo é vaga e deixa o texto aberto

³ O tema foi amplamente estudado pela historiografia, veja-se, por exemplo, os estudos de SOUZA 2004: 141-186; e 2006: 61-73. Sobre o governo de D. Frei Inácio de Santa Teresa em Goa e no Algarve, ver ALVES 2012.

⁴ É importante salientar que, como assinalou BERGIN 1999, o Concílio de Trento fortaleceu o poder e as competências da autoridade ordinária.

⁵ A pergunta sobre uma possível heresia do papa e suas consequências para a cristandade católica também foi debatida em BONORA 2007: 238-286.

a interpretações sobre o que poderia levar, além da heresia, ao afastamento de um bispo da sua diocese. Este é o ponto central na análise a ser empreendida neste estudo, pois os indivíduos aqui analisados não incorreram em heresia. Os desvios imputados aos bispos relacionam-se com os seus procedimentos no governo diocesano. Embora distintos, com agentes e situações variadas, as particularidades destes casos podem elucidar os tipos de mecanismos jurídicos que poderiam ser utilizados para investigar os bispos.

D. José de Barros de Alarcão e o inquérito sobre a sua conduta

D. José de Barros de Alarcão foi preconizado bispo do Rio de Janeiro em agosto de 1680, tendo aportado na cidade dois anos depois⁶. De imediato, iniciou as visitas pastorais, prática usual entre o episcopado lusitano. Porém, o prelado permaneceu na vila de São Paulo durante, pelo menos, três anos. Desta vila começaram a surgir os primeiros rumores sobre os maus procedimentos do bispo. A primeira denúncia partiu do ouvidor da capitania do Rio de Janeiro que, em torno de 1688, narrou o trabalho que teve na vila de São Paulo de apaziguar os “povos” após as “muitas desuniões” causadas pelo bispo. Acerca do prelado, o ouvidor asseverava as péssimas relações com todos na capitania, entre eles o governador, provedor, padres da Companhia e demais religiosos. Além disso, inculpava-o de cobrar excessivamente pelas chancelarias e lutuosas, de ações de extrema violência e de escandalizar o povo “com o exemplo de sua vida”. O ouvidor narrava ainda um episódio em que o prelado teria ido “arrombar a portaria [do convento do Carmo] com gente armada” e teria permanecido dois meses no seu interior com muita gente “com um bastão na mão feito general, correndo a gente o seu gado, e tomando-lhe a prata da Igreja”. Por fim, clamava que os moradores do Rio de Janeiro mereciam um “pastor que os edifique em sua vida exemplar e não quem os destrua”. Em Lisboa, o procurador da Coroa e o Conselho Ultramarino não se convenceram da boa intenção do ouvidor, reiterando que a missiva tinha mais o intuito de demonstrar o seu bom desempenho do que denunciar o comportamento do bispo. Ainda assim, sugeriram ao rei ordenar ao desembargador sindicante que “com todo o segredo tire uma exata informação do conteúdo nesta carta do ouvidor-geral” (Arquivo Histórico Ultramarino [doravante AHU], RJ-CA, cx. 9, doc. 1652-1653 e doc. 1666-1667).

A partir de uma inquirição extraoficial tomada por um ministro régio

⁶ Natural de Lisboa, D. José de Barros de Alarcão foi promotor do Santo Ofício e lente assistente e opositor na Universidade de Coimbra. Nomeado em 1680, tornou-se o primeiro bispo residente da diocese fluminense (MENDES 2022: 139).

designado pelo monarca encetava-se o processo contra o bispo do Rio de Janeiro. Remetida a Lisboa em 1689, a informação continha uma série de inculpações sobre a conduta de D. José de Barros de Alarcão. Belchior da Cunha Brochado asseverava que ninguém da cidade buscava o convívio com o prelado, pois este a todos acusava de serem descendentes de cristãos-novos, oficiais mecânicos e criminosos, inclusive o deão da Sé e ex-administrador eclesiástico Francisco da Silveira Dias. Além disso, acrescentava Brochado, o prelado não cumpria com as obrigações episcopais, não dava assistência ao culto divino, não ordenava novos sacerdotes, impunha pensões extraordinárias sobre os ofícios, cobrava valores excessivos sobre as ltuosas e altos depósitos para a realização dos banhos dos casamentos, usava do instrumento da excomunhão para cobrar dívidas de leigos, tentara interferir na correição realizada pelo ouvidor, adquirira e vendera barras de ouro não forjadas pelas casas de quinto e impusera tributo aos sujeitos que iam apresar índios. Por fim, o desembargador afirmou que durante a residência em São Paulo, o prelado tinha sido “muito murmurado com duas mulheres” e, ao longo de uma missa, teria solicitado ao pregador que “pedisse uma ave-maria pela sua mulher, que estava de parto”.

Em Lisboa, o procurador da Coroa e os membros do Conselho Ultramarino reconheciam a gravidade e as dificuldades da situação, todavia, não alcançaram facilmente um consenso. Cogitou-se advertir e desterrar o bispo da sede da diocese, suspender os seus ordenados e enviá-lo para Roma, solicitando a imposição de castigo apropriado. Tristão Guedes de Queiroz recordou, no entanto, da impossibilidade de o sindicante “inquirir judicialmente das culpas do bispo” consoante as disposições do Concílio de Trento, que reservava ao pontífice o julgamento das causas graves e menores. Asseverava que o sindicante tomou para si um “poder que nem os bispos, nem os metropolitanos têm senão por especial concessão do pontífice”, além de descumprir o decreto tridentino que previa o tipo e a qualidade dos depoentes. O conselheiro, embora reconhecesse a gravidade dos delitos, antevia que o desterro do bispo geraria muitos danos nas relações com a cúria, pois o papa, em retaliação à “ação tão temerária”, ao desrespeito das normas tridentinas e ao assaque à jurisdição eclesiástica, poderia desembainhar “a tremenda espada de censuras”. Por último, vaticinava que o pontífice não repreenderia o prelado e certamente ordenaria o seu retorno ao bispado. No fim, o monarca optou por chamar o bispo ao reino sem lhe comunicar os motivos e remeter para a cúria romana o rol de acusações tiradas pelo desembargador (AHU, RJ-CA, cx. 9, doc. 1713-1721).

Ao chegar a Roma a informação extrajudicial da conduta de D. José de Barros de Alarcão, iniciar-se-ia uma segunda fase deste processo. Não consta que o bispo se tenha deslocado pessoalmente à cúria. Terá permanecido em

Lisboa, onde tratou da sua defesa, por meio de procuradores. No primeiro momento, a *Congregação dos Bispos e Regulares* votou pelo imediato retorno do bispo à sede da sua diocese, contudo a Coroa insistiu para que fosse instaurado um rigoroso processo que apurasse a conduta do prelado. Em março de 1693, o pontífice comissionou o arcebispo da Baía, D. João Franco de Oliveira, para tomar, enquanto metropolitano, as informações sobre a conduta do prelado. O arcebispo não se deslocou ao Rio de Janeiro⁷, porém, encaminhou à cúria mais elementos que apontavam ora para inveracidade das acusações ora para a ausência de provas. Entretanto, D. José de Barros de Alarcão alegava a sua inocência e argumentava a ofensa à imunidade eclesiástica e à dignidade episcopal.

A comissão enviada ao arcebispo da Baía configura, na prática, um restabelecimento do curso do processo conforme dispunha o Concílio de Trento. Sob esta ótica, apenas um designado pelo pontífice poderia inquirir sobre os delitos cometidos por um bispo e, na análise dos eventos que seria empreendida pelos cardeais em Roma, o relatório enviado pelo arcebispo se sobreporia às acusações arroladas por um ministro do rei de Portugal. De facto, as partes envolvidas não esqueceriam como o processo iniciou, por meio de uma informação extrajudicial obtida por um oficial régio. Esta seria, aliás, a principal argumentação para ilibar o prelado fluminense das acusações que recaíam sobre si. Com efeito, em 1696, a *Congregação dos Bispos* votou pela inocência do acusado (BA, cód. 47-VIII-3: fl. 276-378v e Archivio Apostolico Vaticano, Archivio Nunziatura Lisbona, cx. 8 (3): fl. 5-62).

D. Pedro II (1683-1706) não ficou satisfeito com o desfecho do processo. Em carta de 24 de novembro de 1696, o secretário de estado, Mendo de Fóios Pereira, reiterava ao núncio, D. Jorge Cornaro, a convicção do monarca sobre serem reais as infrações de que o bispo fluminense tinha sido acusado e recusava-se a “consentir, [mas] antes a resistir” ao retorno do prelado à diocese, pois era função do rei proteger os seus vassalos e afastar o bispo, “cuja assistência (além da opressão notória que faz a seus vassalos) pode ocasionar uma tal exasperação que rompa em uma rebelião, e por consequência, em total ruína do estado” (ANTT, MNEJ, l. 637: fl. 81).

É importante salientar que o período entre a restauração da autonomia plena do reino de Portugal, em 1640, e o tratado de paz com Castela, em 1668, foi marcado por sérias questões internas, a exemplo da reestruturação admi-

⁷ O arcebispo da Baía justificou o não deslocamento ao Rio de Janeiro pelas dificuldades de navegação e pela distância (Biblioteca da Ajuda [doravante BA], cód. 47-VIII-3: fl. 311-312). Além disso, a permanência do metropolitana na Baía é atestado pelo secretário de estado em 1696 (Arquivo Nacional da Torre do Tombo [doravante ANTT], MNEJ, l. 637: fl. 81).

nistrativa da monarquia sob uma nova dinastia, e externas, como as tentativas de restituição das relações diplomáticas entre Portugal, Inglaterra, França e Países Baixos, eles profundamente estremecidos pelos constantes conflitos com os reinos espanhóis⁸. As relações diplomáticas com a Santa Sé foram restabelecidas somente em 1670, quando Portugal recuperaria, por exemplo, o direito de indicar bispos para as dioceses reinóis e ultramarinas, após um longo período sem estas nomeações e com inúmeras sedes vacantes (PAIVA 2006: 66). A demora na retomada dava-se sobretudo pelo contexto geopolítico da Europa e pelas ingerências da Espanha neste processo, interessada no não reconhecimento por parte da cúria romana da dinastia brigantina. Mesmo após a retomada das relações, Portugal buscou restabelecer seu prestígio e influência em Roma (PAIVA 2000: 163-171)⁹.

Não é possível descurar o exame deste contexto e das relações diplomáticas entre Portugal e Roma para avaliar o desfecho desta contenda. D. Pedro II não conseguiu valer a vontade de afastar o bispo da diocese, pelo que teve de aceitar a decisão romana de restituir o prelado (BA, cód. 47-VIII-4: fl. 121v-122). A morte de D. José de Barros de Alarcão poucos dias após o desembarque no Rio de Janeiro, em 1700, encerrava a controvérsia (AHU, RJ Avulsos, cx. 7, doc. 713). Se assim não fosse, o bispo teria continuado a exercer o múnus episcopal no Rio de Janeiro à revelia dos anseios do monarca. Fica patente, portanto, neste caso, que o monarca português teve pouco poder para determinar os rumos das negociações e o destino do bispo fluminense.

D. Frei Luís de Santa Teresa e as demandas contra a justiça eclesiástica

Em meados do século XVIII, em Olinda, outro bispo seria afastado do governo da diocese devido à sua conduta. D. Frei Luís de Santa Teresa envolveu-se numa profusão de conflitos¹⁰. Por volta de 1743, não só teve cizânias com o governador da capitania de Pernambuco acerca do pagamento das côngruas dos vigários, desavenças que repercutiram noutras esferas, como se desentendeu com os franciscanos. Em 1744, recebeu acusações de venalidade

⁸ Sobre o contexto da Restauração, ver TORGAL 1981; FRANÇA 1997; e SCHAUB 2001.

⁹ As relações entre a Santa Sé e Portugal permaneceriam tensas na segunda metade do século XVII, sobretudo devido à questão missionária e à presença de missionários estrangeiros no ultramar português, ver GATTI 2021: 48-129; e SOUZA 2021: 1-24.

¹⁰ Luís Salgado, nome secular de D. Frei Luís de Santa Teresa, era natural de Lisboa. Iniciou sua carreira no serviço régio, ocupando por exemplo o posto de corregedor da comarca de Coimbra, no entanto, após abandonar a vida secular, tomou o hábito de carmelita descalço, exercendo na ordem outros cargos de importância. Em 1738, foi nomeado bispo de Olinda (MENDES 2022: 525-527).

de cargos, abuso de poder e não residência. Em 1746, rivalizou com a Santa Casa de Misericórdia de Goiana e, em 1747, com o juiz de fora, José Monteiro, acerca da atuação da justiça eclesiástica (PAIVA 2008: 182-192).

Os mais sérios desentendimentos de Santa Teresa foram com o juiz de fora, Antônio Teixeira da Mata, sobre questões relativas à jurisdição eclesiástica, em especial sobre o foro de execução de testamentos de clérigos (ANTT, Manuscritos do Brasil, l. 34 e 35). As animosidades estenderam-se aos edis, oficiais régios da justiça e religiosos que tinham os seus próprios pleitos com o bispo.

Em 1750, o monarca nomeou Manuel da Fonseca Brandão, desembargador da Relação da Baía, como sindicante do caso, para “tomar conhecimento da grande perturbação que tem resultado dos procedimentos do bispo de Pernambuco”. A partir das informações remetidas pelo desembargador, reiterando o comportamento impulsivo e desordenado do bispo, a questão foi examinada em Lisboa no ano seguinte. Os conselheiros do rei, mesmo que reconhecessem os direitos do prelado em certas questões alegavam, nos seus pareceres, o “génio” do prelado e a necessidade de “moderar” e de “pôr termos mais fortes” para controlar o seu procedimento. O procurador da Coroa reforçava a importância do afastamento do prelado da diocese e recomendava ao rei suplicar “ao papa a remoção do presente bispo” (AHU, PE Avulsos, cx. 75, doc. 6072). Em setembro de 1753, D. José I (1750-1777) determinou o retorno do bispo ao reino para “ser ouvido sobre as diferentes queixas que dele se tem feito”, nomeando Francisco Xavier Aranha como bispo coadjutor e futuro sucessor, para governar a diocese com total independência do titular (AHU, cód. 267: fl. 40v-43).

Destaca-se o tipo de mecanismo adotado para inquirir a conduta do bispo olindense. Pese a natureza diversa das denúncias, relacionadas sobretudo com conflitos entre a jurisdição eclesiástica e civil, o processo iniciou de modo similar ao caso de D. José de Barros de Alarcão, a partir de uma devassa elaborada por um oficial régio comissionado pelo monarca. Contudo, ao contrário do episódio do antístite do Rio de Janeiro, o caso não foi remetido para ser analisado e julgado pelo pontífice. D. Frei Luís de Santa Teresa evocaria argumentos semelhantes aos do bispo fluminense, alegando a nulidade do processo, o desrespeito pela dignidade episcopal e, principalmente, o veto ao seu direito de defesa. Vincava que “nunca me podia vir a imaginação que fosse tirado do seu bispado um bispo, e tal bispo, com tanta facilidade, desonra e vitupério por uma devassa nula, [e] forjada” e, mais adiante, iterava o seu afastamento “sem ser ouvido”. O prelado ainda invocaria a inobservância do Concílio de Trento, afirmando: “agora ficarei entendendo que [para afastar um bispo] basta e sobeja uma devassa tirada por um ministro secular, ainda que este exceda

a comissão, e seja por direito a dita devassa nula” (AHU, PE Avulsos, cx. 75, doc. 6299).

Os diferentes procedimentos adotados pela Coroa portuguesa nos dois casos sinalizam, a meu ver, a mudança dos tempos e das relações tecidas com a cúria romana. Em meados do século XVIII, iniciava-se um processo de fortalecimento do Estado português e da busca pela diminuição das prerrogativas da Igreja (PAIVA 2000: 171-176). Um Estado mais forte e mais centralizado contava com maiores ferramentas para a negociação. Sob esta perspectiva, a Coroa não remeteu a Roma as inúmeras acusações sobre o procedimento do bispo de Olinda e não consta que tenha solicitado formalmente ao papa o seu afastamento. Em contrapartida, resolveu por convocar o antístite e nomear um coadjutor com poderes para governar a mitra livremente.

Decerto, os problemas com o bispo de Pernambuco não seriam plenamente solucionados sem a intermediação da cúria, já que somente o pontífice poderia nomear um coadjutor e conferir a este sujeito extensas prerrogativas. Nesse sentido, foi preciso certa destreza diplomática para se evitar maiores dissensos e garantir em Roma a anuência aos desígnios do monarca. Em dezembro de 1753, enquanto tratava da nomeação do bispo coadjutor, Pedro da Mota e Silva rogava ao emissário em Roma que, ao entregar a carta assinada pelo rei, assegurasse ao papa que a convocação do bispo à corte “foi por não poder de outro modo satisfazer aos clamores dos seus vassalos, e impedir os grandes escândalos, e irremediáveis danos, que na demora prudentemente se temiam para o futuro”. A retirada do prelado da sede da sua diocese era, na visão do centro político, a única saída cabível (BA, cód. 49-IX-4, n.º 178). Ademais, as diligências em Roma para a nomeação do bispo coadjutor decorreram somente após a deliberação do rei, sinalizando que a sorte do prelado foi selada em Lisboa (BA, cód. 49-IX-4, n.º 179, 180, 181 e 182).

Os argumentos de Pedro da Mota e Silva são análogos aos do secretário de D. Pedro II no caso do bispo fluminense, mas os episódios tiveram diferentes fortunas. Se no caso de D. José de Barros de Alarcão, a Coroa não concretizou seus desígnios de afastar definitivamente o bispo do governo diocesano, em meados do século seguinte, numa conjuntura totalmente distinta, logrou os seus objetivos. Ao passo que D. Frei Luís de Santa Teresa jamais aceitou o seu afastamento e nem a concessão de privilégios ao coadjutor e, em Lisboa, tentou defender-se e restituir o que considerava os seus direitos. Em vão. O bispo não chegou a ser oficialmente ouvido e a longa defesa escrita pelo prelado não granjeou sucesso (AHU, PE Avulsos, cx. 75, doc. 6510).

D. Frei João da Cruz *versus* o cabido da Sé

O episódio envolvendo o bispo do Rio de Janeiro, D. Frei João da Cruz, iniciou após a sua renúncia ao bispado¹¹. Em agosto de 1746, o cabido da Sé acusou o antigo bispo de ter despendido a seu próprio arbítrio os 30 mil cruzados do espólio do seu antecessor, D. Frei António de Guadalupe (1725-1740), sem “utilizar em coisa alguma [n]a mesma Sé, nem se compadecer das suas indigências”, estando a igreja principal em um “miserável estado”. No processo, foram consultados o governador da capitania, o bispo resignante, D. Frei João da Cruz, e o então prelado do Rio de Janeiro, D. Frei António do Desterro (1745-1773), que havia tomado posse em dezembro de 1746. A partir destas informações e do requerimento do cabido, o Conselho Ultramarino examinou a questão em 1749. No ensejo, os conselheiros focaram o exame da matéria na necessidade de prover a catedral fluminense com novos ornamentos. O caso, todavia, não conheceu uma solução ou teve qualquer encaminhamento no governo de D. João V (1706-1750). Em 1752, no entanto, D. José I avalizou que a reivindicação não era “descabida” e autorizou o cabido da Sé a usar dos “meios ordinários” para demandar o antigo bispo. Enquanto D. Frei João da Cruz asseverava que a Sé e o cabido não eram herdeiros do espólio do seu antecessor, mas este pertencia à “Igreja, isto é, à diocese” e, portanto, deveria ser entregue ao sucessor a quem competia “distribuí-lo em tudo aquilo que é necessário, isto é o que eu fiz, e o cabido não ignora” (AHU, RJ-CA, cx. 66, docs. 15515-15519)¹².

O pleito recaía no modo como D. Frei João da Cruz havia aplicado os recursos financeiros da catedral, logo a questão relacionava-se à sua conduta no governo diocesano. Além disso, o litígio envolvia, ao contrário dos casos supramencionados, dois corpos da Igreja e, em teoria, restringir-se-ia à esfera eclesiástica. Todavia, o monarca igualmente ordenou prover a catedral do Rio de Janeiro dos paramentos necessários enquanto não houvesse sentença, transformando a Fazenda real como parte interessada no processo. Entrementes, D. Frei João da Cruz tornava-se, em 1750, bispo da diocese de Miranda (PAIVA 2006: 513), acrescentando às dissensões ainda mais incertezas.

¹¹ Irmão de D. Frei Luís de Santa Teresa, D. Frei João da Cruz também era um carmelita descalço e foi designado para o bispado do Rio de Janeiro em 1740. Renunciou anos depois, em 1745, após longas visitas pastorais à região de Minas Gerais e uma série de conflitos com oficiais régios e a população local (MENDES 2022: 286-311).

¹² Esta carta de D. Frei João da Cruz sinalizava que o espólio do seu antecessor havia sido destinado para outras demandas da diocese. Esta hipótese é referendada pelo seu sucessor. D. Frei António do Desterro vincava que “não me consta que meu antecessor despendesse os 30 mil cruzados do espólio, que ficou do defunto D. Frei António de Guadalupe, em cousas pertencentes à Sé; mas sim me consta que não só despendeu 30, mas mais de 60 mil cruzados em um Mosteiro de Religiosas de Nossa Senhora da Ajuda, obra tão útil, necessária, e de grande serviço de Deus nesta terra que me parece prevalece a todas, quantas há” (AHU, RJ Avulsos, cx. 42, doc. 4308).

A disputa gerava, destarte, dúvidas sobre quais os órgãos competentes para julgar a questão. O procurador da Fazenda defendia que o caso deveria ser tratado pelo Juízo dos Feitos da Fazenda (AHU, RJ-CA, cx. 66, docs. 15515-15519). Por outro lado, como definiu o secretário de estado Diogo de Mendonça Corte Real, em decorrência da qualidade, do objeto litigado e do facto de tanto o autor quanto o réu da causa serem eclesiásticos, a demanda deveria ser tratada em juízo próprio. A indefinição, no entanto, persistia, pois não poderia ser tratada em nenhum dos bispados litigantes, nem no juízo metropolitano ao qual a diocese de Miranda era sufragânea. A solução encontrada pelo centro político foi a de requerer ao papa a nomeação de juizes para deliberarem a causa com a maior brevidade e em sua inteireza em uma única instância ou, no máximo, juizes que pudessem transitar nos três juízos. O secretário solicitava ao emissário em Roma a expedição de uma comissão “com cláusulas tão exuberantes, eficazes, e fortes, que não possa haver dúvida na sua execução” para a causa ser sentenciada “com toda a brevidade sem haver embaraço que a retarde”. Por fim, Diogo de Mendonça Corte Real deprecava a designação de ministros dos tribunais da corte ou da Relação que fossem eclesiásticos e sugeria alguns nomes (BA, cód. 49-IX-4, n.º 188)¹³. O breve expedido em 8 de fevereiro de 1754 comissionava um ministro proveniente do Desembargo do Paço, frei Sebastião Pereira de Castro, e quatro deputados da Mesa de Consciência e Ordens, a saber, Filipe Maciel, Filipe de Abranches Castelo Branco, José Ferreira de Horta e Fernando José de Castro (AHU, RJ-CA, cx. 66, docs. 15515-15519)¹⁴. Os sujeitos nomeados eram bastante experimentados na área jurídica, tendo passagens por várias instituições de prestígio¹⁵.

¹³ Os nomes sugeridos foram frei Sebastião Pereira de Castro, do Desembargo do Paço; Filipe Maciel e Filipe de Abranches Castelo Branco, da Mesa de Consciência e Ordens; e José Ricalde Pereira de Castro, João de Oliveira Leite e Francisco Marques Giralde de Andrade, da Relação.

¹⁴ Os indicados pelo secretário de Estado provenientes da Relação de Lisboa aparecem no breve como substitutos eventuais em caso de morte, ausência ou impedimento dos titulares.

¹⁵ Para além do posto no Desembargo do Paço, frei Sebastião Pereira de Castro foi promotor e procurador-geral das ordens militares, deputado da Inquisição de Lisboa, desembargador extravagante e dos Agravos da Casa da Suplicação e conselheiro do rei. Os deputados da Mesa de Consciência e Ordens comissionados também tinham sólidas carreiras. Filipe Maciel foi lente de *Instituta* da Universidade de Coimbra, deputado da Inquisição de Lisboa, desembargador da Casa da Suplicação e inquisidor apostólico. Filipe Abranches Castelo Branco foi juiz de fora em Viseu, corregedor da Comarca do Moncorvo, provedor de órfãos e capelas, desembargador da Casa da Suplicação e deputado da Inquisição de Lisboa. José Ferreira de Horta foi desembargador da Relação de Goa, desembargador extravagante da Casa da Suplicação e da Relação do Porto. Fernando José de Castro era deputado da Inquisição e lente de Véspera da Faculdade de Leis da Universidade de Coimbra (ANTT, MCO, Habilitações para a Ordem de Cristo, letra F, mç. 24, n.º 10 e Letra F, mç. 28, n.º 3; TSO-CG, Habilitações, Sebastião mç. 9, doc. 163, Filipe, mç. 2, doc. 38, Filipe, mç. 4, doc. 63 e Fernando, mç. 4, doc. 64 e RGM, Mercês de Pedro II, l. 13: 105, Mercês de D. João V, l. 7: 82 e 181v, l. 11: 285v e 464, l. 19: 293-293v, l. 38: 300, Mercês de D. José I, l. 8: 444). Informações sobre estes lentes da Universidade de Coimbra em FONSECA 1995.

O cabido do Rio de Janeiro rogou, posteriormente, a inclusão de outros pontos na investigação, alegando que D. Frei João da Cruz também havia retirado da catedral vários ornamentos, peças de prata, livros e outros móveis. A depreciação foi acolhida pelo rei e, em agosto de 1754, o secretário solicitava a extensão dos poderes dos juízes delegados (BA, cód. 51-XIII-24, n.º 99).

Desconheço o desfecho ou a sentença proferida nesta causa. Além disso, D. Frei João da Cruz faleceria em 1756, o que pode ter paralisado o processo. Sem embargo, o ponto crucial na exposição deste episódio é a análise sobre o mecanismo utilizado pelo centro político para julgar as ações de um bispo no governo da sua diocese. A saída encontrada era excepcional visto que, apesar das disposições tridentinas regulamentarem a competência do pontífice para designar os comissionados aptos a julgar os bispos, os escolhidos, neste caso, eram ministros do rei. As informações sobre as carreiras dos comissionados, como o cargo de deputado da Inquisição¹⁶, apontam que a maioria era eclesiástico¹⁷. Contudo, aparentemente o que pesou na escolha destes sujeitos, para além do amplo conhecimento das leis e da experiência nos principais tribunais do reino, foi a vinculação ao Desembargo do Paço e à Mesa de Consciência e Ordens. Salienta-se igualmente que os sujeitos designados não eram bispos e, portanto, detinham um estatuto inferior ao do réu na estrutura da Igreja. O episódio também é elucidativo sobre as imbricadas relações entre a Igreja e o Estado português no período moderno (PAIVA 2007). Em uma disputa entre dois setores da Igreja, o caso foi arbitrado por uma comissão formada por ministros do rei.

A sorte de D. Frei João da Cruz esteve diretamente atrelada à política do reino. No reinado de D. João V, quando tinha o apadrinhamento de figuras importantes, o prelado não somente foi protegido das acusações impetradas pelos capitulares do cabido da sua antiga diocese, como angariou uma nova benesse, sendo nomeado bispo de uma diocese reinol. A mudança de governo e a quebra do valimento determinou a abertura do inquérito.

Considerações finais

Os três casos descritos e analisados não são necessariamente absolutos ou representativos do todo, mas ilustram os tipos de mecanismos utilizados para a

¹⁶ Os deputados da Inquisição precisavam ter ordens sacras, ser licenciados em Direito ou Teologia e idade mínima de 25 anos, ver MARCOCCI e PAIVA 2013: 250-253.

¹⁷ Ao que parece, o único que não era eclesiástico era José Ferreira de Horta. O processo de habilitação ao Santo Ofício, incompleta, requeria o cargo de familiar, posto almejado por leigos (ANTI, TSO-CG, Habilitações Incompletas, doc. 3199).

inquirição e julgamento dos bispos do ultramar. De igual modo, demonstram que, pese o estabelecido pelas normas, os procedimentos adotados pela Coroa portuguesa na resolução destas disputas dependeram sobretudo das diferentes conjunturas e, nalgumas situações, do estado das relações diplomáticas entre Portugal e a cúria romana.

Nos eventos em torno de D. José de Barros de Alarcão, nota-se que a Coroa portuguesa não teve a imprescindível influência para impor a punição e o desterro definitivo do prelado. Por outro lado, embora se tenha iniciado por uma devassa extrajudicial, o processo seguiu, posteriormente, o disposto pelo Concílio de Trento.

Entre os casos examinados, o de D. Frei Luís de Santa Teresa foi o que mais distou do normativo em vigor. Atente-se que mesmo no caso de D. Inácio de Santa Teresa, quando havia questões mais abrangentes e disputas políticas entre setores da sociedade e da Igreja portuguesa, o processo foi encaminhado ao Sumo Pontífice, a quem competia, de acordo com as disposições tridentinas, julgar um bispo. Os desfechos destes casos podem, mais uma vez, ser deslindados pelo contexto. A celeuma enfrentada pelo arcebispo de Goa, pautada numa questão teológica sobre se as proposições proferidas tinham cariz jansenista, foi desencadeada na Índia pelos conflitos internos acumulados pelo prelado com diversos setores, entre eles as ordens regulares, na implementação do seu projeto de reforma pautado nos princípios da corrente de espiritualidade denominada jacobea. O arcebispo foi ilibado pela Congregação romana, mas internamente perduraram as agruras entre parte do episcopado lusitano e a Inquisição, visto que sucederam tentativas posteriores de julgar e condenar este prelado, neste caso, já no meio das controvérsias da chamada querela do *sigilismo*¹⁸. Além disso, ressalta-se que o suposto delito cometido por D. Frei Inácio de Santa Teresa era o de heresia e, nesse ponto, os decretos tridentinos eram claros sobre quem poderia julgar um antístite.

Na segunda metade do século XVIII, consolidar-se-iam políticas que visavam restringir o poder e atuação da Igreja, a influência do pontífice em questões do reino e a imunidade e os privilégios dos eclesiásticos, sobretudo com a ascensão de Sebastião José de Carvalho e Melo como principal ministro de D. José I. No entanto, apesar de o processo de secularização do Estado ter atingido o seu ápice no período pombalino, a circulação de ideias de feição episcopalista e regalista, no mundo português, iniciou muito antes (SOUZA 2011). O enraizamento destas ideias em meados do século XVIII explicam as decisões de D. José I nos

¹⁸ A questão é muito mais complexa do que foi aqui sumarizado, ver os já citados textos de SOUZA 2004 e 2006; e PAIVA 2011. Sobre a querela ver SILVA 1964 e sobre as relações entre Portugal e a cúria romana nesse período, ver MILLER 1978.

episódios de D. Frei João da Cruz, no momento em que não protegeu a figura do bispo e autorizou a abertura do inquérito, e de D. Frei Luís de Santa Teresa, quando o afastou da diocese sem permitir que fizesse a sua defesa. Além disso, estes dois sujeitos identificavam-se com a jacobea e já não contavam na corte com os seus protetores, como frei Gaspar da Encarnação, responsável pelas nomeações no reinado joanino. A própria jacobea não gozava do mesmo prestígio e as acusações de práticas sigilistas apenas aumentava o seu descrédito.

Outros bispos foram afastados das suas mitras por motivos diversos¹⁹. No período pombalino, as políticas adotadas pelo Estado português acirraram as disputas com alguns sujeitos que não aceitavam de bom grado as reformas empreendidas (PAIVA 2001). Em 1763, o bispo do Grão-Pará, D. Frei João de São Queirós (1760-1764), foi afastado do governo da diocese e exilado em um convento no norte de Portugal, depois de várias quezílias com o clero secular e autoridades locais acerca do uso indevido de mão de obra indígena (MOURA 2009, SARANHOLI 2018 e ARAÚJO 2016). O bispo do Maranhão, D. Frei António de São José (1756-1778), teve a mesma sina. Em 1766, foi desterrado da diocese e enviado para o convento de Santo Agostinho, em Leiria, após copiosas contendas com autoridades civis sobre a jurisdição eclesiástica (SANTOS 2008: 381-401 e MUNIZ 2012: 49).

Em algumas situações, a Coroa buscava soluções mais conciliatórias, evitando a exasperação dos ânimos e maiores disputas políticas. Este artifício foi usado, por exemplo, com o bispo de Pernambuco, D. Manuel Álvares da Costa (1706-1721), indivíduo diretamente implicado nas alterações pernambucanas durante a chamada *Guerra dos Mascates* (MELLO 2003). O bispo olindense precisou assumir o governo civil e, nesta ocupação, acabou aderindo a um dos partidos. O centro político não aprovou a conduta do prelado, vendo a sua permanência em Pernambuco como motor de novas discórdias. Neste caso, a Coroa optou por transferir o bispo para a diocese de Angra e nomear outro prelado para seu lugar (MENDES 2022: 450-486).

Os mecanismos jurídicos, e certamente os políticos, utilizados pela Coroa portuguesa para inquirir e julgar os procedimentos dos bispos do Brasil analisados foram, portanto, bastante diversos. A norma existia, mas nem sempre era observada com rigor. Sopesavam outros aspetos que passavam tanto pela conjuntura e pelas múltiplas correlações de força no reino e nos espaços ultramarinos, quanto pelas relações com a Santa Sé.

¹⁹ Optou-se por mencionar apenas pleitos relacionados aos bispos do ultramar, especialmente da América portuguesa. Todavia, no reino, também houve situações de afastamento de bispos dos governos das dioceses. O caso mais singular é certamente o do bispo de Coimbra D. Miguel da Anunciação (1741-1779), ver RODRIGUES 1982.

Fontes e Bibliografia

Fontes Manuscritas

- Archivio Apostolico Vaticano, Archivio Nunziatura Lisbona, Cx. 8 (3).
Arquivo Histórico Ultramarino, Rio de Janeiro, Coleção Castro e Almeida, Cx. 9, docs. 1652-1653, 1666-1667. 1713-1721; Cx. 66, docs. 15515-15519.
Arquivo Histórico Ultramarino, Pernambuco Avulsos, Cx. 75, docs. 6072, 6299, 6510.
Arquivo Histórico Ultramarino, Rio de Janeiro Avulsos, Cx. 7, doc. 713, Cx. 42, doc. 4308.
Arquivo Histórico Ultramarino, *Livro de registo de consultas de Pernambuco do Conselho Ultramarino*, Cód. 267.
Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Manuscritos do Brasil, l. 34 e 35.
Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Mesa da Consciência e Ordens, Habilitações para a Ordem de Cristo, Letra F, Mç. 24, n.º 10; Letra F, Mç. 28, n.º 3.
Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Ministério dos Negócios Estrangeiros e da Justiça, l. 637.
Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Registo Geral de Mercês, Mercês de Pedro II, l. 13; Mercês de D. João V, l. 7, l. 11, l. 19, l. 38; Mercês de D. José I, l. 8.
Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Conselho Geral, Habilitações, Filipe, Mç. 2, doc. 38; Filipe, Mç. 4, doc. 63; Fernando, Mç. 4, doc. 64; Sebastião Mç. 9, doc. 163; Habilitações Incompletas, doc. 3199.
Biblioteca da Ajuda, Cód. 47-VIII-3; 47-VIII-4; 49-IX-4, n.ºs 178, 179, 180, 181, 182 e 188; 51-XIII-24, n.º 99.

Fontes Impressas

- O SACROSANTO, e ecumenico Concilio de Trento, em latim, e portuguez: dedica e consagra aos Excell., e Rev. Senhores Arcebispos, e Bispos da Igreja Lusitana* (1781). Lisboa: Na Officina Patriarcal de Francisco Luiz Ameno.

Bibliografia

- ALVES, Ana Maria Mendes Ruas (2012). *“O Reyno de Deos e a sua justiça”*. Dom Frei Inácio de Santa Teresa (1682-1751). Coimbra: Universidade de Coimbra (tese de doutoramento).

- ARAÚJO, Sarah dos Santos (2016). “Peculiaridades eclesiásticas no Grão-Pará: o momento da transição da diocese de frei João de São José Queirós para Giraldo José de Abranches”, in Aldair Rodrigues; Ângelo Faria de Assis; Pollyanna Gouveia Muniz e Ylan Mattos (orgs.), *Edificar e Transgredir: clero, religiosidade e Inquisição no espaço ibero-americano (séculos XVI-XIX)*. Jundiaí: Paco Editorial, 395-424.
- BERGIN, Joseph (1999). “The Counter-Reformation Church and its bishops”. *Past & Present*, 165, 30-73.
- BONORA, Elena (2007). *Giudicare i vescovi. La definizione dei poteri nella Chiesa posttridentina*. Roma: Editori Laterza.
- DELUMEAU, Jean (1989). *Nascimento e afirmação da Reforma*. São Paulo: Pioneira.
- FERNANDES, Maria de Lurdes Correia (2000). “Da reforma da Igreja à reforma dos cristãos: reformas, pastoral e espiritualidade”, in Carlos Moreira de Azevedo (dir.), *História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, vol. 2, 15-45.
- FRANÇA, Eduardo d’Oliveira (1997). *Portugal na Época da Restauração*. São Paulo: Ed. Hucitec.
- FONSECA, Fernando Taveira (1995). *A Universidade de Coimbra (1700-1771). Estudo Social e económico*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- GATTI, Ágatha (2021). *Domínios da Fé. Políticas missionárias e a defesa do Padroado régio português (Portugal e a Santa Sé, 1640-1715)*. São Paulo: Universidade de São Paulo (tese de doutoramento).
- MARCOCCI, Giuseppe e PAIVA, José Pedro (2013). *História da Inquisição portuguesa (1536-1821)*. Lisboa: Esfera dos livros.
- MELLO, Evaldo Cabral de (2003). *A fronda dos mazombos. Nobres contra mascates, Pernambuco (1666-1715)*. São Paulo: Editora 34.
- MENDES, Ediana Ferreira (2022). *Edificar a Igreja, consolidar o império. A Universidade de Coimbra e os bispos do Brasil (1676 - ca. 1773)*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra; Salvador: Edufba.
- MILLER, Samuel J. (1978). *Portugal and Rome. An aspect of the Catholic Enlightenment (1748-1830)*. Roma: Università Gregoriana Editrice.
- MOURA, Blenda Cunha (2009). *Intrigas Coloniais: a trajetória do Bispo João de São José Queirós (1711-1763)*. Manaus: Universidade Federal do Amazonas (dissertação de mestrado).
- MUNIZ, Pollyanna Gouveia (2012). “Cruz e Coroa: Igreja, Estado e conflito de jurisdições no Maranhão colonial”. *Revista Brasileira de História*, 32, 39-58.
- PAIVA, José Pedro (2000). “A Igreja e o poder”, in Carlos Moreira de Azevedo (dir.), *História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, vol. II, 135-185.
- PAIVA, José Pedro (2001). “Os novos preladados diocesanos nomeados no consulado pombalino”. *Penélope*, 25, 41-63.
- PAIVA, José Pedro (2006). *Os bispos de Portugal e do Império (1495-1777)*. Coimbra:

Imprensa da Universidade de Coimbra.

- PAIVA, José Pedro (2007). “El Estado en la Iglesia y la Iglesia en el Estado, Contaminaciones, dependências y disidencia entre la monarquía y la Iglesia del reino de Portugal (1495-1640)”. *Manuscripts*, 25, 45-57.
- PAIVA, José Pedro (2008). “Reforma religiosa, conflito, mudança política e cisão: o governo da diocese de Olinda (Pernambuco) por D. Fr. Luís de Santa Teresa (1738-1754)”. *Revista de História da Sociedade e da Cultura*, 8, 161-210.
- PAIVA, José Pedro (2011). *Baluartes da fé e da disciplina. O enlace entre a Inquisição e os bispos em Portugal (1536-1750)*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- PALOMO, Frederico (2006). *A Contra-Reforma em Portugal 1540-1700*. Lisboa: Livros Horizonte.
- RODRIGUES, Manuel Augusto (1982). “Pombal e D. Miguel da Anunciação, bispo de Coimbra”. *Revista de História das Ideias*, 4, 207-298.
- SANTOS, Fabian Vilaça (2008). *O governo das conquistas do norte: trajetórias administrativas no Estado do Grão-Pará e Maranhão (1751-1780)*. São Paulo: Universidade de São Paulo (tese de doutoramento).
- SARANHOLI, Hugo Fernando Costa (2018). *Homem de Deus ao Serviço da Coroa: As dimensões Espiritual e Temporal das visitas pastorais de D. Frei João de São José Queirós no bispado do Grão-Pará (1759-1763)*. Franca: Universidade Estadual Paulista (dissertação de mestrado).
- SCHAUB, Jean-Frédéric (2001). *Portugal na Monarquia Hispânica (1580-1640)*. Lisboa: Livros Horizonte.
- SILVA, António Pereira da (1964). *A questão do sigilismo em Portugal no século XVIII. História, religião e política nos reinados de D. João V e D. José I*. Braga: Tip. Editorial Presença.
- SOUZA, Evergton Sales (2004). *Jansénisme et réforme de l’Eglise dans l’empire portugais (1640-790)*. Paris: Centre Culturel Calouste Gulbenkian.
- SOUZA, Evergton Sales (2006). “D. Ignácio de Santa Thereza, arcebispo de Goa: um prelado às voltas com a Inquisição portuguesa”, in Ronaldo Vainfas; Bruno Feitler e Lana Lage. *Inquisição em Xequê: temas, controvérsias, estudos de caso*. Rio de Janeiro: Eduerj.
- SOUZA, Evergton Sales (2011). “Igreja e Estado no período pombalino”. *Lusitania Sacra*, 23, 207-230.
- SOUZA, Evergton Sales (2021). “La fin des missions des capucins bretons au Brésil: politique globale, padroado et défense de l’empire portugais”. *Brésil(s). Sciences humaines et sociales*, 20, 1-24.
- TORGAL, Luís Reis (1981). *Ideologia política e teoria do estado na Restauração*. Coimbra: Biblioteca Geral da Universidade, 2 vols.

Distância, conversão e episcopado. Raízes da especificidade dos comissários do Santo Ofício no Estado da Índia¹

Distance, Conversion, and Episcopacy. On the origins of the specificity of the commissioners of the Holy Office in the Estado da Índia

MIGUEL RODRIGUES LOURENÇO

Universidade NOVA de Lisboa, CHAM, FCSH | Universidade Católica Portuguesa, Centro de Estudos de História Religiosa

mjlour@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-0432-3240>

Texto recebido em / Text submitted on: 29/08/2022

Texto aprovado em / Text approved on: 24/10/2022



Resumo. No decurso das últimas duas décadas, a historiografia que se dedicou ao estudo das soluções de representação dos tribunais inquisitoriais nas suas diversas periferias conferiu atenção especial ao papel dos comissários do Santo Ofício no desempenho de tais funções. Particular análise mereceram os comissários nomeados para operar em contextos não peninsulares (em especial no Brasil e nos territórios do Estado da Índia), onde a historiografia destacou uma maior amplitude de faculdades e de competências em relação aos do Reino. Esta especificidade foi sobretudo notada em relação aos comissários pertencentes ao distrito da Inquisição de Goa, os quais chegaram a beneficiar de faculdades para absolver determinados delitos no foro da consciência e mesmo no foro externo. A nossa proposta pretende refletir sobre o que terá motivado um distanciamento tão significativo em relação ao perfil do comissário da Inquisição portuguesa: se, conforme o sugere alguma documentação, as dimensões do distrito goês; se, de acordo com outra, as qualidades da população *novamente convertida* sujeita à jurisdição do Santo Ofício. Finalmente, procuraremos determinar as consequências da atribuição de um espaço judicial próprio ao episcopado nas dioceses com missões mais dinâmicas para o mapa dos modelos de vigilância inquisitorial no Estado da Índia.

Palavras-chave. Comissários do Santo Ofício, Conversão, Distância, Inquisição de Goa.

Abstract. Over the last two decades, the historiography that focused on the solutions for representation of the inquisitorial tribunals in their diverse peripheries paid special attention to the role played by the commissioners of the Holy Office. The commissioners nominated to operate in non-peninsular settings (particularly Brazil and the *Estado da Índia*) were the object of particular analysis. In these cases, historiography highlighted a wide

¹ Artigo redigido no âmbito do projeto *Religião, administração e justiça eclesial no império português (1514-1750) – ReligionAJE*. (PTDC/HAR-HIS/28719/2017). Agradeço ao Professor José Pedro Paiva a disponibilidade para a leitura deste artigo e os seus pertinentes comentários ao mesmo. Estou, também, reconhecido aos dois avaliadores anónimos pelo seu contributo para a versão final deste estudo. Expresso, por fim, a minha gratidão ao meu colega Paolo Aranha pela abnegada discussão do artigo.

array of faculties and capacities when compared to their homologues in the kingdom of Portugal, specially the ones operating in the district of the Inquisition of Goa. Here, commissioners even benefited from faculties to absolve some offences *in foro conscientiae* and sometimes even judicially. This proposal undertakes to reflect what might have motivated such departure from the profile of the Portuguese commissioner; whether it was, according to some texts, the dimension of the Goa Inquisition's district; whether, according to other sources, the qualities of the newly-converted population that was subjected to the jurisdiction of this tribunal. Finally, we will seek to determine the consequences of the attribution of a specific judicial space to the episcopate in dioceses with more dynamic missions for the diversity of the models of inquisitorial vigilance in the *Estado da Índia*.

Keywords. Commissioners of the Holy Office, Conversion, Distance, Goa Inquisition.

Nas últimas duas décadas, o Santo Ofício português registou um incremento de estudos que tem demonstrado a extrema maleabilidade do tribunal a nível institucional (MARCOCCI; PAIVA 2013: 14-15). Apesar de uma atenção precoce e continuada de codificação por parte das autoridades inquisitoriais destinada a uniformizar os procedimentos das diferentes sedes de distrito, a alteração das prioridades, a mudança das sociedades e o próprio processo expansivo do Santo Ofício suscitaram desafios inesperados que a instituição procurou superar por via de ajustamentos e adaptações à margem das normativas. O comissário do Santo Ofício, agente nuclear no dispositivo de vigilância e ação inquisitoriais à escala dos distritos, é um exemplo paradigmático da oscilação entre a opção por modelos uniformes ou pelo pragmatismo das soluções excecionais.

O comissário do Santo Ofício é a figura institucional que mais captou a atenção dos estudos inquisitoriais desde os inícios deste século, superando a preferência anterior pelos familiares. Açores, Brasil, Cabo Verde, Estado da Índia, Madeira, São Tomé e Príncipe: mais do que os territórios do Reino, os domínios ultramarinos da Coroa portuguesa foram o palco predominante das análises centradas no comissário do Santo Ofício. No entanto, e ao contrário do sistema inquisitorial espanhol, a historiografia sobre a Inquisição portuguesa não privilegiou a preparação de monografias dedicadas a figuras institucionais como o fizeram Gonzalo Cerrillo Cruz (2000) para os familiares ou Consuelo Juanto Jiménez (2021) para os comissários. Ainda assim, os diferentes contributos acerca dos comissários da Inquisição portuguesa, quando considerados nas suas diferentes geografias, permitem constatar uma diversidade em torno da figura que se manifesta ao nível de aspetos como os da sua habilitação para servir o Santo Ofício, as competências de que usufruía e/ou o seu perfil eclesástico. Em especial, a historiografia identificou, nos comissários da Inquisição de Goa, características que os diferenciavam marcadamente dos seus homólogos do Reino e dos territórios do Atlântico. De entre estas, a mais destacada foi, sem dúvida, a atribuição de faculdades judicativas pela

Inquisição de Goa aos seus representantes em função de critérios como a distância da localidade onde atuava o comissário em relação à sede do distrito ou o perfil socioeconómico e jurídico dos indiciados (FEITLER 2008; LOURENÇO 2012: iv-xviii; LOURENÇO 2016).

Longe de se limitar a uma constatação historiográfica, o usufruto de prerogativas judiciais e de absolvição reservadas aos inquisidores por parte dos comissários do distrito da Inquisição de Goa foi uma questão notada e debatida pelo próprio Santo Ofício (LOURENÇO 2020: 170-173). A falta de consenso que a matéria gerou no interior da instituição evidencia a excecionalidade do modelo institucional praticado em Goa.

Neste artigo, pretendemos definir o quadro formal das competências alargadas atribuídas aos comissários do Santo Ofício da Inquisição de Goa e compreender as origens da sua singularidade no sistema inquisitorial português. Para esse efeito, centraremos a análise nos dois vetores que, conforme assinalámos, marcaram a diferença entre os comissários do Estado da Índia e os seus homólogos ativos noutras geografias: por um lado, a distância entre o centro institucional e as periferias do distrito, que no Estado da Índia se aprecia e qualifica através das monções que condicionam toda a comunicação inquisitorial; por outro lado, as qualidades socioeconómicas e jurídicas dos réus, designadamente, o grau de conhecimento dos preceitos do catolicismo expectáveis em função do momento do seu batismo. Correlativamente, apreciaremos o papel do episcopado na formação do quadro de competências alargadas dos comissários da Inquisição de Goa.

O pragmatismo inquisitorial face à distância

Em 1621, os tribunais inquisitoriais portugueses sediados no reino foram chamados a pronunciar-se sobre um conjunto de dúvidas formuladas ao inquisidor-geral por João Delgado Figueira, promotor do Santo Ofício de Goa. Entre os problemas colocados à consideração de D. Fernão Martins Mascarenhas, Figueira chamava a atenção para o facto de ser usual no tribunal de Goa passarem-se comissões aos prelados das dioceses e aos vigários da vara para “absoluer os delinquentes em materia de fee”, pelas quais “condenão os delinquentes as uezes em pena de degredo, ou pecuniaria, E os declarão por de leui, vehementi suspeitos, e as uezes por de apartados da fee” (LOURENÇO 2012: 24).

De acordo com a informação do promotor, a prática remontava a 1571, apenas dez anos volvidos sobre a fundação do tribunal. Das suas palavras intui-se que a generalização da medida acompanhou o processo de consolidação da Inquisição de Goa à escala do Estado da Índia, após os primeiros processos

contra capitães de embarcações por facilitar a fuga de presos destinados ao Santo Ofício, em 1565, e a definição de medidas para regular esse mesmo transporte, no ano seguinte (BNP, Cód. 203, fls. 235v, 557; BAIÃO 1945: 293-294). Conforme é possível constatar da leitura do *Reportorio* dos casos julgados pela Inquisição de Goa até 1623, elaborado pelo mesmo João Delgado Figueira, assim como de alguma correspondência enviada às esferas tutelares do Santo Ofício em Lisboa, a experiência de capacitação dos comissários com atribuições alargadas nem sempre teve resultados satisfatórios. Entre os casos arrolados no *Reportorio*, é possível localizar a instauração de processos a distintos eclesiásticos por utilização indevida das competências que lhe tinham sido confiadas (LOURENÇO 2016: 66-67). Não obstante, a opção de solicitar um parecer do inquisidor-geral parece ter sido menos motivada por uma insatisfação generalizada quanto às práticas de representação institucional no distrito da Inquisição de Goa em si mesmas, do que derivadas da necessidade de clarificar certas questões formais de direito e de procedimento relacionadas com o ato de delegação de faculdades e com a observância do voto colegial. Na sua consulta, Figueira não só notou uma provável inabilidade dos inquisidores para confiar competências tão alargadas aos seus comissários, mas também a sua falta de coerência face a outras práticas consagradas em regimento (caso do juízo de réus durante as visitas) ou o menosprezo por outras (como a participação do ordinário, isto é, do bispo, na decisão das sentenças).

Deste modo, e apesar de o tribunal continuar a reportar que o desempenho de alguns comissários continuava a causar embaraços à Mesa (BAIÃO 1930: 560), a preparação da consulta por parte de João Delgado Figueira não insinua uma intenção de pôr cobro à prática de comissões alargadas em Goa, como se depreende quando escreve que “conforme a distância dos lugares deste estado, e pobreza da gente delle são muito ute<i>s estas commissões” (LOURENÇO 2012: 24). Figueira visava, notoriamente, a regulamentação de um conjunto de procedimentos irregulares enraizados, mas sem que tal implicasse privar o tribunal das claras vantagens que o exercício da justiça inquisitorial em Goa retirava dessas práticas. Tais vantagens relacionavam-se diretamente com a capacidade de superação de dois obstáculos essenciais enunciados pelo promotor: a distância dos lugares e a pobreza dos réus.

Na Inquisição portuguesa, o Santo Ofício de Goa partilhava, com Lisboa, as características de “gigantismo” identificadas por Bartolomé Escandell Bonet para os distritos americanos da Inquisição espanhola (ESCANDELL BONET 1993). Não obstante, em Goa, os seus inquisidores sentiram o problema da articulação do seu distrito de uma forma estrutural, como seguramente nunca se colocou aos seus homólogos do Tejo. Obrigado a ritmar as suas comuni-

cações de acordo com o regime de monções do Oceano Índico e dos mares do Pacífico Ocidental, o tribunal enfrentou constrangimentos decorrentes da descontinuidade territorial entre a sede do distrito e as suas muitas periferias – desafios que não se limitavam aos tempos entre a partida e a chegada das embarcações. Ao enfatizar a “pobreza da gente”, Figueira alertava para uma realidade sociológica particular do distrito da Inquisição de Goa, designadamente, o facto de os sectores mais numerosos sob a jurisdição do tribunal serem as populações locais convertidas ao catolicismo ou os seus descendentes, ditos “cristãos da terra”. Por esse motivo, o perfil de réus predominantemente processado pelo tribunal era oriundo de meios rurais ou piscatórios, empobrecidos ou sobretaxados, com economias desigualmente monetarizadas, onde os réus de menor condição social teriam dificuldades para assegurar a conversão dos recursos disponíveis em moeda corrente e em montante suficiente para suportar os gastos com fretes e alimentação, seja durante o transporte para Goa, seja durante a prisão e duração do julgamento. A tais gastos, que de outra forma teriam de ser assegurados pelo tribunal, colocava-se o problema, já sentido em anos anteriores, do potencial multiplicador de juízos similares. Em 1603, os inquisidores reportavam estar a “ilha de Goa toda emficionada, e chea de idolatria, e se a mesa ouuer de correr ordinariamente com esta gente da terra (...) bem ha que fazer estes dous annos que uem” (BAIÃO 1930: 327). A iniciativa formalizada por Figueira direccionava-se, deste modo, a dar resposta a dificuldades com implicações estruturais no funcionamento do tribunal, podendo paralisar a justiça inquisitorial ou, ainda, limitar a operacionalidade dos procedimentos ao ponto de colocar em causa o crédito da instituição.

No Reino, a matéria não gerou consenso entre os inquisidores e deputados dos três tribunais de Lisboa, Évora e Coimbra chamados a pronunciar-se. Divididos quanto à qualidade da jurisdição dos inquisidores – se delegada ou subdelegada – e da licitude de subdelegarem as suas faculdades, os diferentes pareceres manifestaram, contudo, alguns pontos de convergência fundados na magnitude do distrito goês. Com efeito, a circunstância de “ser o distrito tam amplo e diffuso” tornava, na ótica da Inquisição de Lisboa, admissível que os comissários “nas partes mui remotas” pudessem apreciar os casos que, expectavelmente, não resultassem em pena mais grave que uma abjuração *de levi* (Arquivo Nacional da Torre do Tombo [doravante] ANTI, Tribunal do Santo Ofício [doravante TSO], Conselho Geral do Santo Ofício [doravante CGSO], liv. 214, fl. 61v); em Évora, atendeu-se ao facto de o Estado da Índia ter “lugares tão distantes da cidade de Goa” e à “rezão de pobreza, ou distancia do lugar, ou por temor, ou outras iustas cauzas” para sustentar que os comissários “nas partes remotas” deveriam poder sentenciar todas as causas exceto as que implicassem relaxação

(ANTI, TSO, CGSO, liv. 214, fls. 71-71v); já o Santo Ofício de Coimbra admitiu que “considerada a muita distância, que das mais partes d’ella ha, a Cidade de Goa”, poder-se-ia autorizar a concessão de comissões alargadas, excluindo, porém “sentenças contra impenitentes, e Relapsos” (ANTI, TSO, CGSO, liv. 214, fl. 105). Predominantemente, os ministros dos tribunais do Reino favoreceram, como se pode apreciar, um pragmatismo operacional que não compromettesse a aplicação da justiça inquisitorial no Estado da Índia.

Em consonância com estes pareceres, a resposta de D. Fernão Martins Mascarenhas em 1621 dirigiu-se àquela que era, notoriamente, a questão de fundo levantada por João Delgado Figueira: o quadro normativo e operacional em que as comissões alargadas deveriam ser exercidas. Assim, colhendo a recomendação da Inquisição de Lisboa, autorizou a concessão de comissões “nas partes muito Remottas” para julgar delitos cuja sentença tivesse, como limite, uma abjuração *de levi*, dispondo, ainda, que os comissários agissem com um grupo de assessores e com o ordinário ou o seu representante, o que significava, na prática, replicar uma mesa de despacho nas periferias².

Como podemos apreciar, a distância surge como uma questão central na discussão enquanto fundamento de um pragmatismo operacional na primeira metade de Seiscentos. Não seria assim após a mudança de inquisidor-geral. A partir de 1632, por determinação do novo inquisidor-geral, D. Francisco de Castro, os comissários do Santo Ofício de Goa passaram a estar limitados a executar as diligências ordenadas pelos inquisidores “inda que esteião em partes remottas” (LOURENÇO 2012: 26). A medida inscreveu-se na política decidida do novo inquisidor-geral de uniformizar os estilos da Inquisição portuguesa, cuja expressão principal foi, sem dúvida, o monumental Regimento de 1640 (LÓPEZ-SALAZAR CODES 2013; FARIA 2016; PAIVA 2017a). No que concerne à Inquisição de Goa, a medida implicava um claro distanciamento em relação à preferência pela agilização de procedimentos que imperara na década anterior. Mais tarde, em 1672 e 1687, dois inquisidores-gerais viriam a reforçar, sucessivamente, este quadro estritamente limitado das competências dos representantes do tribunal (FEITLER 2008: 143; LOURENÇO 2016: 282-284). É certo que D. Veríssimo de Lencastre (i.-g. 1676-1692) autorizara a prisão sem ordem da Mesa em caso de temor de fuga, mas esta prática já se verificava no Atlântico desde os inícios do século, mantendo-se no seguinte, pelo que não constituía uma singularidade operativa dos comissários da Inquisição de Goa (ANTI, TSO, IL, proc. n.º

² Em 1621, o inquisidor-geral determinava que o comissário “poderá despachar chamando por adjuntos, atte tres, ou quatro Relegiozos da Companhia, ou de outras Relegiões, pessoas doctas, e que tenham as partes necessarias, chamando taõbem o ordinario, ou os Inquisidores darão ordem para que os ordinarios commettão suas uezes aos commissarios, ou a cada hum dos assistentes” (LOURENÇO 2012: 25).

12396, fls. 25-25v; FEITLER 2007: 263). No entanto, Lencastre recomendava aos inquisidores que instruísem os seus comissários no sentido de evitarem prisões preventivas tanto quanto possível, procurando formas de manter o suspeito detido sem que este se apercebesse que se encontrava sob averiguação pelo Santo Ofício (Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro [doravante BNRJ], Inquisição de Goa [doravante IG], 25, 1, 005, n.º 037, fl. 76v). É na resposta a esta determinação que identificamos uma alusão tardia ao modo como as distâncias continuavam a condicionar a prática do tribunal. Em 1688, ao mesmo tempo que os inquisidores asseguravam ao inquisidor-geral que os comissários do seu distrito não procediam a prisão sem ordem da Mesa, advertiam, no entanto, ser

uso nesta Inquisição remeterem os Commissarios logo presos a ella no tempo das monções sem esperarem ordem nossa aquellas pessoas que entendem tem culpa pertencente e bastantemente prouada, porque se esperarem por resolução da Mensa estarão as ditas pessoas presas muito tempo que como são remetidas por mar nas monções e para o Norte ha só duas no anno e para as outras partes cada anno só hũa se esperarem por resolução, será muito grande detrimento para os presos (ANTT, TSO, CGSO, mç. 34, doc. 1).

Como se pode apreciar, a contração do Estado da Índia com a perda de várias fortalezas ao longo do século XVII não alterara a perceção dos inquisidores quanto aos inconvenientes das distâncias e a carta de 1688 revela que não era incomum a detenção pelos comissários por sua própria iniciativa, seguido do envio imediato da pessoa à Mesa. No entanto, D. Francisco de Castro havia imposto um caminho de uniformização à Inquisição de Goa que visara aproximar o seu perfil institucional do das suas congéneres do Reino, terminando apenas por tolerar a eleição de comissários por parte da Mesa, presumivelmente diante da falta de candidatos adequados³. A margem para um excecionalismo dos procedimentos no distrito do Santo Ofício de Goa diminuíra e é evidente que o argumento da distância como justificação para um maior pragmatismo na operacionalização das atividades do tribunal perdera peso aos olhos das

³ Ao que tudo indica, esta solução ter-se-á verificado, também, no Atlântico, em especial no que respeita aos religiosos da Companhia de Jesus. Os reitores dos colégios jesuíticos serviram, regularmente, de comissários do Santo Ofício na Madeira, nos Açores e em localidades no Brasil, sem que tenhamos podido localizar as suas habilitações. Acreditamos que, à semelhança do Estado da Índia, também nos territórios extra-europeus pertencentes ao distrito da Inquisição de Lisboa tenha vigorado uma lógica de recomendação por parte dos provinciais da Companhia ou de outras figuras da confiança dos inquisidores e do inquisidor-geral para servir como comissários. Bruno Feitler constatou esta particularidade dos comissários pertencentes à Companhia de Jesus, assinalando Olinda, São Luís, Belém e São Paulo como localidades onde os reitores dos colégios jesuíticos ocuparam esse cargo (FEITLER 2007: 128).

autoridades inquisitoriais de Lisboa. Como veremos, também o problema da pobreza das populações, evocado por João Delgado Figueira, viria a inscrever-se em outra ordem de desafios que, na segunda metade do século XVII, se fizeram sentir de forma incontornável à Inquisição de Goa.

O pragmatismo inquisitorial face à conversão e o papel do episcopado

A decisão de D. Fernão Martins Mascarenhas de autorizar a concessão de faculdades para processar em final aos comissários da Inquisição de Goa poderá surpreender, sobretudo, se considerarmos as decisões recentes tomadas nesta matéria. Com efeito, durante a presidência do seu antecessor, D. Pedro de Castilho (i.-g. 1604-1615), o tema das competências alargadas dos comissários fora motivo de debate na correspondência entre Lisboa e Goa, tendo o inquisidor-geral criticado os inquisidores por lhes cometerem “todos os poderes de Inquisidores e que elles tem Tribunais formados do Sancto Officio” (LOURENÇO 2012: 23). O seu desprazer é particularmente significativo, porquanto se expressa num momento em que, no Reino, Castilho procurava formar uma rede efetiva de comissários do Santo Officio (LOURENÇO 2016: 38-40 e 53-55)⁴.

Interessa-nos, neste ponto, destacar que, na resposta do tribunal, e ao contrário do que o explicitado nas páginas anteriores nos poderiam levar a crer, os inquisidores não só denunciaram a inexatidão das notícias veiculadas a D. Pedro de Castilho, como se apressaram a esclarecer, em carta de 1607, que a natureza das competências alargadas que se praticavam no seu distrito não era generalizada, mas limitada a um perfil muito concreto de indivíduos:

as [comissões] que ordinariamente damos, não são pera mais que pera se perguntarem testemunhas, e tomarem denunciaçãoes contra os mestiços, e portugueses, e sem outra cousa se nos remettem, e assi se fas; e so pera os negros catiuos que são muitos, e forros mesquinhos pouco instructos na fee e conuertidos a ella nouamente costumarão sempre os Inquisidores dar poder a algũs rectores da companhia, e a outros religiosos letrados para que nas fortalezas onde residem os pudesem absoluer e penitenciar *in utroque foro* (BAIÃO 1930: 349-350).

O critério que, em 1607, justificava a excecionalidade de procedimentos era o da presunção de insuficiente instrução nos preceitos do catolicismo (*cativos, forros e novamente convertidos*), a que se juntava a condição de pobreza e de miserabilidade

⁴ Sobre o impulso em vista à criação de uma rede de comissários do Santo Officio no Reino, leia-se MAGALHÃES (1987: 206), BETHENCOURT (1994: 50) e LÓPEZ-SALAZAR CODES (2010: 188-189).

que lhes poderia assistir (*mesquinhos*)⁵. Vale a pena assinalar que as características enunciadas na carta remetem para uma tópica que está presente na tratadística moral produzida ao longo dos séculos XVI a XVIII em contexto espanhol, onde a realidade da missão americana assumiu especial destaque. Nesta literatura, surge vincada a condição miserabilista do “índio” e, por conseguinte, o dever de piedade e de proteção de que este deveria gozar, sendo merecedor, quando prevaricasse, de uma pena menos rigorosa do que as estipuladas em direito (LARA CISNEROS 2014: 82-91)⁶. No entanto, como já salientou Maria Leônia Chaves de Resende, o paternalismo imposto à categoria “índio” nos juízos em matéria de fé não teve uma aplicabilidade linear nem mecânica na Inquisição de Lisboa no que concerne às populações ameríndias do Brasil (RESENDE 2019: 109). O mesmo verificaremos no contexto judicial da Inquisição de Goa.

Talvez em virtude dos motivos que estavam na base da sua implementação, a prática referida em 1607 deveria pressupor uma formalidade distinta das que se verificavam no caso dos comissários com competências alargadas, pois o *Reportorio* de João Delgado Figueira não sugere um único caso arrolado entre os processos judiciais que se enquadre nesta descrição. Fosse como fosse, os termos são inequívocos e os reitores dos colégios jesuíticos e certos membros de outras ordens religiosas eram capacitados para absolver e penitenciar, tanto no foro interno, como no foro externo⁷.

Nem a correspondência, nem os escassos processos existentes anteriores a esta data permitem determinar em que momento se começou a recorrer a um tal dispositivo. Sabemos que o juízo dos réus naturais dos territórios sob a jurisdição do tribunal, não descendentes de portugueses, foi uma questão que preocupou as autoridades inquisitoriais em Goa e em Lisboa ainda durante o tempo do cardeal D. Henrique (MARCOCCI 2011: 87; MARCOCCI; PAIVA 2013: 115). No entanto, foi apenas na presidência do cardeal-arquiduque Alberto (1586-1595) que a questão ganhou um impulso decisivo em vista a um ajustamento dos proce-

⁵ No tempo de Raphael Bluteau (1638-1734), o sentido predominante dos termos derivados deste étimo denota a ideia de avareza. Mas, s.v. Mesquinamente, podemos ler o sentido mais próximo deste documento, que é o de “miséria”, “muita limitação”. S.v. Mesquinho, Bluteau faz do termo sinónimo de “desgraçado” ou “desafortunado”, “infeliz”, “miserável”, acentuando a sua situação de dependência.

⁶ No século XVII, o influente bispo de Quito, Alonso de la Peña Montenegro, sintetiza deste modo a condição do índio e as características que desagravavam a sua culpa em juízo: “sus culpas [refere-se aos índios] no tienen tanto de malicia, como en otros, mas antes se disminuye por muchas cosas, como son, la simplicidad, ignorancia, embriaguez, pobreza, y ser tan nuevos en la Fé, que aun no han olvidado la Gentilidad” (PEÑA MONTENEGRO 1678: 218).

⁷ Conforme salientou Antonio Mostaza, a divisão entre foro interno e foro externo expressava os dois âmbitos da potestade da Igreja: sobre os pecados ocultos e sobre os públicos, o que implicava duas formas distintas de manifestar a sua ação reguladora (MOSTAZA 1967: 256-259). Porquanto a absolvição da excomunhão das culpas de heresia oculta se encontrava reservada aos bispos, inquisidores ou ao papa, os párocos e confessores estavam inabilitados para a levantar. O foro interno “da consciência” designava, deste modo, este espaço secreto derivado da confissão e externo à mesma, onde se conduzia o fiel à abjuração dos seus erros reservados e ocultos (BRAMBILLA 2011: 108).

dimentos judiciais. Nos anos de 1594 e 1595, o Conselho Geral do Santo Ofício apreciou um conjunto de petições endereçadas pela Companhia de Jesus, onde se alertava para a necessidade de um tratamento mais benigno em relação aos “christãos nouamente conuertidos daquelle stado da Jndia”, atendendo a terem “pouca instrucam” e serem “gente fraca que com fácil occasiam tornam a reinçidir” (ANTT, TSO, CGSO, liv. 130, doc. 25). O Conselho Geral recomendou, no seguimento da petição, que se solicitasse uma graça papal para que a pena de relaxamento não fosse aplicada aos relapsos, solução que, em todo o caso, o inquisidor-geral já havia solicitado na década anterior (BALÃO 1945: 266-269; MARCOCCI 2011: 87, nota 76; FEITLER 2016: 103). Em 1599, esta recomendação veio a resultar na obtenção do breve *Sedes Apostolica*, o qual deveria vigorar durante cinco anos, acabando os inquisidores-gerais por solicitar a sua renovação a cada quinquénio (MARCOCCI; PAIVA 2013: 115). Na conformidade do breve, ficavam isentos de relaxação até o terceiro lapso os “incolæ, & habitatores, de gentilitatis, & infidelitatis errorum tenebris (...) nouiter conuersi”, expressão esta – *noviter conuersi*/novamente convertidos – que explicitava o que, no mesmo diploma, Clemente VIII designara como “neófito” (*Collectorio* 1634, fl. 88). Situa-se nesta conformidade o entendimento do tribunal logo em 1610, em exposição ao inquisidor-geral, quando interpretaram que o breve “se não devia praticar senão nos neophitos (...) e não nos veteranos filhos de paes christãos, e bautizados de oito dias, e que tiverem a criação nos Collegios, Relligiões e outras partes em que bastantemente fossem ensinados” (BALÃO 1930: 424). Por conseguinte, a medida não deveria abranger todos os naturais “da terra”, mas unicamente aqueles que não haviam nascido no seio do catolicismo, designados de “novamente convertidos” ou de “baptizados adultos”, como consta no *Reportorio*. Precisamente, a esta última categoria se referia a explicação dos inquisidores de Goa em 1607, na sua justificação a D. Pedro de Castilho.

No entanto, a mesma carta refere que este quadro institucional não era recente (*custumarão sempre os Inquisidores dar poder*), insinuando uma vigência mais longa que os meros 8 anos desde a promulgação do breve. Se aceitarmos as palavras dos inquisidores, um primeiro antecedente da concessão de faculdades de absolvição nos dois foros poderia localizar-se nos momentos finais da presidência do Santo Ofício por D. Henrique. Em 1579, implementou uma estratégia destinada a assegurar um enquadramento inquisitorial menos rigoroso para as populações recentemente convertidas de duas das missões mais dinâmicas do padroado português: o Brasil e o Japão. Nestes dois territórios, simultaneamente localizados nos confins mais longínquos dos respetivos distritos inquisitoriais e desvinculados do sistema inquisitorial de representação devido à inexistência de uma rede de comissários do Santo Ofício, D. Henrique

constituiu duas figuras de dignidade episcopal – D. António Barreiros, bispo da Baía, e D. Leonardo de Sá, bispo da China, com sede em Macau – como inquisidores apostólicos. Os prelados deveriam proceder nas causas dos “novamente convertidos somente”, remetendo os demais processos às inquirições dos seus distritos (PEREIRA 1987: 56; ANTT, TSO, CGSO, liv. 442, fl. 124). Apesar de apenas se conservar a comissão endereçada a D. António Barreiros, a coincidência da data e a circunstância de se tratar de duas missões em franco crescimento onde os padres da Companhia de Jesus – mencionados na comissão a Barreiros como elementos que deveriam participar no juízo – detinham um protagonismo incontestável, torna admissível que o conteúdo das duas comissões fosse idêntico (LOURENÇO 2014). A ser este o caso, ambos os prelados seriam detentores de uma jurisdição subdelegada circunscrita aos “novamente convertidos”, em cujos juízos o bispo e os jesuítas deveriam fazer uso “da prudência crista, moderação e respeito que se deve ter com gente novamente convertida para que se não intimidem os outros vendo que se usa de todo o rigor do direito com os já convertidos” (PEREIRA 1987: 56).

A recomendação de D. Henrique quanto aos cuidados a ter no procedimento contra os novamente convertidos faz eco de reservas expressas por alguns jesuítas pouco antes do estabelecimento da Inquisição em Goa, como os padres Belchior Carneiro e Baltasar Dias (CUNHA 1995: 130-131; FEITLER 2016: 97; PAIVA 2017b: 575-576). O receio de que o exemplo do pleno rigor do direito levasse as populações locais a rezear a conversão não foi indiferente ao inquisidor-geral que, nas instruções para o estabelecimento da Inquisição em Goa, isentou do confisco de bens por cinco anos os “que nouamente forem convertidos a ffee da secta de mafamede ou gentios”, prevendo, no futuro, enviar uma provisão para não serem considerados relapsos ao arbítrio dos inquisidores em caso de reincidência (CUNHA 1995: 299-300). Contudo, a implementação da estratégia para o Brasil e para o Japão apenas teve lugar em 1579, dois anos depois de o inquisidor-geral receber uma carta do inquisidor Bartolomeu da Fonseca advertindo sobre a necessidade de os assuntos da “cristandade” exigirem disposições mais claras da sua parte (BALÃO 1930: 33-34). Esta circunstância sugere que a questão inquietou D. Henrique mesmo em meio às tensões levantadas pela crise dinástica, ao ponto de este ter definido um quadro jurisdicional específico para os “novamente convertidos” antes ainda de abandonar o cargo.

Cabe destacar que, ao contrário das práticas que os inquisidores de Goa descreveram em 1607, não existe, nas comissões passadas por D. Henrique, uma concessão de competências alargadas aos prelados. D. António Barreiros e D. Leonardo de Sá foram constituídos como inquisidores apostólicos à semelhança dos demais inquisidores dos distritos de Lisboa e Goa. Simplesmente,

a sua jurisdição encontrava-se circunscrita a uma tipologia concreta de réus, pelo que, para efeitos práticos, ficavam equiparados a comissários do Santo Ofício nos restantes casos. Mas era na qualidade de inquisidores, e não de comissários, que exerciam os seus poderes⁸.

Contudo, e ainda que o quadro jurisdicional pareça linear, foi com dificuldade que a liderança do Santo Ofício português na década de 1590 conciliou a excecionalidade da estratégia concebida por D. Henrique para os territórios de missão com o quadro normativo vigente que regulava o exercício de competências de absolvição em causas de heresia por inquisidores e episcopado. Num momento em que o Santo Ofício recebia informações dos jesuítas das missões da Índia sobre irregularidades na absolvição dos pecados de idolatria por parte de confessores e bispos “sem comissão dos Inquisidores”, o desempenho do episcopado nesta matéria suscitou, de imediato, a preocupação do inquisidor-geral e do Conselho Geral (FEITLER 2008: 135-136; PAIVA 2011: 120; FARIA 2013: 132-133). Em 1594, o inquisidor-geral advertiu os inquisidores que a situação, a ser verídica, era profundamente irregular, pois não estava permitido aos prelados absolver casos de heresia e apostasia “sem primeiro serem absolutos [os réus] da excomunhão Em que por ella Encorreram cuja absoluicam he Reseruada ao santo officio” (ANTI, TSO, CGSO, liv. 100, fl. 59v). Foi no seguimento desta correspondência, já com D. António de Matos de Noronha em substituição do cardeal-arquiduque e na posse da resposta dos inquisidores, que, em 1596, lemos uma surpreendente instrução para Goa:

Aos bispos de M[a]laca e chjna screuam como o Inquisidor geral deste Rejno tem informacam que elles absoluem os christãos da terra: E aos portuguezes dos delictos de heresia E apostasia no foro interno E exterior nam o podendo fazer senam o bispo da china aos Christãos da terra somente [no] foro da Consciencia *segundo vossas merces dizem em suas cartas* (BNRJ, IG, 25, 1, 001, n.º 186, fl. 417, *itálico nosso*).

Simplemente, a carta à qual o inquisidor-geral em exercício respondia não esclarecia que a comissão do bispo da China se encontrava circunscrita ao foro da consciência, tendo os inquisidores de Goa assinalado apenas o facto de D. Leonardo de Sá absolver os *portugueses* em ambos os foros (BAIÃO 1930: 216). Contudo, ao receberem a informação sobre o proceder dos prelados do Estado da Índia em matérias de heresia, tudo indica que os inquisidores-gerais e os

⁸ Não consta que o bispo da Baía tenha, em momento algum, feito uso de tais faculdades (FEITLER 2017; 2019: 119-122), não obstante o seu evidente apoio a um projeto de estabelecimento de um tribunal inquisitorial no Brasil e das expectativas de protagonismo na direção do mesmo (PEREIRA 2019: 76).

deputados do Conselho Geral tenham feito uma interpretação das faculdades do bispo da China em conformidade com o quadro normativo vigente após o Concílio de Trento e, em particular, após a publicação da *Bula da Ceia* de 1568 por Pio V (PAIVA 2011: 120). Embora o Concílio de Trento tivesse estipulado que os bispos poderiam absolver casos de heresia oculta no foro da consciência, a decisão conciliar foi derogada logo em 1568, pelo que a absolvição de casos de heresia neste foro passou a estar reservada ao papa e, por conseguinte, ao Santo Ofício por via de delegação (BRAMBILLA 2000: 546-555; 2006: 73-74; PAIVA 2011: 117-122). Em Portugal, conforme salientou José Pedro Paiva, esta realidade normativa demorou o seu tempo a instalar-se, constituindo uma “zona de fronteiras fluidas”, em que os bispos não renunciaram de imediato à faculdade de absolver a heresia oculta no foro da consciência (PAIVA 2011: 118). Mas, se o bispo de Malaca se enquadra claramente neste cenário, já o caso de D. Leonardo de Sá torna a interpretação de D. António de Matos de Noronha problemática.

A menção ao foro da consciência como limite das competências do bispo da China mostra que as suas faculdades de absolvição não foram consideradas a partir de um quadro de subdelegação de poderes, como sucedia nas nomeações de cada novo inquisidor, mas sim no contexto da sua jurisdição ordinária conforme o paradigma de 1568. É por esse motivo que Matos de Noronha não reconhece outras faculdades a D. Leonardo de Sá que aquelas que “vossas merces dizem em suas cartas”. Não é de crer que a natureza da comissão do prelado fosse alheia ao Conselho Geral ou ao cardeal-arquiduque, pois, em 1589, Alberto de Áustria aludira especificamente à sua condição de inquisidor (BNRJ, IG, 25, 1, 003, n.º 062, fl. 121v). Ao invés, podemos admitir que, distantes da estratégia gizada por D. Henrique, as autoridades inquisitoriais portuguesas encarassem com menor simpatia a criação de “bolhas jurisdicionais” dentro dos distritos onde os bispos exercessem faculdades inquisitoriais em paralelo com os inquisidores. Em Lisboa, o entendimento sobre uma matéria que, recorde-se, versava sobre o exercício de faculdades de absolvição reservadas ao Santo Ofício, deverá ter sido o de preservar o contexto jurídico favorável ao monopólio do tribunal sobre o foro exterior, em que a aplicação extraordinária da justiça inquisitorial – portanto, fora do edifício-sede – ficasse circunscrita ao foro interno, e apenas por via delegada. De facto, é notório que, nos raros casos em que um tribunal capacitou uma figura eclesíastica para absolver de heresia, como o fez em 1611 a Inquisição de Lisboa ao padre Gaspar Cardoso, reitor do colégio da Companhia de Jesus no Funchal, as suas faculdades tenham sido limitadas à absolvição no foro interior (ANTT, TSO, CGSO, liv. 368, fl. 39)⁹.

⁹ Bruno Feitler identificou uma única situação similar numa provisão endereçada ao reitor do colégio jesuítico de S. Luís do Maranhão, ao qual se autorizava a absolvição de “crime occulto, e em que não haja complice”, em

A questão não voltaria a ter eco na correspondência, em larga medida, devido ao falecimento de D. Leonardo de Sá em 1597 e ao fim da jurisdição singular que lhe havia sido concedida. De facto, a tomarmos à letra o quadro normativo descrito na carta de 1607, dir-se-ia que a estratégia de D. Henrique não teve seguimento – ao menos no que respeita ao protagonismo do episcopado. Contudo, o caso do bispo da China constitui um claro exemplo do exercício de faculdades de absolvição e de juízo de “novamente convertidos” no distrito da Inquisição de Goa. Se, como se intui da carta dos inquisidores em 1607, a prática de absolvições nos dois foros antecedeu o breve *Sedes Apostolica*, teríamos em D. Leonardo de Sá o precedente mais direto das comissões endereçadas pelo tribunal aos reitores jesuíticos e a membros das demais ordens religiosas. Ao mesmo tempo, no entanto, outras comissões passadas durante a primeira metade do século XVII revelam um cenário de maior diversidade.

Se atentarmos no Quadro I, que compara cinco comissões dirigidas a personalidades eclesiásticas em Macau, Solor (atual Indonésia) e no Japão, o que verificamos é que as faculdades de absolvição variaram, sem que o local, o destinatário ou a condição jurídica dos réus tenham constituído critérios uniformes para a fixação do texto normativo. Sendo certo que a carta de 1607 nada refere a respeito dos territórios onde as faculdades de absolvição nos dois foros deveriam ser observadas, as comissões conhecidas que autorizam esta prática parecem limitadas ao único espaço onde as instituições da monarquia registavam uma presença estável, o de Macau, apesar das tensões periódicas que a cidade atravessava no seu relacionamento com as autoridades chinesas. Aqui, a dignidade episcopal do destinatário não foi, claramente, o critério atendido, pois apenas um dos dois religiosos capacitados com estas faculdades a auferiu. Dir-se-ia que as faculdades conferidas pela Inquisição de Goa se situam em continuidade com o reportado na carta de 1607 e que, aliás, já se verificava na cidade antes de 1611¹⁰. É certo que ao bispo do Japão se autorizou absolver e penitenciar os apresentados em 1619, mas há um critério de gravidade que, em conjunto com a iniciativa do réu, limita a aplicação da justiça, que é o da abjuração em forma, ou seja, em que o réu confessasse plenamente os seus erros e, por conseguinte, tivesse de ser declarado formalmente herege ou apóstata pela autoridade eclesiástica.

caso de apresentação. O autor relacionou esta faculdade com o privilégio, já obtido por Ignacio de Loyola em tempos de Paulo III, de absolver casos de heresia no foro da consciência (FEITLER 2007: 129, 258).

¹⁰ Em 1606, o padre Sabatino de Ursis informou o superior-geral da Companhia de Jesus que o governador do bispado da China tinha jurisdição dos inquisidores sobre “quelli, che sono noui Christiani dell’ istessa terra”, mas não sobre os portugueses, o que faz pensar numa manutenção do quadro normativo inquisitorial na cidade após a morte de D. Leonardo de Sá (Archivum Romanum Societatis Iesu [doravante ARSI], *JapSin* 14-II, fl. 234v; LOURENÇO 2016: 174-175).

Quadro 1 – Comissões inquisitoriais dirigidas a figuras eclesiásticas do Estado da Índia (1611-1629)

| Comissão da Inquisição de Goa a D. frei João da Piedade, OP, bispo da China (1611) | Forma da comissão a ser conferida aos dominicanos da missão de Solor (1613) | Comissão da Inquisição de Goa a D. Diogo Valente, SJ, bispo do Japão (1619) | Comissão da Inquisição de Goa ao padre André Palmeiro, SJ, Visitador da Província do Japão e da Vice-província da China (1626) | Comissão da Inquisição de Goa ao padre frei Francisco do Rosário, OESA (1629) |
|---|---|--|---|--|
| <p>Pella presente cometemos nossas vezes (...) para que possa <i>absolver, e penitenciar</i> assim no foro da consciencia, como tambem no exterior aos Christãos da terra novamente <convertidos> a nossa Fé Catholica, (...), havendo respeito assim a distancia do lugar, como a ser gente comumente pobre, e mesquinha, e pouco instruta nas cousas da fé.</p> | <p>(...) se acatele de não dar a absolvição a quem quer que tenha sido denunciado ao tribunal da Inquisição; pelo que se, alguém tiver cúmplices, não o absolva, se ele primeiro não fizer o que deve em relação à denúncia. Cuide que o penitente renuncie expressamente aos erros, e, se parecer <conveniente>, depois de prestado juramento, no foro da consciencia aconselhe-o de que para nada lhe adiantará a absolvição, a não ser no foro interno, razão pela qual, se quiser olhar por si no exterior, apresente-se no Santo Ofício da Inquisição e peça o remédio.¹¹</p> | <p>autoridade apostolica cometemos nossas vezes (...) para que possa <i>absolver, e penitenciar</i> como lhe parecer as pessoas naturaes dos ditos Reinos somente que se lhe vierem acuzar, sendo cazo em que se não deva fazer abjuração in forma: e assim poderá tambem <i>absolver a todas no foro interior, não tendo culpas provadas no exterior</i> (...).</p> | <p>pela presente cometemos nossas vezes no Japão (...), para que estando no dito Japão possa <i>punir, e castigar</i> no foro interior como lhe parecer, <i>sentenciar, e absolver no mesmo foro aos Christãos da terra por culpas, que cometerem, ou tiverem cometido contra a fé</i> (...).</p> | <p>polla presente (...) lhe damos poder, E faculdade pera (...) <i>receber todas as confissões</i> que qualquer pessoa lhe fizer, E não de Luteranismo, nem Judaismo. E de pessoa pobre E miseravel cristam da terra as podera processar E penitenciar, E castigar na forma que parecer; guardando a ordem que Em outro papel se lhe apontara.</p> |

Fontes: LOURENÇO 2012: 92-93, 99, 145. ANTI, TSO, CGSO, liv. 298, 352-353 (italico nosso).

¹¹ Agradeço a gentileza da tradução deste documento ao Professor António Guimarães Pinto.

Ao contrário de Macau, o Japão de 1619 e de 1626 encontrava-se destituído das poucas instâncias de representação da Coroa, na medida em que o bispo do Japão, em quem recaía a administração da justiça régia no território em ausência do capitão-mor da viagem do Japão (COSTA 1998: 513), se encontrava ausente do arquipélago e o seu governador ou vigário-geral atuavam na clandestinidade. Quanto a Solor, para cuja missão os dominicanos solicitaram faculdades de absolvição, não à Inquisição de Goa, mas ao papa, a decisão de Paulo V foi a de circunscrever tais faculdades ao foro interno, devendo os missionários recomendar aos confitentes que se dirigissem ao Santo Ofício para serem absolvidos no foro exterior. Verificamos, deste modo, que a distância, único ponto em comum que, na comissão ao bispo da China e na iniciativa dos dominicanos (ANTI, TSO, CGSO, liv. 185, fl. 110; BNRJ, IG, 25, 1, 002, n.º 105, fl. 217), justifica a concessão de competências alargadas, redundou em duas soluções diferenciadas. Por sua vez, a pouca instrução das populações locais de Solor não surge expressamente designada na determinação papal ou nas diretivas de D. Pedro de Castilho aos inquisidores de Goa, ainda que a possamos considerar implícita na designação “novamente convertidos”. Contudo, está presente na comissão passada a D. frei João Pinto, também dirigida aos “novamente convertidos”, cuja formulação não foi condicionada por estipulações alheias ao tribunal como sucedeu no caso de Solor. Notamos, igualmente, a ausência deste argumento nas comissões passadas ao bispo do Japão e ao visitador da Companhia de Jesus desta missão. O mesmo vale para a questão da pobreza, insinuada na correspondência de D. Pedro de Castilho a respeito de Solor e expressamente aludida na comissão de 1611 ao prelado da China.

As comissões não coincidiram, também, na relação entre a extensão das faculdades concedidas e os seus beneficiários. Cada uma das três comissões limitadas ao foro da consciência contemplou categorias jurídicas diferenciadas: a que foi destinada aos dominicanos dirigiu-se aos “cristãos novamente convertidos”; a que foi confiada ao bispo do Japão visou as “pessoas naturais”; a que se entregou a André Palmeiro – responsável máximo pela missão do Japão – reportou-se aos “cristãos da terra”. Inversamente, tanto esta última, como a de “novamente convertidos”, foram as categorias identificadas nas comissões remetidas a Macau, as quais conferiam poderes de absolvição nos dois foros¹²

¹² Presume-se que a comissão de 1629 também contemplaria ambos os foros. O texto da comissão, no entanto, refere-se a um “outro papel”, cujo teor desconhecemos. Ainda assim, o facto de as anteriores comissões discriminarem o âmbito das faculdades dos comissários e a latitude dada a frei Francisco do Rosário para proceder a juízo (*na forma que parecer*) faz pensar que, no particular dos “cristãos da terra”, estaria capacitado para absolver em ambos os foros.

e especificavam as características de pobreza (*gente comumente pobre, e mesquinha; pessoa pobre*) das populações, a sua necessidade de proteção (*mizerauel*) e o conhecimento incipiente do catolicismo (*pouco instruta nas cousas da fé*).

A perda do arquivo da Inquisição de Goa torna difícil avaliar a flutuação das categorias e do seu enquadramento judicial, sendo de admitir que o cenário de diversidade possa ter sido ainda maior. Sabemos que o tribunal não recorria às categorias de “cristão da terra” e “novamente convertido” de forma aleatória, como o evidencia a discussão em torno dos beneficiários do breve de 1599 logo nos inícios do século XVII (BAIÃO 1930: 424-425). A correspondência remetida a Lisboa também revela que os inquisidores não eram indiferentes aos desafios específicos suscitados pelo juízo dos naturais. Em 1606, manifestavam escrúpulos no modo de processar os “christãos da terra e alguns pouco instructos na fe, e todos muito timidos”, devido à facilidade com que confessavam, suspeitando os juizes que “muitas vezes o fazem maes por medo da prizão que descargo de suas consciencias” (BAIÃO 1930: 343). O entendimento de que os “cristãos da terra” formavam um conjunto populacional nada linear foi constatado muito cedo na história do tribunal. Em 1569, Aleixo Dias Falcão, primeiro inquisidor de Goa, mostrava-se incapaz de reduzir a variedade de realidades que se escondia detrás da categoria a uma única prática judicial: o desigual conhecimento da fé que os réus demonstravam, a despeito do momento da vida em que se converteram, levava-o a concluir “que se não pode dar nisto Regra certa” (BAIÃO 1930: 4). A decisão de conceder faculdades de absolvição *in utroque foro* procede, em última instância, desta encruzilhada em que os inquisidores se sentiam quanto à justiça que aplicavam.

As comissões de 1611 e 1629 destinadas a Macau parecem estar em consonância com esta sensibilidade. É, no entanto, notório o contraste em relação ao Japão, cujas faculdades parecem seguir o modelo definido para Solor por Paulo V. Não é claro até que ponto a Inquisição de Goa esteve envolvida na petição dos dominicanos da missão de Solor, nem até se os desafios singulares sentidos pela Mesa daquele tribunal foram considerados na decisão do papa. É de admitir que, na definição do modelo normativo, pesasse o quadro jurídico estabelecido em 1568 que, na prática, conferia o monopólio da absolvição no foro externo às inquisições. A partir de 1613, ou o modelo de Paulo V se impôs como referência pelos inquisidores de Goa para o contexto de missões, ou na cultura institucional do Santo Ofício ganhou força o entendimento que as faculdades extraordinárias de absolvição deveriam permanecer circunscritas ao foro interno. No caso japonês, poderia ainda pesar um argumento de ordem comunitária, em que a violência da perseguição e a multiplicação das apostasias no arquipélago motivariam os inquisidores a optar por um enqua-

dramento mais seguro que salvaguardasse a autoridade do tribunal e da sua justiça, evitando a absolvição no foro exterior de quem, mais tarde, poderia vir a renegar a fé e prejudicar a comunidade católica pelo seu exemplo. A proibição de absolvição aos que necessitassem de uma abjuração em forma, imposta pelos inquisidores ao bispo do Japão, parece sustentar esta ideia. Afinal, conforme não havia deixado de lembrar a Inquisição de Lisboa no seu parecer de 1621, qualquer confessor poderia absolver o cristão arrependido *in periculo mortis*, não perigando a sua salvação por falta de um enquadramento inquisitorial pleno (ANTT, TSO, CGSO, liv. 214, fl. 62).

Como vimos atrás, a condição dos réus face ao momento do seu acesso ao catolicismo não foi matéria especialmente enfatizada por João Delgado Figueira. É certo que aludira ao caso de Solor na sua consulta, mas a menção não cumprira outra função que a de ilustrar uma forma de regulação de competências alargadas. Não obstante, a referência foi suficientemente expressiva para impactar os consulentes, que acabaram por considerar o conhecimento limitado do catolicismo por parte das cristandades locais como fatores a ter em conta nos seus pareceres. A Inquisição de Évora, para além da distância entre os territórios do distrito e a cidade de Goa, evocou que “a christandade de muitos destes lugares hé ainda noua, E muitos dos christãos, deuem cada dia retroceder” como motivo para autorizar que os comissários pudessem proceder em casos de heresia (ANTT, TSO, CGSO, liv. 214, fl. 71v) – algo que, como vimos, o inquisidor-geral optou por não autorizar plenamente. O parecer da Inquisição de Coimbra, antes ainda de se referir à questão da distância, apontou a “christandade nouamente prantada na Jndia” em primeiro lugar como justificação para manter em vigor a concessão de faculdades alargadas no distrito da Inquisição de Goa (ANTT, TSO, CGSO, liv. 214, fl. 105). Um último parecer, infelizmente não assinado, embora rejeitasse a *praxis* da Inquisição de Goa, assinalou a conveniência de se “asoluer naquelas partes do crime de heresia in foro interior (...), porque as peçoas daquelas partes são plantas nouas, E fracas, E o direito fauoreçe muito aos conuersos nouiter ad fidem” (ANTT, TSO, CGSO, liv. 214, fl. 247). Apenas a Inquisição de Lisboa permaneceu em silêncio sobre o tema, o que revela uma atinência estrita às questões da subdelegação de poderes e de procedimento que se encontrava em apreço. Mas essa ausência não deixa de refletir a pouca relevância que os eventuais desafios dos juízos das populações naturais dos territórios americanos e africanos detinham no contexto do seu próprio distrito¹³.

¹³ Um excelente parâmetro para avaliar a distância que separava os dois tribunais de Lisboa e Goa no tocante aos naturais da terra é, de resto, a comparação entre as comissões passadas aos seus respetivos comissários do Rio de Janeiro e de Macau. Datadas, ambas, de 1611, apenas a de D. frei João Pinto se reporta à cristandade local.

Conforme assinalámos, o debate em torno das comissões da Inquisição de Goa em 1621 apenas incidentalmente tocou a questão da conversão e as especificidades que se colocavam ao juízo de uma pessoa “novamente convertida”. A decisão de D. Fernão Martins Mascarenhas é omissa quanto à matéria, pelo que é expectável que esta tipologia de réus ficasse abrangida pela determinação do inquisidor-geral (dentro dos limites fixados pelo breve de 1599). No entanto, menos de uma década volvida (1629), a comissão confiada ao novo comissário do Santo Ofício de Macau habilitou-o a proceder “na forma que parecer” contra “pessoa pobre E mizerauel cristam da terra”, o que significa que os inquisidores mantinham em vigor o quadro jurídico referido na carta de 1607. Não é, pois, impossível que a faculdade de absolver nos dois foros tenha vindo a constituir um outro espaço de tensão entre um necessário pragmatismo operacional no âmbito da atuação do tribunal e a atinência a modelos institucionais ou jurídicos definidos em Lisboa ou Roma, como poderia ser a limitação de absolver ao foro interno da consciência.

O regimento dos comissários do Santo Ofício da Inquisição de Goa – novas normatividades

Ao longo de Seiscentos, a tendência para um aumento da instauração de processos contra “naturais da terra”, registada desde os inícios do século, consolidou-se. A maior frequência de juízos que envolviam “cerimónias gentílicas”, “romarias aos pagodes” e “actos de gentilidade” fez com que os inquisidores desenvolvessem uma jurisprudência mais fina e matizada sobre a fenomenologia desses casos, o que importava à diferenciação dos juízos por apostasia de outros que não envolviam apartamento da fé, mantendo-se no campo da superstição (LOURENÇO 2021).

A evolução da processologia do tribunal reflete-se, desde logo, na instrução e regimento dos comissários do Santo Ofício da Inquisição de Goa de 1685. O novo texto normativo recolhe a evolução da jurisprudência do tribunal no tocante aos delitos por “gentilidade”, bem como a experiência de mais de um século de atribuição de faculdades de absolvição, mas onde a pobreza ou riqueza dos indiciados passou a surgir como o critério diferenciador. Sente-se, nestes finais do século XVII, uma convergência e compromisso entre a prática descrita na carta de 1607 e a determinação de D. Fernão Martins Mascarenhas de 1621.

Nem a comissão, nem a instrução confiadas a D. Juan de Membrive preveem, em momento algum, uma forma particular de proceder contra “novamente convertidos” ou “cristãos da terra” (ANTI, TSO, IL, proc. n.º 12396, fls. 23-25v).

A abjuração de levi passou a servir como o *limes* do procedimento específico a adotar para com os “cristãos da terra”, consoante a sua maior riqueza ou pobreza. Assim, em 1685, a “gente da terra pobres, e captiuos” poderia ser absolvida em ambos os foros em matérias leves “como de palauras que não contenham blasfemias hereticais, e supersticiozas, e gentilidades sem sacrificios, ou offera, adoração, sumbaya, ou salama, ou qualquer outra seremonia demonstratiua, ou protestatiua de algũa seita” (LOURENÇO 2016: 314), isto é, casos que não indiciassem apostasia. Contudo, se a matéria fosse grave, o comissário deveria remeter o indiciado com as respetivas culpas para comparecer diante da Mesa. Ao invés, as “pessoas ricas” deveriam ser enviadas a Goa independentemente da gravidade do delito, autorizando-se apenas a absolvição no foro interior em casos leves (LOURENÇO 2016: 314).

É significativo que a capacidade material de deslocação à sede do tribunal surja, na instrução de 1685, como o critério determinante para uma diferença de tratamento. Visivelmente, o regimento não considera a sua pouca instrução, ainda que as duas condições tenham, como vimos, surgido a par em situações anteriores. Cabe, no entanto, considerar o seguinte: antes de tudo, é a categoria genérica de “gente da terra” – dividida entre pobre e rica – que ulteriormente justifica a excecionalidade do procedimento dos comissários da Inquisição de Goa, pois é nesta instância que a atuação desta figura se afasta dos seus homólogos do Atlântico. Conforme demonstrou Ângela Barreto Xavier, o “cristão da terra” ou “novamente convertido” foi um elemento que a legislação portuguesa manteve num estado de transitoriedade, favorecido pela legislação régia face ao “gentio”, mas sujeito a critérios discriminatórios que impediam a sua total assimilação pela sociedade cristã: uma “liminaridade” essencial (XAVIER 2006: 270-271). Ao empregar o termo “gente da terra”, o regimento de 1685 dir-se-ia transportar este entendimento. No entanto, a Inquisição de Goa promoveu uma *praxis* judicial de aplicar aos naturais batizados na infância as penas de direito previstas para a generalidade dos cristãos-velhos criados em sociedades católicas. Assim, mais do que uma condição jurídica vinculativa de um tratamento benigno *in totum*, deverá ter sido a realidade sociológica das populações locais convertidas, enquanto multiplicador potencial de novos casos de fé por via do seu contacto estreito com o mundo da “gentilidade”, a motivar a preparação do novo texto normativo de 1685. Consequentemente, o regimento estabeleceu três níveis de operacionalidade diferenciada aos comissários do Santo Ofício: um primeiro, referente à própria identidade do indiciado enquanto “cristão da terra”, condição *sine qua non* para o exercício de faculdades extraordinárias de juízo ou de absolvição; um segundo, referente às capacidades materiais dessa tipologia de réus para suportar financeiramente os custos inerentes ao juízo;

e, por fim, um terceiro, relativo à gravidade do delito e à necessidade de o seu processo correr na sede do distrito.

Nada de mais distante em relação ao Atlântico. Segundo os estudos disponíveis, no século XVIII, as instruções confiadas a comissários do Santo Ofício do Brasil e de Angola não previam procedimentos particulares em relação às populações naturais. Apenas em Pernambuco, o comissário poderia interrogar as testemunhas referidas em denúncias contra os índios “netos e bisnetos de cristãos” que “observão ritos gentílicos”, enviando os respetivos autos ratificados à Inquisição de Lisboa (FEITLER 2007: 267). Perante uma tipologia de réu que, notoriamente, se opunha à de neófito/novamente convertido – correspondiam, antes, aos “veteranos filhos de paes christãos” mencionados na carta dos inquisidores de Goa de 1610 (BAIÃO 1930: 424) –, os paradigmas de atuação previstos para os comissários dos dois distritos não poderiam ser mais díspares.

Localizada a uma travessia oceânica de distância dos territórios onde a intensidade da interpenetração entre os núcleos populacionais católicos e o universo da “gentilidade” poderia ser mais estreito, a Inquisição de Lisboa não sentiu, seguramente, os casos de idolatria ou de participação em cerimónias consideradas gentílicas em África ou no Brasil com a mesma gravidade que em Goa. Bruno Feitler recordou, em artigo recente, que a Inquisição portuguesa adotou uma postura hesitante em relação aos casos de bruxaria, considerando-os como de superstição. Este entendimento, aliado aos custos de transporte de prisioneiros para Lisboa e ao preconceito em relação às qualidades intelectuais das populações ameríndias e africanas, poderá ter motivado uma menor pressão judicial sobre estas populações (FEITLER 2019: 112, 118-119). Ao invés, a Inquisição de Goa estava sediada num território onde a experiência do tribunal era pautada pelo contacto quotidiano com a “gentilidade” e onde a matéria da “conversão” assumia uma expressão política e governativa de grande centralidade. Como tal, viu-se obrigada a lidar de modo muito próximo e contínuo com desafios como a deficiente instrução das populações cristianizadas no conhecimento da fé, a utilidade da sua condução a Goa para ser submetida a julgamento ou o modo de sustentação financeira de um número potencialmente incomensurável de réus. Pese embora o “gigantismo” dos distritos inquisitoriais de Lisboa e de Goa, para retomar a expressão de Escandell Bonet, as duas sedes mantiveram relações profundamente distintas com os territórios e as sociedades coloniais sobre as quais exerceram jurisdição. Tais especificidades exerceram um impacto imparagonável sobre o perfil de cada um dos tribunais, de que o procedimento previsto para os comissários do Santo Ofício dos seus respetivos distritos é um exemplo assinalável.

Considerações finais

Conversão e distância foram fatores que pesaram, continuamente, nas práticas excepcionais verificadas no distrito da Inquisição de Goa, justificando soluções de procedimento singulares em momentos diferentes, mas não, forçosamente, relacionadas entre si. Num momento em que a “gente da terra” não constituía, ainda, o grosso dos réus processados pelo tribunal, a necessidade de superar os constrangimentos impostos pelas monções e de agilizar o despacho motivou os inquisidores a conceder faculdades para levar a cabo o juízo dos réus nas periferias, evitando a sua deslocação a Goa. Esta realidade, que parece remontar a 1571, conheceu um primeiro momento de regulação em 1621, terminando por ser proibida em 1632. Em paralelo a este procedimento, as tensões inerentes à conversão e à vivência católica dos naturais da terra justificaram uma diversidade de medidas que visaram atenuar o rigor da justiça inquisitorial contra um número cada vez maior de indivíduos submetidos a juízo em condições de instrução deficiente. O breve de 1599, por um lado, e as faculdades de absolvição alargadas que os inquisidores reportaram em 1607, por outro lado, enquadram-se neste campo.

No termo da sua presidência do Santo Ofício, D. Henrique procurou implementar uma estratégia para os territórios de missão sob os auspícios da Coroa portuguesa onde o episcopado desempenharia um papel central no juízo das populações recentemente convertidas. Esse desígnio nunca se afirmou à escala do sistema inquisitorial português. No entanto, forneceu um modelo de disciplinamento que a Inquisição de Goa, diante do aumento progressivo de processos contra réus oriundos da cristandade local, adotou e adaptou. Assim, o que inicialmente constituíram respostas excepcionais (faculdades para absolver e julgar) destinadas a responder a desafios concretos (dimensão territorial, circunstâncias de comunicação, pobreza ou instrução deficiente das populações), veio a formar uma experiência acumulada que foi colocada ao serviço do desafio maior da Inquisição de Goa: o juízo de uma categoria de réu marcada por uma condição essencial que requeria a proteção e o amparo do ponto de vista jurídico e que se afirmou como o perfil de penitenciado predominantemente julgado pelo tribunal – o “cristão da terra”, em particular, os batizados em idade adulta (novamente convertidos neófilos). A centralidade que tais réus e os delitos associados ao seu ambiente cultural adquiriram e a necessidade de agilizar os procedimentos contribuíram para manter uma distinção entre os comissários de Goa e os dos demais distritos. Como tal, a atribuição de faculdades extraordinárias de juízo e de absolvição foi uma solução que, a um tempo, respondia às especificidades jurídicas associadas aos “cristãos da terra”

e que, de forma pragmática, permitia, não só não paralisar os procedimentos da Mesa em Goa, como também evitar os gastos que invariavelmente teriam de ser suportados pelo tribunal caso o réu não estivesse em condições de os suportar (transporte, alimentação, custos do processo).

Ulteriormente, a condição especificamente miserável do “cristão da terra” deixou de servir de critério para a concessão de faculdades alargadas, encontrando-se ausente do regimento de 1685. No documento, o procedimento contra o “cristão da terra”, sendo específico, variava em função de parâmetros como a riqueza ou pobreza de cada um, bem como a gravidade do delito, e não de uma condição intrínseca que deveria ditar um juízo mais benigno. Abandonado (ou esquecido) o episcopado como solução para a regulação da saúde espiritual dos “novamente convertidos” em matéria de fé, os condicionalismos geofísicos do distrito e os constrangimentos materiais das populações cristianizadas que, separadamente, tinham marcado a trajetória institucional dos comissários do Santo Ofício no Estado da Índia, acabaram por formar as bases de uma operacionalidade diferenciada que se projetava sobre os espaços sociais, culturais e religiosos da conversão. Nos finais do século XVII, a distância dos lugares e a pobreza das populações locais direcionaram, uma vez mais, a Inquisição de Goa para um espaço de singularidade, evidenciando o quanto, apesar dos desejos de uniformização por parte das figuras diretivas da instituição, a expansão do Santo Ofício continuou a exigir – mais de 100 anos sobre o estabelecimento do tribunal em Goa – um contínuo esforço de adaptação e de ajustamento ao seu próprio distrito.

Fontes manuscritas e impressas:

Archivum Romanum Societatis Iesu, *JapSin* 14-II.

Arquivo Nacional da Torre do Tombo, *Tribunal do Santo Ofício, Tribunal do Santo Ofício, Conselho Geral do Santo Ofício*, livro 100.

Arquivo Nacional da Torre do Tombo, *Tribunal do Santo Ofício, Conselho Geral do Santo Ofício*, livro 185.

Arquivo Nacional da Torre do Tombo, *Tribunal do Santo Ofício, Conselho Geral do Santo Ofício*, livro 214.

Arquivo Nacional da Torre do Tombo, *Tribunal do Santo Ofício, Conselho Geral do Santo Ofício*, livro 298.

Arquivo Nacional da Torre do Tombo, *Tribunal do Santo Ofício, Conselho Geral do Santo Ofício*, maço 34, doc. 1.

Arquivo Nacional da Torre do Tombo, *Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa*, proc. n.º 12396.

- Biblioteca Nacional de Portugal, Cód. 203.
- Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, *Inquisição de Goa*, 25, 1, 001, n.º 186.
- Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, *Inquisição de Goa*, 25, 1, 002, n.º 105.
- Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, *Inquisição de Goa*, 25, 1, 003, n.º 062.
- Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, *Inquisição de Goa*, 25, 1, 005, n.º 037.
- Collectorio das Bullas, & Breves Apostolicos, Cartas, Aluarás & Prouisões Reaes que contem a instituição, & progresso do Santo officio em Portugal, Uarios Indultos, & Priuilegios, que os Summos Pontifices, & Reys destes Reynos, lhe concederão* (1634). Lisboa: Por Lourenço Craesbeeck.
- PEÑA MONTENEGRO, Alonso de la (1678). *Itinerario de Parochos para Indios, en que se tratan las materias mas particulares, tocantes a ellos para su buena Administracion*. Lyon: Joan - Ant. Huguetan & Compañia.

Bibliografia

- BAIÃO, António (1930). *A Inquisição de Goa. Correspondência dos Inquisidores da Índia (1560-1630)*, vol. II. Coimbra: Imprensa da Universidade.
- BAIÃO, António (1945). *A Inquisição de Goa. Tentativa de história da sua origem, estabelecimento, evolução e extinção (Introdução à correspondência dos Inquisidores da Índia. 1560-1630)*, vol. I. Lisboa: Academia das Ciências.
- BETHENCOURT, Francisco (1994). *História das Inquisições. Portugal, Espanha e Itália*. [s.l.]: Círculo de Leitores.
- BRAMBILLA, Elena (2000). *Alle origini del Sant'Uffizio. Penitenza, confessione e giustizia spirituale dal medioevo al XVI secolo*. Bologna: Il Mulino.
- BRAMBILLA, Elena (2006). *La Giustizia Intollerante. Inquisizione e tribunali confessionali in Europa (secoli IV-XVIII)*. Roma: Carocci editore.
- BRAMBILLA, Elena (2011). "Assoluzione in foro conscientiae", in Adriano Prosperi (dir.), *Dizionario storico dell'Inquisizione*, vol. I. [Pisa]: Edizioni della Normale, 108-109.
- CERRILLO CRUZ, Gonzalo (2000). *Los familiares de la Inquisición española*. [Valladolid]: Junta de Castilla y León y Consejería de Educación y Cultura.
- COSTA, João Paulo Oliveira e (1998). *O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira*. Dissertação de Doutoramento em História dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, vol. II. Lisboa: Texto policopiado.
- CUNHA, Ana Cannas da (1995). *A Inquisição no Estado da Índia. Origens (1539-1560)*. Lisboa: Arquivos Nacionais/Torre do Tombo.

- ESCANDELL BONET, Bartolomé (1993). “Estructura geográfica del dispositivo inquisitorial americano”, in Joaquín Pérez Villanueva y Bartolomé Escandell Bonet (dirs.), *Historia de la Inquisición en España y América*, tomo II. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos e Centro de Estudios Inquisitoriales, 48-60.
- FARIA, Alice Caldeira Cabral Santiago (2016). *O Regimento de 1640 e a justiça inquisitorial portuguesa: “conforme a melhor e mais segura opinião e estilo do Sancto Oficio”*. Dissertação de Mestrado em História: Territórios, Poderes e Instituições. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra (exemplar policopiado).
- FARIA, Patricia Souza de (2013). “Inquisição e poder episcopal no Estado da Índia (séculos XVI-XVII)”, in Yllan de Mattos e Pollyana G. Mendonça Muniz (orgs.), *Inquisição e Justica Eclesiástica*. Jundiaí: Paco Editorial, 115-136.
- FEITLER, Bruno (2007). *Nas Malhas da Consciência. Igreja e Inquisição no Brasil. Nordeste 1640-1750*. São Paulo: Phoebus e Alameda.
- FEITLER, Bruno (2008). “A delegação de poderes inquisitoriais: o exemplo de Goa através da documentação da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro”. *Tempo*, 12, 24, 127-148.
- FEITLER, Bruno (2016). “A Inquisição de Goa e os nativos: achegas às originalidades da ação inquisitorial no oriente”, in Júnia Ferreira Furtado; Cláudia C. Azeredo Atallah; Patrícia Ferreira dos Santos Silveira (orgs.), *Justiças, Governo e Bem Comum na administração dos Impérios Ibéricos de Antigo Regime (séculos XV-XVIII)*. Curitiba: Editora Prismas, 95-116.
- FEITLER, Bruno (2017). “Brízida: uma índia feiticeira perante a Inquisição (1639)”, in Angelo Adriano Faria de Assis; Pollyanna G. Mendonça Muniz e Yllan de Mattos (orgs.), *Um historiador por seus pares: trajetórias de Ronaldo Vainfas*. São Paulo: Alameda, 231-240.
- FEITLER, Bruno (2019). “The “Honor” of Being Tried by the Holy Office”, in Ivonne del Valle; Anna More and Rachel Sarah O’Toole (ed.), *Iberian Empires and the Roots of Globalization*. Nashville: Vanderbilt University Press, 105-130.
- JUANTO JIMÉNEZ, Consuelo (2021). *El Comisario del Santo Oficio*. Madrid: Editorial Dykinson, S. L.
- LARA CISNEROS, Gerardo (2014). *¿Ignorancia invencible? Superstición e idolatría ante el Provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México en el siglo XVIII*. México, D. F.: Universidad Autónoma de México.
- LÓPEZ-SALAZAR CODES, Ana Isabel (2010). *Inquisición Portuguesa y Monarquía Hispánica en tiempos del Perdón General*. Évora: CIDEHUS e Edições Colibri.

- LÓPEZ-SALAZAR CODES, Ana Isabel (2013). ““Con grande perturbación del Santo Oficio”. A reforma da Inquisição portuguesa no tempo dos Filipes”, in Pedro Cardim; Leonor Freire Costa e Mafalda Soares da Cunha (orgs.), *Portugal na Monarquia Hispânica. Dinâmicas de Integração e de Conflito*. Lisboa: Centro de História de Além-Mar, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 187-201.
- LOURENÇO, Miguel Rodrigues (2012). *Macau e a Inquisição nos Séculos XVI e XVII – Documentos*, vol. I. Lisboa e Macau: Centro Científico e Cultural de Macau e Fundação Macau.
- LOURENÇO, Miguel Rodrigues (2014). “Bispo da China e Inquisidor Apostólico: D. Leonardo de Sá e os inícios da representação inquisitorial em Macau”. *Revista de Cultura*, 48, 49-67.
- LOURENÇO, Miguel Rodrigues (2016). *A Articulação da Periferia. Macau e a Inquisição de Goa (c. 1582-c. 1650)*. Lisboa e Macau: Centro Científico e Cultural de Macau e Fundação Macau.
- LOURENÇO, Miguel Rodrigues (2020). “Os desafios das “partes mais remotas”: o Santo Ofício de Goa e do México ante as suas últimas periferias (Macau e Manila, séculos XVI e XVII)”, in Angelo Adriano Faria de Assis; Pollyanna G. Mendonça Muniz; Susana Bastos Mateus e Yllan de Mattos (coords.), *Estruturas e Vivências na Modernidade. Sefarditas, Intelectuais, Religiosos e Inquisição*. Lisboa e Viçosa: Cátedra de Estudos Sefarditas Alberto Benveniste e Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes – CCH, 153-192.
- LOURENÇO, Miguel Rodrigues (2021). “On “gentilidade” as religious offence. A specificity of the Portuguese Inquisition in Asia?”, in Manuel Bastias Saavedra (ed.), *Norms beyond Empire. Law-Making and Local Normativities in Iberian Asia, 1500-1800*. Leiden: Brill, 207-248. https://doi.org/10.1163/9789004472839_008.
- MAGALHÃES, Joaquim Romero (1987). “Em busca dos «tempos» da Inquisição (1573-1615)”. *Revista de História das Ideias. O Sagrado e o Profano*, 9, 2, 191-228.
- MARCOCCI, Giuseppe (2011). “A fé de um império: a Inquisição no mundo português de Quinhentos”. *Revista de História*, 164, 65-100.
- MARCOCCI, Giuseppe; PAIVA, José Pedro (2013). *História da Inquisição Portuguesa (1536-1821)*. Lisboa: A Esfera dos Livros.
- MOSTAZA, Antonio (1967). “Forum Internum – Forum Externum (En torno a la naturaleza jurídica del fuero interno)”. *Revista Española de Derecho Canonico*, 23, 65, 253-331.
- PAIVA, José Pedro (2011). *Baluartes da Fé e da Disciplina. O enlace entre a Inquisição e os bispos em Portugal (1535-1750)*. Coimbra: Imprensa da

Universidade de Coimbra.

- PAIVA, José Pedro (2017a). “Philip IV of Spain and the Portuguese Inquisition”. *Journal of Religious Studies*, 41, 3, 364-385. doi: 10.1111/1467-9809.12406.
- PAIVA, José Pedro (2017b). “The Inquisition Tribunal in Goa: Why and for What Purpose?”. *Journal of Early Modern History*, 21, 565-593.
- PEREIRA, Ana Margarida Santos (2019). “El establecimiento de la Inquisición en Brasil: un proyecto frustrado”. *Historica*, 43, 2, 59-88. <https://doi.org/10.18800/historica.201902.002>.
- PEREIRA, Isaiás da Rosa (1987). *Documentos para a História da Inquisição em Portugal (Século XVI)*. Lisboa: Edição de Autor.
- RESENDE, Maria Leônia Chaves de (2019). ““Da Ignorância e Rusticidade”: os indígenas e a Inquisição na América Portuguesa (séculos XVI-XIX)”, in Ângela Domingues; Maria Leônia Chaves de Resende e Pedro Cardim (orgs.), *Os Indígenas e as Justiças no Mundo Ibero-Americano (Sécs. XVI-XIX)*. Lisboa: Centro de História da Universidade de Lisboa, CHAM – Centro de Humanidades (NOVA FCSH-UAç) e PPGH/UFSJ – Programa de Pós-Graduação em História/Universidade Federal de São João del-Rei, 87-126.
- XAVIER, Ângela Barreto (2006). “De *converso* a *novamente convertido*. Identidade política e alteridade no reino e no império”. *Cultura*, 22, 245-274.

A “conspiração de Surat”. Entre Roma, Lisboa e Mesopotâmia: o bispo de Cochim, D. Frei Pedro Pacheco OP, os “cristãos da Serra” e a *Propaganda Fide*¹

The “Surat Conspiracy”. Between Rome, Lisbon and Mesopotamia: the bishop of Cochim, D. Fr. Pedro Pacheco, the “cristãos da Serra” and Propaganda Fide

ANTÓNIO VITOR RIBEIRO

Universidade de Coimbra, CHSC

avs.ribeiro@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-6584-4149>

Texto recebido em / Text submitted on: 21/06/2022

Texto aprovado em / Text approved on: 20/10/2022



Resumo. Nos finais do século XVII as crescentes tensões entre potências europeias começaram a tornar evidente que o nacionalismo nascente se estava a tornar um obstáculo ao processo de evangelização dos territórios ultramarinos. Consequentemente, a *Propaganda Fide* gizou um projeto de controlo da costa do Malabar, onde residia, havia séculos, a mais antiga comunidade cristã da Índia, aproveitando o facto de esse território ter sido perdido pelos portugueses para uma potência protestante, a Holanda. Este artigo procura reconstituir, a partir de um conjunto de documentos deixados pelo bispo de Cochim, D. Frei Pedro Pacheco, esse processo desenvolvido pela *Propaganda*, através de contactos com a Áustria católica, a Holanda protestante, e a Rússia ortodoxa, visando afastar quaisquer pretensões portuguesas sobre esse território. Paradoxalmente, a perda de controlo por parte de um país católico para um rival protestante, fez surgir uma oportunidade para Roma poder tomar nas mãos a evangelização do sul indiano.

Palavras-chave. Cristãos de Kerala, “Propaganda Fide”, Missões, Padroado Religioso.

Abstract. By the end of the seventeenth century, the increasing tensions between European powers have made clear that incipient nationalism was becoming an obstacle to the evangelization process in overseas territories. Hence, the *Propaganda Fide* designed a project aiming to control the Malabar coast, a place where the most ancient Christian community of India had been settled for centuries, taking advantage of the Portuguese loss of the territory in favour of a protestant power, Holland. This article intends to

¹ Este artigo foi realizado no âmbito do projeto “Religião, administração e justiça eclesiástica no império português (1514-1750) - ReligionAJE”, PTDC/HAR-HIS/28719/2017, aprovado no âmbito do concurso para financiamento de projetos de investigação científica e desenvolvimento tecnológico em todos os domínios científicos, co-financiado pelo FEDER - Fundo Europeu de Desenvolvimento Regional, através do COMPETE, Programa Operacional Competitividade e Institucionalização (POCI), e por fundos nacionais através da FCT - Fundação para a Ciência e a Tecnologia e H2020.

reconstitute, drawing on a set of documents left by bishop of Cochin, Fr. Pedro Pacheco, this process, developed by the *Propaganda* through contacts with catholic Austria, protestant Holland and orthodox Russia, with the aim of dispelling any Portuguese pretensions on that territory. Paradoxically, the loss of a catholic power to a protestant one has opened an opportunity for Rome to take in its own hands the evangelization of the Indian south.

Keywords. Kerala Christians, “Propaganda Fide”, Missions, Religious Patronage.

São conhecidos os conflitos que surgiram entre Lisboa, no reinado de D. Pedro II, e a Cúria Romana a propósito da evangelização dos territórios ultramarinos situados geograficamente naquilo a que se convencionou chamar o “Padroado português”. Da parte de Roma, o órgão da Cúria que supervisionava a questão da evangelização dos territórios ultramarinos era a Congregação para a Propagação da Fé, vulgarmente designada por *Propaganda Fide*, fundada em 1622.

Os conflitos começaram, genericamente, em meados do século XVII, quando se começou a tornar evidente que as aspirações nacionais das potências europeias poderiam ser prejudiciais aos propósitos da evangelização. Assim, tornava-se imperioso libertar o esforço missionário da interferência dos poderes seculares de cada uma dessas potências, fazendo com que, de acordo com as palavras de Josef Metzler, as missões “se transformassem de um fenómeno colonial num fenómeno puramente eclesiástico e espiritual” (METZLER 2000: 146). Os monarcas portugueses, por seu lado, reagiram contra estas pretensões de ingerência, alegando sempre os seus direitos de Padroado, que garantiam que os missionários enviados aos territórios abrangidos por esses direitos seriam enviados a partir de Lisboa, sob o patrocínio do rei. O mesmo se deveria passar com as nomeações episcopais, nas quais o soberano português tinha o poder de apresentação (PAIVA 2006: 47 e 69).

O objetivo deste artigo é fazer o estudo de um caso particular ocorrido no contexto mais geral deste conflito. Um caso ocorrido em 1701 na costa do Malabar, no sul da Índia, e que envolveu também, para além de Portugal e Roma, a comunidade cristã cuja existência naquela região remontava aos primórdios do cristianismo. Este conflito teve ainda a participação indireta de agentes europeus e asiáticos, como a Companhia Holandesa das Índias Orientais (*Vereenigde Oost-Indische Compagnie* – VOC), o imperador austríaco Leopoldo, o czar russo e algumas comunidades cristãs do Médio Oriente (Arménia e Caldáica). Procurar-se-á trazer à luz a forma como a *Propaganda Fide* utilizou uma rede informal de contactos, resultantes da conjuntura política europeia do final do século XVII no sentido de estabelecer a sua autoridade religiosa na região do Malabar. Essa pretensão chocava com os direitos portugueses de

apresentação dos bispos de Cochim e Cranganor, os dois bispados católicos a que o cristianismo “da Serra” estava adstrito.

O método utilizado para a elaboração desta tese tem uma natureza indiciária, cujo objeto principal incidirá na análise de um volumoso caderno de cartas existente no Arquivo Histórico Ultramarino (doravante AHU) em Lisboa. Essas cartas estavam na posse do bispo de Cochim, o dominicano Frei Pedro Pacheco, e foram remetidas pelo próprio ao rei D. Pedro II.

A figura de Frei Pedro Pacheco não é muito conhecida da historiografia. Nascido em Lisboa, desconhece-se em que ano, muito provavelmente em meados do século XVII, faleceu em Goa em 1713 (MONTEIRO 1729: 74 e MACHADO 1752: 607-608). Embora eclesiástico, interessou-se por assuntos mais profanos, como demonstra o grande projeto que, em 1694, propôs ao monarca português de “se comunicarem por terra as duas Ethiopias sogeitas a sua Real Coroa”, ou seja, abrir um caminho entre as costas de Moçambique e Angola (AHU, Conselho Ultramarino [doravante CU], Índia, cx. 68, doc. 69. fls. n.n.). De um ponto de vista temperamental, parece ter sido um homem algo truculento e orgulhoso, mas de vida exemplar, como refere o Vice-Rei da Índia, Caetano de Melo de Castro: “publicação varias pessoas que seu imprudente zello cauzara em Ceilão e Costa de Travancor algumas alterações, sem embargo que os portuguezes que vierão daquellas partes dão muy diversas notiças, e affirmão que o dito Bispo he grande esmoler, e obra com exemplar procedimento” (AHU, CU, Índia, cx. 75, doc. 60).

Desde 1663 que Cochim já não estava na posse do império português, tendo caído em mãos holandesas. Os novos senhores rapidamente impuseram que todos os religiosos católicos europeus deveriam abandonar o território. Isso impunha que o bispo de Cochim fosse obrigado a agir incógnito e clandestino, quando estivesse no interior dos limites da sua diocese, ou, em alternativa, atuando a partir do exílio. Era esta a regra, embora houvesse uma exceção. Em 1698, a *Propaganda Fide* solicitou, e obteve, que a Companhia holandesa autorizasse a presença de eclesiásticos católicos, com duas condições: que fossem carmelitas descalços, e que não fossem de qualquer outra nacionalidade para além de belgas, alemães ou italianos (HENRION 1849: 353). Os carmelitas agiam na qualidade de vigários apostólicos, nomeados pelo Papa, sedeados num subúrbio de Cochim chamado Varapole.

Havia já algumas décadas que os carmelitas se interessavam pela chamada “Serra do Malabar”. E a principal razão para isso era o facto de aí se localizar a mais antiga comunidade cristã da Índia, conhecida sob várias designações: “cristãos da Serra”, “cristãos de S. Tomé”, “cristãos de Kerala”, etc. Os homens do Carmelo procuravam ganhar ascendente e assumir a liderança espiritual desta

comunidade, que nesta altura estava bastante dividida, com grandes fraturas internas resultantes dos esforços portugueses para trazer estes cristãos para a órbita de influência de Roma.

Na verdade, os “cristãos da Serra” pertenciam a um ramo do cristianismo do Médio Oriente, cuja metrópole estava na região da Mesopotâmia (TIS-SERANT 1957). É um facto indubitável que o cristianismo chegou à costa do Malabar nos primeiros séculos da era cristã, embora não seja certo em que período concreto. Os *Actos de Tomé*, uma narrativa apócrifa que poderá pertencer ao século II, fala do trabalho missionário do Apóstolo S. Tomé na Índia. Embora seja uma narrativa claramente romantizada, o facto é que os elementos aí apresentados se baseiam em factos sustentados pelas evidências históricas e arqueológicas (FRYKENBERG 2003: 35). É com base nesse épico que os cristãos da Serra atribuem a sua origem, nada menos que ao próprio apóstolo, chamando-se a si mesmos “cristãos de S. Tomé”. Em termos mais sólidos, o conhecido historiador eclesiástico Eusébio de Cesareia, escrevendo no início do século IV, fala de uma viagem de um monge, Pantenus, às costas da Índia, onde terá encontrado uma comunidade cristã florescente. Para além disso, a própria tradição malabar refere duas ondas migratórias vindas do Médio Oriente, uma no século III, liderada por um Tomé de Cana, uma outra no século IX (THOMAS 2012: 1017).

A tradição que atribui a origem dos cristãos da Serra ao apóstolo S. Tomé fala da fundação de sete igrejas no ano 52 d.C., através da conversão de milhares de brâmanes, e de pessoas de outras castas, a que se terão juntado no século II novos elementos oriundos de migrações do Médio Oriente. A veracidade desta tradição tem sido alvo de várias polémicas, baseadas em fontes de erudição e escavações arqueológicas levadas a cabo ao longo do século XX (KANJAMALA 2008: 89-94). A alegada conversão dos brâmanes levou alguns autores a colocarem a hipótese de essa narrativa resultar da busca de nobilitação, no seio de uma sociedade, a indiana, onde a rigidez hierárquica é a regra. Importa, a este propósito, não olhar para esta comunidade como um corpo estranho no seio da sociedade indiana. Quer a origem tenha sido por via migratória, ou por conversões de populações locais, a verdade é que houve uma indigenização e adoção do sistema de castas por parte desta comunidade cristã, embora de forma mais matizada (FULLER 1976: 53-70). Para além disso, apesar da sua língua litúrgica ser o siríaco, efeito indesmentível da ligação ao Médio Oriente, a verdade é que a língua utilizada pelo comum dos fiéis era uma língua autóctone, o que provocava uma cisão entre o clero e os crentes, semelhante à que existia na Europa católica até ao Concílio Vaticano II, devido à utilização do latim na liturgia (FRYKENBERG 2003: 38).

A ligação ao Médio Oriente tinha algumas implicações de natureza litúrgica e teológica que se começaram a tornar problemáticas após a chegada dos portugueses, nos finais do século XV. Os cristãos da Serra sempre tinham assumido que a sua Igreja-mãe seria a Igreja do Oriente. Esta última afastara-se das Igrejas cristãs ocidentais fruto de sucessivas circunstâncias políticas, a primeira das quais o facto de o seu patriarca se encontrar sob dependência do império persa, na região da Mesopotâmia, adversário do império romano. Um exemplo significativo desta separação entre os cristãos dos dois lados da fronteira foi o facto de o cânone saído do Concílio de Niceia, realizado em 325 d.C., só ter sido aceite pela Igreja do Oriente quase um século depois, em 411 (BROCK 1996: 33).

Na liturgia assistiu-se ao surgimento do rito sírio oriental. No plano teológico, a separação levou à progressiva instalação do nestorianismo na Igreja do Oriente. Tal resultou da fuga para a Pérsia de muitos seguidores da teologia nestoriana, após a condenação desta no Concílio de Éfeso (431 d.C.) (MURRE-VAN DEN BERG 2007: 252). O nestorianismo era uma corrente teológica que considerava que as duas naturezas de Cristo, a humana e a divina, eram entidades separadas. O homem-Cristo não era a mesma pessoa que o Cristo-Deus. Era por isso que os nestorianos, e por maioria de razão os cristãos de S. Tomé, tinham relutância em considerar a Virgem Maria como *Theotokos*, ou “mãe de Deus” (WESSEL 2004: 79).

Contudo, até à chegada dos portugueses, o único laço documentado do Malabar com a Igreja do Oriente foi com o patriarca de Selêucia-Ctesifonte, no território do atual Iraque (YEVADIAN 2019: 20). Por coincidência, contemporaneamente à chegada dos portugueses assistiu-se também à vinda de cinco bispos vindos do Médio Oriente. Um deles, Mar Jacob, governou espiritualmente os cristãos do Malabar durante décadas e causou uma excelente impressão em S. Francisco Xavier (SCHURHAMMER 1933: 62-86; APREM 1983: 18-19).

Foi no período subsequente à chegada dos portugueses que se assistiu à vinda de vários bispos oriundos da região da Mesopotâmia, com o objetivo de dirigir espiritualmente a comunidade cristã do Malabar. À medida que o século XVI avançava, verificaram-se duas situações que viriam a marcar dramaticamente a vida interna dos cristãos da Serra. A primeiro tem a ver com a evolução da situação política, social e religiosa em Portugal, que veio a refletir-se na forma como os portugueses olhavam para uma comunidade cristã cuja prática religiosa era tão flagrantemente distinta do catolicismo tridentino. Este foi um processo lento e gradual, que se foi tornando cada vez mais evidente a partir dos anos 1530 e terá atingido o seu auge no século seguinte.

O segundo fenómeno ocorreu em 1552, com uma cisão interna no próprio Patriarcado da Igreja do Oriente. Nesse ano, o patriarca Shem'on VII Isho tornou-se tão impopular, que se gerou um movimento de oposição que levou à eleição do contra-Patriarca, João Sulaqa. Em busca de legitimidade, Sulaqa dirigiu-se a Roma, fazendo profissão de fé católica, recebendo aprovação da Cúria e regressando novamente para a Mesopotâmia. Nesse processo, o novo contra-Patriarca usou de alguma má-fé, dizendo em Roma que o Patriarca da Igreja do Oriente tinha morrido (WILMSHURST 2000: 22). Na verdade, não só Shem'on VII não tinha morrido, como se terá valido das autoridades otomanas para prender e matar Sulaqa. Não obstante, o novo contra-Patriarcado não desapareceu. O sucessor de Sulaqa, Abdisho Maron, enviou um bispo para o Malabar, Joseph Sulaqa, irmão do seu antecessor (PARKER 2018: 1422). Nesta altura, nos inícios dos anos 1560, era já absolutamente evidente a intolerância dos portugueses face à heterodoxia religiosa dos cristãos da Serra, na qual se destacava a questão nestoriana. Em 1562, Joseph Sulaqa foi preso e enviado para Lisboa, para ser interrogado. Tendo gerado uma excelente impressão na rainha D. Catarina e no cardeal-inquisidor D. Henrique, foi considerado inocente e regressou ao Malabar (VARGHESE 2013: 329). Assim, importa reter este aspeto de extrema importância: em meados do século XVI nasceu na Igreja do Oriente um contra-Patriarcado que procurou legitimidade na obediência romana, e que ficaria designado por Igreja Caldeia (MURRE-VAN DEN BERG 2009: 155). Este facto levou a que o próprio Patriarcado original, do qual Sulaqa tinha dissidido, viesse posteriormente a procurar também legitimidade junto da Cúria Pontifical, facto a que não terá sido também alheia a crescente missionação de ordens religiosas católicas no Médio Oriente (WILMSHURST 2000: 24). Em consequência, assistiu-se nos séculos seguintes a uma sucessão de aproximações e afastamentos à Igreja de Roma por parte destas duas linhas patriarcais (CHIALÀ 2011: 393).

A intolerância religiosa por parte das autoridades portuguesas era já visível nos anos 1530 (MORALES 1958: 644). Não mais parou de crescer e terá tido a sua maior expressão com a realização do sínodo de Diamper, em 1599, convocado pelo arcebispo de Goa, D. Frei Aleixo de Meneses (ANCY 2012: 477-485). O propósito de Meneses não se prestava a equívocos: era imperioso latinizar a igreja malabar e cortar todos os vestígios de ligação à cristandade oriental. Assim, e em conformidade, não seriam admitidos mais bispos vindos de qualquer lado que não passassem por Lisboa (SUBRAHMANYAM 1998: 21-42).

Os decretos do Sínodo de Diamper abarcavam vários aspetos da vida interna da igreja do Malabar, teológicos, litúrgicos e disciplinares (VARGHESE

2008: 331-332). O Sínodo constitui um marco incontornável na relação cada vez mais difícil que os cristãos da Serra estabeleceram com as autoridades portuguesas. A partir de então, a cristandade do Malabar começará a dividir-se entre os que aceitavam a obediência às autoridades portuguesas e os refratários (FARRUGIA 2011: 617). Esta situação de divisão era uma realidade que os cristãos da Serra nunca tinham conhecido ao longo da sua história milenar.

Em 1653, num período em que a cristandade da Serra estava sujeita ao jesuíta Francisco Garcia, arcebispo de Cranganor, eclodiu uma revolta em que uma parte importante dos principais líderes da comunidade cristã jurou nunca mais obedecer a nenhum bispo imposto pelos portugueses (THEKEDATHU 1972). Este foi um segundo marco determinante e ficou conhecido como o “Juramento da Cruz Inclinada” (JOHNY 2000-2001: 453-460).

E é a partir deste Juramento que surgem os carmelitas descalços, futuros adversários do bispo de Cochim, Pedro Pacheco. A revolta fez despertar os alarmes em Roma, e o próprio Pontífice procurou, na medida das possibilidades, controlar diretamente a situação, enviando um grupo de carmelitas descalços para a região, na qualidade de vigários apostólicos (SORGE 1991: 101-102). Nesta altura, as relações dos carmelitas com as autoridades portuguesas eram ainda cordiais e amistosas. Disso nos dá conta o carmelita italiano Frei José de Santa Maria, vigário apostólico, no seu relato publicado em Veneza em 1683, onde revela as relações de estima e amizade com o vice-rei e, muito particularmente, com o inquisidor português Paulo Castelino de Freitas (*Seconda Spedizione* 1683: 25). A partir da década de 80, com o agudizar dos conflitos entre Roma e Lisboa a propósito da missionação das terras ultramarinas, a situação mudou. Na verdade, no Arquivo Histórico Ultramarino encontramos dois documentos significativos a este propósito. Um deles, datado de 1687, dá conta de que o provincial dos carmelitas para a Pérsia e Índia escreveu ao rei português pedindo-lhe que reveja a ordem de expulsão de Goa dada a todos os carmelitas que não fossem portugueses (AHU, CU, Índia, cx. 62, doc. 31). O outro, datado de 1698, é um relatório dos serviços diplomáticos portugueses em Roma dando conta de que os carmelitas italianos da Serra do Malabar estavam a escrever insistentemente para Roma, denegrindo as autoridades portuguesas e dizendo que a missionação do território estava a ser negligenciada (AHU, CU, Índia, cx. 71, doc. 47).

E é este o contexto da chegada do novo bispo de Cochim, Frei Pedro Pacheco, à sua diocese, no ano de 1701. Como foi referido atrás, o objeto principal deste texto é um volumoso conjunto de documentos pertencentes a este Prelado dominicano, que o mesmo remeteu para Lisboa. Toda a documentação gira em torno de um acontecimento principal: a chegada de um novo

bispo caldeu à Índia, e o seu desejo de se dirigir à Serra, bem como a agitação que isso provocou nos cristãos de S. Tomé, que na altura estavam privados de Prelado em Cochim e Cranganor, as duas dioceses às quais a comunidade cristã do Malabar estava adstrita (PAIVA 2006: 55).

Um primeiro aspeto interessante da documentação é o facto de dela constar não apenas a correspondência que o bispo manteve com várias pessoas acerca do assunto, mas também de cartas dos carmelitas dirigidas a Roma. Ou seja, houve correspondência da parte adversária que veio parar às mãos do bispo. A questão é, como?

Na verdade, numa outra carta não incluída neste conjunto documental, D. Frei Pedro Pacheco fala de um missionário da *Propaganda Fide*, “um clérigo calabrês que passou por aqui para Bengala”, o qual, desgostoso com as deslealdades praticadas pelos carmelitas para com os portugueses, decidiu enviar documentação sensível, oriunda dos carmelitas, para as mãos do Bispo. O próprio bispo revela algum pudor perante esta traição, da qual estava a tirar evidentes vantagens: “eu não louvei a acção, mas estimei-a, por que se veja a malícia e o dolo com que essa carta está escrita” (AHU, CU, Índia, cx. 74, doc. 29: fls. n.n.). Na verdade, é possível que as intenções deste “calabrês” fossem menos altruístas e despojadas. Houve, de facto, um missionário calabrês ligado à *Propaganda Fide* que se dirigira para Bengala precisamente nesta altura. O seu nome era Ignazio Placente.

Placente não era, em rigor, um membro da *Propaganda Fide*, mas movimentava-se em ambientes muito próximos e aspirava a atingir esse estatuto, que garantia uma subvenção financeira de Roma. Foi provavelmente com esse objetivo que ele se tornou o primeiro denunciante dos alegados excessos de permissividade dos jesuítas na questão dos ritos malabares, juntamente com o teatino Guglielmo della Valle. O homem que o tinha enviado para Bengala, em 1701, fora o carmelita descalço Frei Pedro Paulo de S. Francisco, arcebispo de Ancira, vigário apostólico na Índia e sobrinho do Papa Inocêncio XII. O carmelita prometera torná-lo missionário apostólico, e com esse objetivo chamou-o posteriormente a Surat, no norte da costa ocidental da Índia, para fazer o juramento de fidelidade à *Propaganda*. Para infelicidade sua, ao chegar a Surat foi informado da morte inesperada do arcebispo, situação que o deixou numa condição muito precária (ARANHA 2010: 94-95). Como veremos, o carmelita D. Frei Pedro Paulo será o instrumento último de toda a conjugação de fatores que irão ser narrados em seguida.

Em síntese, os documentos remetidos pelo bispo de Cochim incidem sobre a chegada à Índia de Mar Simão, o bispo caldeu. Este bispo pretendia, como se disse, dirigir-se para sul, para o Malabar. Nessa altura havia um problema

pelo facto de a Serra não ter bispo, uma vez que Cranganor atravessava um período de sede vacante e o bispo de Cochim não podia residir na sua diocese, por impedimento dos holandeses. O líder dos carmelitas no Malabar, Frei Ângelo de Santa Teresa, residente nos subúrbios de Cochim, não era bispo, e para o ser, de acordo com as instruções vindas de Roma, bastaria ser sagrado por qualquer outro bispo reconhecido pela Cúria Pontifícia (HAMBYE 1975-76: 499). O carmelita pediu insistentemente ao prelado português que o sagrasse, o que D. Frei Pedro Pacheco sempre recusou, escudando-se na obrigação de obediência devida ao monarca português. Fora com esse objetivo que o carmelita Frei Pedro Paulo, arcebispo de Ancira, se tinha dirigido ao Malabar, para sagrar o seu confrade e compatriota, mas como foi visto faleceu inesperadamente no Norte, em Surat. Então, providencialmente, vindo também de Surat, apareceu D. Mar Simão, bispo caldeu reconhecido por Roma, munido de cartas de referência passadas pelos maiores monarcas da Europa, desembarcando na costa do Malabar, sagrando o carmelita, e desaparecendo para sempre sem deixar (quase) nenhum rasto. Durante o curtíssimo período que esteve no Malabar os carmelitas não o deixaram falar com ninguém, esteve sempre fechado e incontactável. Imediatamente após a sagração foi metido num barco e desapareceu. Na verdade, como veremos, D. Simão ainda viria a desempenhar um pequeno papel, pouco abonatório para a sua reputação, na luta entre jesuítas e capuchinhos franceses na costa do Coromandel, em 1717.

Esta história está cheia de zonas sombrias, como o próprio D. Frei Pedro Pacheco reconhece. Quem era D. Mar Simão? Porque é que, sendo arcebispo de Aden, no sul do Iémen, se dirigiu a Goa. Porque é que de Goa foi para Surat, e não diretamente para o Malabar, que era, dizia ele, o seu principal objetivo: “diz-me mais o Senhor frei Angelo na sua carta dos 30 de Mayo que a crueldade com que agora os arabios perseguem á morte a todo o Christão Armenio que achão na terra ou no mar, impedira ao Senhor Dom Simão prosseguir sua viagem para a sua diocese” (AHU, CU, Índia, cx. 76, doc. 19, fl. 143). Mas se esse era o seu objetivo, porque é que falou em Aden? Mais estranho ainda, terá alegado que pretendia dirigir-se a Puduchéri, na costa oriental da Índia, então um domínio francês, para daí se dirigir à sua diocese, que ficava para o lado oposto (AHU, CU, Índia, cx. 76, doc. 19, fl. 144). D. Frei Pacheco interroga-se também porque é que durante toda a sua estadia no Malabar D. Mar Simão esteve enclausurado pelos carmelitas, e impedido de falar com quem quer que fosse sem autorização destes: “suposto o Dom Simão ter dado ao Senhor frei Angelo o beneficio da sagração e vir para este effeito de Surrate a Varapole, parece pedia a boa correspondência o deixasse o Senhor frei Angelo descansar

na Serra e alegrar com os seus surianos ao menos toda a invernada?” (AHU, CU, Índia, cx. 76, doc. 19, fl. 144).

A chave de todas estas interrogações tem um nome: D. Frei Pedro Paulo de S. Francisco, arcebispo de Ancira, sobrinho do recém-falecido Inocêncio XII, e ele próprio inesperadamente falecido em Surat, no norte da Índia, quando se dirigia para Sul, para vir sagrar o seu confrade em 1701. Mas antes detenhamo-nos num outro personagem, que segundo os documentos viera para Cochim a acompanhar o caldeu, desempenhando o papel de intérprete. Foi ele quem, durante uma breve conversa com os carmelitas, lhes terá dito algo que imediatamente os fez acreditar na idoneidade de D. Mar Simão. Tratava-se de um capuchinho francês chamado François-Marie de Tours (AHU, CU, Índia, cx. 76, doc. 19, fl. 101).

O capuchinho De Tours não é um desconhecido da historiografia. Em 1703 enviou ao Papa Clemente XI um relatório denunciando os padres da Companhia de Jesus nas suas práticas evangelizadoras junto dos gentios (KASCHEWSKY 2020: 33). Já vimos, no entanto, que nesse assunto ele fora já precedido por dois outros missionários da *Propaganda*, um dos quais traiu a própria Congregação, entregando documentos secretos e comprometedores ao bispo de Cochim. No entanto, é um facto que Frei François-Marie de Tours, profundo conhecedor do árabe e do persa, teve um papel extremamente relevante na questão dos ritos malabares. O seu relatório acerca dos ritos foi impresso em Liège em 1704 (*Questions Proposées* 1704).

Frei De Tours era adverso aos jesuítas. A razão para isso tinha sido a usurpação que estes tinham feito das missões capuchinhas na Costa do Coromandel em 1698. O relatório apresentado ao Papa sobre os ritos foi uma forma de retaliação, como fica bem demonstrado por uma carta que o capuchinho Alexis de Touraine escreveu a Bossuet, na qual ele fala sobre a usurpação perpetrada pelos filhos de Loyola, e revela ter colaborado com Frei De Tours na redação do relatório (*Oeuvres de Messire Jacques-Bénigne Bossuet* 1778: 625).

Para além disso, o capuchinho Frei François-Marie de Tours era um homem próximo da *Propaganda Fide*. Ainda hoje se guarda nos arquivos da Congregação um seu *Thesaurus linguae indiana*, manuscrito que foi utilizado e elogiado por linguistas eruditos dos séculos XVIII e XIX, como Anquetil du Perron ou o jesuíta Lorenzo Hervás (HERVÁS 1801: 148-149). Esse documento destinava-se a apresentar uma estratégia evangelizadora para a Índia que pretendia ser, simultaneamente, teológica, linguística e social (ARANHA 2015: 333).

Frei De Tours vivia na casa que a sua ordem tinha em Surat, a mesma cidade para onde se dirigiu e onde faleceu o Arcebispo de Ancira. A mesma para onde D. Mar Simão se dirigiu depois de chegar a Goa. Terá sido certamente

chamado por alguém, que poderia ser de Tours, ou o carmelita Frei Pedro Paulo de S. Francisco. Ou ambos. Surat era também a cidade para onde se dirigiu o trânsito da *Propaganda Fide*, Ignazio Placente, chamado pelo carmelita, para prestar juramento de fidelidade à Congregação. Não foi um simples acaso ter sido nesta cidade localizada no Norte, no império Mogor, um porto relativamente próximo do Médio Oriente, onde todas as grandes potências europeias tinham fortificações, mas em que todas aceitavam as condições que eram impostas pelos monarcas mogores. Nunca tendo caído nas mãos de uma potência europeia, Surat exibia quarteirões etnicamente diversos e cosmopolitas, com gente da África oriental, do Médio Oriente e da Ásia Central (SUBRAHMANYAM 2019: 372).

Em Surat, D. Mar Simão esteve em contacto com um companheiro do arcebispo de Ancira, o também carmelita François-Marie de St. Cyr (HAMBYE 1975-76: 501). Por outro lado, tal como De Tours, também D. Frei Pedro Paulo se movimentara contra os jesuítas, enviando a Roma o seu secretário, o teatino Giovanni Appiani, segundo consta dos arquivos da própria *Propaganda Fide*. Curiosamente, embora não surpreendentemente, o homem que o encorajara a isso foi nada menos do que Frei Ângelo de Santa Teresa (ARANHA 2010: 94, nota 45). Neste ponto podemos levantar várias hipóteses. É um facto que os jesuítas estavam a disputar com os carmelitas a supremacia espiritual sobre os cristãos da Serra. Também é verdade que os jesuítas do Malabar estavam alinhados com o partido do Padroado português e com o bispo de Cochim, e só isso já era o suficiente para que o arcebispo de Ancira visse os jesuítas como um elemento hostil.

Vemos desenhar-se assim um movimento de confluência geográfica e de comunhão de interesses: Surat. Um círculo anti-jesuítico ligado à *Propaganda*, de capuchos e carmelitas, que se estava a movimentar em Roma contra a Companhia de Jesus, e que se reuniu num local muito concreto num período muito específico. A partir de uma carta escrita por Frei Ângelo de Santa Maria a Pedro da Costa, feitor da feitoria de Tanur, um entreposto costeiro um pouco a norte de Cochim, ficamos a saber que carmelitas e capuchinhos conviviam juntos em Surat, e que D. Mar Simão se reunira com eles para discutir um assunto. Esse assunto era uma carta que os cristãos da Serra tinham entregue a um judeu de Cochim, que deveria viajar para o Médio Oriente. A carta era dirigida ao Patriarca da Igreja do Oriente, pedindo-lhe um bispo. O documento acabou por ficar em Surat, quando o judeu soube que aí estava um Bispo caldeu: “na carta dos scismaticos escrita a qualquer Bispo, não se diz mais se não que por falta de um Bispo na Serra há muita confusão na Christandade, e padecem os christãos muitas necessidades espirituais. Essa carta leu o dito Senhor [D. Mar

Simão] aos Padres Capuchinos e nossos [carmelitas], em cuja casa estava em Surat” (AHU, CU, Índia, cx. 76, doc. 19, fl. 123).

Fica fora de dúvida a ideia de uma ação concertada de carmelitas e capuchos, ligados à *Propaganda* e hostis aos jesuítas. Mas qual seria o objetivo ao chamar o caldeu para Surat? Não sabemos se essa chamada foi feita antes ou depois da inesperada morte do carmelita. Sabe-se que Frei Ângelo estava à espera que o seu confrade o viesse sagrar, e as suas expectativas ficaram assim goradas por uma morte prematura. Chamar D. Mar Simão a Surat poderia então funcionar como uma forma de substituir o carmelita na sagração. Na carta entregue pelo trãnsfuga Ignazio Placente ao bispo de Cochim, redigida por Frei Ângelo e dirigida à *Propaganda Fide*, o carmelita deixa claro ter recebido instruções do arcebispo de Ancira, D. Frei Pedro Paulo, no sentido de esperar por ele no Malabar, para que o fosse sagrar. Diz ainda que foi a notícia da sua morte inesperada que fez com que as coisas se precipitassem, e ele, Frei Ângelo, se decidisse a tomar posse da cristandade da Serra, e a buscar a todo o transe a sua sagração:

accio questa triste nuova no causasse qualche rivolte nel cuore di questi christiani, che nella sola venuta di detto Signore [de Ancira] havevano posta ogni speranza de rimedio alle presenti necessità, fu io obligato dalli padri compagni e dall' Archidiacono a publicare in una publica et universale giunta della Christianità, che per questo si vaduno li detti Brevi Apostolici, et a pigiare il possesso del governo di questa Christianità, come felicemente successe alli 14 del passato Febraro (AHU, CU, Índia, cx. 76, doc. 19, fl. 151).

Por outro lado, deve notar-se que a sagração feita por um bispo caldeu, muito mais autorizado do que um bispo latino junto dos cristãos da Serra, poderia funcionar como o antídoto perfeito contra qualquer pretensão que os portugueses ainda pudessem ter de autoridade espiritual sobre os cristãos do Malabar, colocando os missionários da *Propaganda* como os legítimos bispos aos olhos dos crentes. Mas para isso era preciso que D. Simão chegasse, sagra-se Frei Ângelo, e se fosse embora. E foi precisamente isso que aconteceu.

Importa voltar ao Arcebispo de Ancira, porque é ele quem pode demonstrar a forma como a *Propaganda Fide* utilizou todos os contactos internacionais, bem como as circunstâncias políticas da época, no sentido de introduzir os carmelitas como senhores incontestados na Serra. E aqui passamos a olhar para um horizonte geográfico muito mais alargado. A sagração de Frei Ângelo pelo bispo caldeu foi apenas a face visível de todas essas movimentações.

A chegada a Surat, provavelmente no ano 1700, e a sua inesperada morte

a 3 de janeiro de 1701, foram o epílogo de uma longa viagem iniciada pouco depois da sua sagração como arcebispo de Ancira, em Roma, no ano de 1696. Esse périplo levou-o até à Áustria, Bélgica, Holanda, Polónia, Rússia, Pérsia e finalmente, Surat. Sempre na companhia do seu fiel secretário, o teatino Giovanni Appiani. O relato desta longa viagem foi publicado em Paris em 1702, o ano posterior à sua morte (GAUDEREAU 1702). Algum tempo depois de ter sido sagrado em Roma como cabeça do arcebispado de Ancira, presume-se que pouco tempo, D. Frei Pedro Paulo, dirigiu-se à corte do imperador Austro-húngaro, Leopoldo I, o qual lhe deu cartas de recomendação para os imperadores do Mogor e da Pérsia. No relato da viagem diz-se ainda que o imperador o terá feito seu Conselheiro de Estado (GAUDEREAU 1702: fls. n.n.). Em 1697 o arcebispo de Ancira apareceu na Holanda, com o seu fiel padre Appiani, a viajar numa carruagem fornecida pelo conde Kaunitz, vice-chanceler austríaco, para se ir encontrar com Guilherme de Orange (*Lettres Historiques* 1697: 375).

Nesse ano tinha terminado a segunda guerra que Guilherme, aliado ao Imperador Leopoldo, levava a cabo contra o rei francês, Luís XIV (TROOST 2018: 553). Esse vínculo entre os dois monarcas terá criado, eventualmente, um espaço de influência que foi explorado pela *Propaganda Fide*. Assim, no ano seguinte, 1698, a Companhia Holandesa determinou que não poderia haver quaisquer outros eclesiásticos católicos no Malabar que não fossem carmelitas descalços, e apenas se fossem belgas, alemães ou italianos. Toda esta sucessão de factos é confirmada por uma declaração publicada nos *Annali della Propagazione della Fede* de novembro de 1838, século e meio depois dos factos (*Annali* 1838: 596).

Esta diligência junto da Companhia de comércio holandesa articula-se com outro elemento de extrema relevância. Os cardeais da *Propaganda* tinham perfeita consciência da importância que as questões comerciais e nacionais tinham na criação de circunstâncias favoráveis à evangelização. Da mesma forma que estavam perfeitamente inteirados dos problemas que as rivalidades entre as companhias comerciais pertencentes às potências europeias que operavam no Índico estavam a levantar ao esforço missionário. Foi assim que decidiram instruir o teatino Giovanni Appiani, o secretário e companheiro de viagem do arcebispo de Ancira, no sentido de recolher o máximo de informações que fosse possível, e que essas informações fossem remetidas a Roma no sentido de criar uma Companhia de comércio exclusivamente italiana (ARANHA 2010: 100).

Na Holanda, o arcebispo de Ancira não contactou apenas com Guilherme III. O czar Pedro o Grande, da Rússia, com quem o carmelita teve “conferências muito secretas” e que lhe “quis fazer a honra de o convidar para a sua mesa”,

foi outra das figuras com quem D. Frei Pedro Paulo privou nos Países Baixos (GAUDEREAU 1702: fls. n.n.). Será importante referir que foi precisamente neste ano, 1697, que o Papa Inocêncio XII decidiu constituir uma comissão composta por alguns dos cardeais mais influentes da Cúria, para estudar a questão das relações da Santa Sé com a Rússia, iniciadas precisamente nesse ano por iniciativa do próprio soberano russo. A este respeito havia duas questões fundamentais: a autorização de liberdade de culto para os católicos na Rússia, à qual deveria corresponder uma liberdade recíproca para os ortodoxos da Polónia, e a questão da autorização por parte do czar para que os missionários da *Propaganda Fide* pudessem chegar à China por terra (TAMBORRA 1961: 208, 211-217).

O czar forneceu-lhe um salvo conduto que lhe permitiu seguir pela Rússia até ao mar Cáspio, passando daí para a Pérsia, onde lhe foram de grande utilidade as credenciais passadas pelo imperador Leopoldo I e pelo czar russo, aliados dos persas Safávidas na luta contra os Otomanos, luta na qual o imperador austro-húngaro fora, de resto, fortemente subsidiado por Roma (KAISER 2000: 173). Foi assim que o carmelita, de acordo com o cronista da epopeia, foi recebido com grande pompa na corte de Isfahan. Ainda segundo o mesmo cronista, o principal propósito desta longa viagem tinha sido o de trazer o patriarca da igreja arménia, residente em Nova Julfa, perto de Isfahan, para o seio da obediência católica. De Isfahan até à costa do mar arábico e daí até Surat era um pequeno passo para quem já levava uma tão longa odisseia. E foi aí que o arcebispo de Ancira chegou no ano de 1700.

Mas D. Frei Pedro Paulo morreu em Surat. E com ele as esperanças de Frei Ângelo. Contudo, nos inícios de abril de 1701 chegou ao Malabar, vindo de Surat, um barco holandês, carregado com o espólio do arcebispo de Ancira, que este tinha destinado a Frei Ângelo (AHU, CU, Índia, cx. 76, doc. 19, fl. 139). O espólio tinha sido confiado à custódia de um carmelita descalço de nação flamenga, Cristovão do Santíssimo Sacramento. Com o barco veio também a notícia de que em Surat estava um bispo caldeu que desejava vir para o Malabar. E, muito provavelmente, nesse barco vinha também o fiel secretário do arcebispo de Ancira, o padre Giovanni Appiani, uma vez que é precisamente a partir desta altura que ele surge a operar no Malabar, tornando-se o principal interlocutor das autoridades holandesas. Um facto absolutamente natural, uma vez que o padre Appiani, como vimos, tinha acompanhado o arcebispo de Ancira no seu périplo, no qual os privilégios dos carmelitas tinham sido negociados diretamente com Guilherme de Orange na Holanda. É o próprio Appiani que relata um encontro com o governador holandês, Abraham Vink, no qual este, furioso, lhe explicou que tinha intenções de prender o bispo de

Cochim e enviá-lo para a Holanda, “ou melhor ainda, mandá-lo para a outra vida” (AHU, CU, Índia, cx. 76, doc. 19, fl. 83). A razão foi o bispo ter excomungado um dos seus meirinhos.

A vinda do bispo caldeu, e todas as circunstâncias que a rodearam levantaram grande suspeição junto do “partido português”, nos quais se destacam o bispo de Cochim e o jesuíta João Ribeiro, que viria pouco tempo depois a ser sagrado arcebispo de Cranganor, numa medida destinada a contrabalançar a sagração do carmelita. Mas acabou, também, por levantar suspeitas num missionário da *Propaganda Fide*, o Sírio Bartolomeu Hanna, que se recusou a aceitar a legitimidade do caldeu.

Natural de Alepo, na Síria, o padre Bartolomeu tinha vindo para o Malabar na condição de grande especialista em Siríaco, a língua litúrgica dos cristãos da Serra. Até se ter começado a falar da vinda do bispo D. Mar Simão, Bartolomeu parece ter sido um homem próximo dos carmelitas. Talvez pela sua proveniência geográfica, de uma região onde o nestorianismo era muito forte, acabaria por manifestar um zelo mais vincado na exigência de que o bispo da Serra fosse de origem europeia. Foi precisamente esse zelo que o fez inicialmente tomar o partido dos carmelitas contra o arcediogo da Serra. O arcediogo era uma instituição específica da comunidade cristã do Malabar. Não era uma liderança exclusivamente religiosa, embora quem desempenhasse o cargo devesse ter perfeito conhecimento do Siríaco (VARGHESE 2013: 335). Devia também ser de casta malabar, ter bom procedimento e exemplo e ter experiência de assuntos eclesiais. Uma figura com incumbências políticas e sociais, mas cujo magistério se estendia para o campo religioso. Era com esta figura que os carmelitas disputavam o poder, e o padre Bartolomeu Hanna era, pelo seu conhecimento do Siríaco, o homem a quem os carmelitas recorriam.

Bartolomeu Hanna aparece num momento a agir a instâncias dos carmelitas, no outro a favor do bispo de Cochim. Mas a ideia de fundo é sempre a mesma: tornava-se fundamental entregar a direção espiritual da comunidade cristã do Malabar a um europeu. É possível que esta ideia resulte de um mecanismo do foro da consciência, de alguém que, vindo de fora, de uma região geográfica cuja suspeita de heterodoxia pairava sempre no ar, procure demonstrar, por um zelo insistente, a sua adesão à Igreja de Roma. O facto é que, quando os carmelitas decidiram apostar na sagração de Frei Ângelo recorrendo a um bispo Siro-Caldaico, o padre Bartolomeu Hanna ficou chocado, opondo-se veementemente. Uma das dúvidas que ele colocou imediatamente foi o facto de os carmelitas italianos terem mudado de opinião acerca da legitimidade, e até santidade, após uma breve conversa com o capuchino francês que o trouxera para o Malabar, e sem maior inquérito. Capuchinho esse que, como foi visto,

estava longe de ser parte desinteressada do assunto, e de se mover por razões estritamente espirituais.

O aspeto espiritual conta bastante no caso do padre Bartolomeu Hanna, na medida em que os documentos que ele deixou, principalmente a sua correspondência com o jesuíta João Ribeiro, deixa entrever a existência de um profundo tormento provocado por questões de consciência. E é interessante verificar que o conhecido erudito e linguista francês Abraham Anquetil-Duperron (1731-1805), numa das suas obras publicada mais de 70 anos após este caso, tem uma referência ao padre sírio Bartolomeu Hanna, infelizmente sem citar as suas fontes. Nessa referência, ele fala de um sacerdote consumido por problemas de consciência (DU PERRON 1771: clxxx).

Os mesmos escrúpulos são identificáveis no jesuíta João Ribeiro, futuro arcebispo de Cranganor, o qual respondeu ao padre Bartolomeu: “há occaziões em que a hum homem lhe fora melhor não saber nada, para com a ignorância se livrar das dúvidas e dos escrúpulos, que por saber com fundamento lhe perturbão a conciência e atormentão a alma”. E faz uma apologia do silêncio: “para navegar ao diante, o rumo que me parece mais seguro e livre de baixios he prescindir e haver-me em tudo *mere passive*, de sorte que por obra ou por palavra, *nihil nec pro, nec contra*. Dos pensamentos não há que temer porque estes são só reservados a Deus” (AHU, CU, Índia, cx. 76, doc. 19, fls. 117-18).

Há dois elementos muito interessantes que constam da correspondência do jesuíta João Ribeiro. O primeiro é o de ele considerar que a *Propaganda Fide* estava a ser enganada pelos carmelitas, e que Roma estaria a ser manipulada por informações deturpadas enviadas por estes. O segundo, foi a preocupação de que se começasse a gerar a ideia de que D. Mar Simão tinha sido enviado para o Malabar pelos portugueses, para minar a autoridade dos carmelitas. Esta preocupação levou-o mesmo a escrever ao bispo de Cochim, sugerindo-lhe que sagra-se Frei Ângelo o mais rapidamente possível, para que o bispo caldeu não levasse os cristãos da Serra atrás de si: “cuido eu não devemos exceder nisto os portuguezes, para não darmos occasião a dizerem os mal affectos que dissimuladamente trouxemos nos nossos barcos de Portugal para a India este Arcebispo, e que com a mesma dissimulação o encaminhámos de Goa para Surrate, para de lá vir agora perturbar esta Serra”. E sugeriu, para dissipar essa suspeita, que o bispo de Cochim sagra-se o carmelita: “todo este discurso me faz persuadir e julgar cederá em mayor gloria de Deos sagnar nesta ocasião ao Senhor Bispo eleyto de Metellopolis (Fr. Ângelo)” (AHU, CU, Índia, cx. 76, doc. 19: fls. 73-74). O bispo de Cochim rejeitou liminarmente essa hipótese.

Existia uma grande dose de inocência na posição assumida pelo jesuíta João Ribeiro. Na verdade, não é possível apurar com toda a certeza porque é que

os carmelitas mudaram de opinião tão rapidamente, depois de conversarem com o capuchino francês François-Marie de Tours. Não se sabe se havia ou não dissimulação. Mas facilmente se compreenderá, como também já foi referido, que a sagração feita por um caldeu aumentaria a legitimidade do carmelita. A esse nível é muito significativa a escolha da data e do local para efetuar a sagração: a igreja de Mangate, na qual tinha sido elevado um bispo cismático após aquele que foi o maior marco na revolta dos cristãos da Serra contra a igreja de Roma, o famoso Juramento da Cruz Inclinada. E exatamente no dia em que passavam 48 anos. Veja-se, acerca do assunto, a reflexão do mesmo padre João Ribeiro, já após a sagração de Frei Ângelo pelo bispo D. Mar Simão:

sobre tudo isto acha o Senhor Frei Angelo grande mysterio na Sua Sagração, por ser feita por hum Arçebispo Suriano, na mesma igreja do Mangatte, e no mesmo dia em que 48 anos antes foi sacrilegamente mitrado o Thome Heresiarca, como se todas estas circunstancias (demos que tudo assim fosse) concorrendo as duvidas que ouve acerca da fé de Dom Simão, se não pudesse calcular por mau sinal, e avaliar por pronóstico de algum mau sucesso (AHU, CU, Índia, cx. 76, doc. 19, fl. 145).

Frei Ângelo foi assim sagrado a 22 de maio de 1701, dia da Santíssima Trindade, na igreja de Mangate. Foi o culminar de um longo processo que deveria concorrer para a afirmação definitiva dos carmelitas como senhores espirituais da Serra, adjuvados pelos holandeses, senhores temporais daquelas terras. Talvez por isso, como nos dá conta o padre João Ribeiro, à sagração assistiram “mais de doze Olandezes, alguns dos quais, me dizem, erão officiaes de meliça” (AHU, CU, Índia, cx. 76, doc. 19, fl. 128). Após a sagração, D. Mar Simão foi imediatamente despachado para longe, sem contactar com ninguém.

Fica ainda por esclarecer quem era na realidade o protagonista principal de toda esta história: D. Mar Simão, arcebispo de Aden. Os documentos em posse do bispo de Cochim não adiantam muito. Um dos poucos que falou diretamente com ele, o vice-rei da Índia António Coutinho, disse que ele se exprimira num “mau italiano”, e que lhe dissera que viera de Lisboa numa nau portuguesa, pedindo-lhe licença para se dirigir à Serra do Malabar. O vice-rei, aconselhado pelo bispo de Cochim, decidiu enviá-lo num barco da armada do Estreito, para que fosse para a sua diocese, Aden, mas, entretanto, D. Simão já se tinha dirigido para norte, para Surat (AHU, CU, Índia, cx. 74, doc. 29, fl. n.n.).

Existem, contudo, várias fontes de diversas proveniências, carmelitas, jesuítas e outras, que referem a sua existência. Uma das mais prolíficas é a biografia do patriarca caldeu José I, que exerceu o cargo entre 1681 e 1696, publicada em

meados do século XX pelo teólogo suíço Albert Lampart. O Patriarca Joseph I era um partidário da ligação com Roma, o que lhe levantou imensos problemas internos. Um dos seus mais ferozes adversários era precisamente D. Simão, o qual mais tarde se veio a reconciliar com José, sendo enviado por este para Jerusalém, para garantir a presença caldeia nos lugares santos (LAMPART 1966: 335). De Jerusalém seguiu para Roma, onde se tornou amigo e confiante de um sacerdote caldeu, muito respeitado na Cúria e com fortes ligações à *Propaganda Fide*, chamado Elias de S. João (LAMPART 1966: 204-206).

Este homem tinha uma particularidade: fora o autor do primeiro relato de viagens sobre a América do Sul escrito em árabe. Esse relato, que só viria a ser descoberto no ano de 1900 pelo jesuíta libanês Antoine Rabbath, na biblioteca do arcebispado de Alepo, narra as suas peripécias pela Europa e América espanhola durante as décadas de 1670-80 (GUARDIAN 2018: 628). Embora a história do padre Elias de S. João seja fascinante, ele não era apenas um aventureiro. Era também um erudito que pagou do seu bolso em 1692, através da imprensa da *Propaganda Fide*, um livro de “Horas diurnas e noturnas para uso dos orientais”. Apesar do título original da obra ser latino, o livro está todo redigido em árabe. No catálogo intitulado *Bibliotheca Arabica*, publicado em 1811, ficamos a saber que o padre Elias foi o patrono da edição das *Horae diurnae et nocturnae*, e que descendia da linhagem dos Patriarcas orientais, era natural de Bagdad e filho de um presbítero de Mossul, de nome João (SCHNURRER 1811: 259-260). Ficamos também a conhecer os títulos honoríficos atribuídos pela Santa Sé à sua família, os Beith-Ammun. Uma outra obra, da autoria do teólogo e orientalista Eusébe Renaudot (1646-1720), publicada em 1716, dá-nos ainda a saber que ele era uma autoridade em matérias relativas à teologia oriental, e que durante a sua estadia em Paris fora um dos conselheiros do famoso teólogo oratoriano Richard Simon (1638-1712), o qual “o consultava em matérias teológicas nas quais se considerasse imperitíssimo” (RENAUDOT 1716: 66). Importa também referir que a sua ligação à *Propaganda Fide* foi mediada por um carmelita descalço, vigário apostólico no Malabar, quando os caminhos de ambos se cruzaram em Bagdad, altura em que o padre Elias lhe manifestou o desejo de ir para Roma (*Prima spedizione* 1666: 241-242, 242-244, 248, 268, 275). Este carmelita era Frei José de Santa Maria, referido anteriormente pelas suas boas relações com os portugueses, em particular com o inquisidor Castelino de Freitas.

A viagem do sacerdote Elias de S. João tinha um propósito: a recolha de esmolas para a reconstrução da sua igreja, destruída pelos muçulmanos. Foi assim que ele se apresentou em Roma, conseguindo cartas de recomendação do Papa que o levaram por várias cortes da Europa. Foi recebido pelo Duque

da Toscana, demorou-se na corte de Luís XIV, Espanha, Portugal, depois América do Sul. Em todos esses locais era agraciado com esmolas. Foi a confiança adquirida na corte de Madrid que lhe abriu as portas para poder viajar para a América espanhola, favor que estava vedado a qualquer pessoa que não fosse súbdito do rei castelhano. Após o seu regresso a Roma, nos inícios da década de 90, o padre caldeu Elias de S. João tornou-se uma figura respeitadíssima e influente em Roma (GHOBRIAL 2014: 51-93). Foi nessa altura que D. Simão se terá tornado seu amigo e confidente.

O padre Elias percorrerá a Europa e as mais cortes em busca de esmolas para a reconstrução da sua igreja, destruída pelos muçulmanos. D. Simão, por seu lado, recorreu a um argumento muito similar: andou pelas mesmas cortes da Europa em busca de esmolas para poder combater os hereges na sua diocese. Veja-se o que escreveu o jesuíta João Ribeiro ao bispo de Cochim acerca do caldeu:

sogeyto sobre hypocrita tão ardiloso que teve a habilidade para enganar não só aos portuguezes e ao seo Rey, mas também a mesma Roma, aonde me dizem lhe fez o Summo Pontifice particulares favores, licenciando-o para que discorresse pellas terras dos Reys Catholicos, buscando esmolas e favores contra os hereges que grandemente o molestavão e perseguião no seu Arcebisnado de Ada (AHU, CU, Índia, cx. 76, doc. 19, fl. 71).

Na verdade, D. Simão parece ter sido bem recebido em várias cortes da Europa, em particular em Espanha e Portugal. Não sabemos se, à semelhança do padre Elias de S. João, se terá dirigido a França. Foi em Portugal recebido pelo monarca, pelo bispo de Beja e pelo núncio, entre outros dignitários. Foi então que D. Simão pediu autorização para viajar até Goa, o que lhe foi concedido. O carmelita Frei Ângelo escreveu ao bispo de Cochim, dois dias antes da sua sagração:

na 3ª feira da festa do Corpo Santo chegou aqui o Illustrissimo Senhor Arcebispo de Ada, dom Simão, fiquei eu admirado das muitas atestações originais da sua Fé Catholica de pessoas *omni exceptu maiores*, que me mostrou, a saber, da Universal Inquisição de Roma, onde fez juramento da sua Santa Fé Catholica e obediência a Sua Santidade, da Penitenciaria de São Paulo da mesma Alma Cidade (sic), do Senhor nuncio de Portugal, do Senhor Bispo de Beja, e de outro Bispo de Espanha, dos gerais quasi todas assistentes em Roma, do mesmo Senhor Rei Dom Pedro, e de outros, que nos ditos papeis atestão ser Arcebispo Catolico de taes partes que se pode desejar em pessoa tal (AHU, CU, Índia, cx. 76, doc. 19, fl. 105).

D. Simão seguiu os passos do seu amigo, o padre Elias, e usou exatamente a mesma argumentação, embora não se tivesse dirigido para a América espanhola, mas antes para Goa. Com instruções de alguém? É uma hipótese muito plausível, mas os elementos atuais apenas nos permitem sugerir a hipótese com reservas. Foram estas, em forma resumida as circunstâncias de D. Simão, que o levaram até Goa, Surat e, finalmente, Malabar.

Na verdade, D. Simão ainda viria a desempenhar um pequeno e pouco honroso papel, dezassete anos depois destas ocorrências. Em obra publicada em 1745, o capuchinho Norbert de Lorraine, também conhecido por Abade Platel, publicou uma obra de teor fortemente anti-jesuítico. O abade Platel ficou conhecido pela sua veia anti-jesuítica e por ter sido financiado por Pombal para pôr em andamento uma campanha contra a Companhia de Jesus por meio de livros impressos. Teve também acesso aos arquivos da *Propaganda Fide*, que lhe foi fornecido pelo Cardeal Passionei, com o Beneplácito do Papa Bento XIV (MILLER 1978: 73-74 e 231). Na sua obra, o padre Norbert, aliás Platel, escreveu sobre os conflitos que houve entre capuchos e jesuítas na costa do Coromandel, na parte oriental da Índia. A dada altura refere:

havia em Pondichéri um Arcebispo árabe que os capuchinhos do Levante tinham retirado da escravatura dos Turcos. Este prelado tinha vindo para as Índias com o padre Jean-Baptiste d'Orleans, que dominava perfeitamente o árabe e o turco. Ele alojou-se junto do hospício dos Capuchinhos e viveu alguns anos com eles em estreita união (NORBERT 1745: 129).

Apesar dessa harmonia, os jesuítas tê-lo-iam atraído para o seu lado, pedindo-lhe que marcasse encontro com um frade capucho que se encontrava em território dominado pelos ingleses. A ideia era que D. Simão o atraísse para território sujeito à Coroa de França, para uma região onde fosse possível prendê-lo. O caldeu terá acedido, segundo a versão publicada pelo padre Platel.

Apesar das discrepâncias factuais, está fora de dúvida que se trata da mesma pessoa, até porque o padre Platel coloca em nota de rodapé que este Simão era arcebispo de Ada. Por outro lado, vimos acima que os carmelitas se viram na obrigação de pedir em Pondichéri uma certidão em como D. Simão teria morrido em circunstâncias acidentais em 1720. Mas é curiosa a versão apresentada pelo padre Platel. D. Simão resgatado pelos capuchos das garras de piratas turcos e levado por aqueles para a Índia. Nesta altura tinham já passado 45 anos sobre os factos e a memória ia-se esbatendo. Há, como é óbvio, alguma

confusão. Mas parece perfeitamente verosímil que o caldeu tivesse sido levado pelos capuchos para a costa do Coromandel. Não espanta, porque sabemos pelos documentos do bispo de Cochim que ele fora transportado para o Malabar num barco francês acompanhado pelo capucho François-Marie de Tours. Quando os carmelitas se opuseram a que o caldeu desembarcasse, o capitão do navio francês protestou: “enfadou-se o capitão francez com estas praticas, e começou a defender o Armenio, como a homem santo e Bispo verdadeiramente catholico, afirmando trazia breve de Sua Santidade pera entrar na Serra” (AHU, CU, Índia, cx. 76, doc. 19, fl. 94). E foi depois de uma breve conversa com o capuchinho francês, que também vinha no barco, que os carmelitas mudaram radicalmente de opinião. O que aí foi dito, como já foi visto, é impossível de apurar, apenas se pode inferir. Poderiam ter sido eles, muito provavelmente, a levá-lo também, eventualmente num outro (ou no mesmo) barco francês, para Pondichéri, domínio de Luís XIV, o que revela uma articulação bem concertada entre carmelitas e capuchos, todos com ligações e interesses comuns. E aqui há um outro ponto a ter em consideração: embora o objetivo da *Propaganda Fide* fosse de alguma forma “desnacionalizar” as missões, e desligá-las dos monarcas europeus, a verdade é que muitos destes missionários atuavam muitas vezes com ambiguidade, em que os propósitos evangelizadores e as pressões nacionais nem sempre eram fáceis de discernir. O caso do capucho francês François-Marie de Tours, referido por um autor como “fervoroso nacionalista”, para além de algum anacronismo que a expressão carrega, poderá ser um desses casos (SWEET 2010: 22).

Nacionalismo e nacionalismos são, de facto, expressões que enfermam de algum anacronismo quando utilizadas neste período. Mas é indubitável que as rivalidades comerciais entre potências europeias começavam a revelar um sentimento de pertença a uma comunidade nacional. E foi nesse complexo xadrez de interesses nacionais jogado na Europa que a *Propaganda Fide* viu a ameaça, mas também a oportunidade. A congregação romana compreendeu a importância do comércio e das paixões patrióticas. E jogou as regras do jogo.

Fontes e bibliografia

Fontes manuscritas

Arquivo Histórico Ultramarino (AHU), Conselho Ultramarino (CU), Índia, cx. 62, doc. 31.

- AHU, CU, Índia, cx. 68, doc. 69.
 AHU, CU, Índia, cx. 71, doc. 47.
 AHU, CU, Índia, cx. 74, doc. 25.
 AHU, CU, Índia, cx. 75, doc. 60.
 AHU, CU, Índia, cx. 76, doc. 19.

Fontes impressas

- Annali della Propagazione della Fede. Novembre 1838-nº LXI (1838)*. Lione: Presso l'Autore degli Annali.
- DU PERRON, Anquetil (1771). *Zend-Avesta, Ouvrage de Zoroastre, Contenant des Idées Theologiques, Physiques et Morales de ce Législateur*. Paris: chez N.M. Tilliard.
- GAUDEREAU, M. (1702). *Relation d'une Mission faite nouvellement par Monseigneur l'Archevesque d'Ancyre a Ispaham en Perse pour la reunion des Armeniens a l'Église Catholique*. Paris: chez Jean de Nully.
- HENRION, B. (1849). *Storia Universale delle Missioni Catoliche. Tomo Secondo*. Torino: Alessandro Fontana.
- HERVÁS, Lorenzo (1801). *Catálogo de las Lenguas de las Naciones Conocidas, y Numeracion, Division y Clases de estas segun la diversidad de sus Idiomas y Dialectos. Volumen II*. Madrid: Imprenta de la Administracion del Real Arbitrio de Beneficencia.
- Lettres Historiques Contenant ce qui se passe de plus important en Europe; et les Reflèxions nécessaires sur ce sujet. Tome XII, Mois de Juillet, 1697 (1697)*. La Haye: chez Adrian Moetjens.
- MACHADO, Diogo Barbosa (1752). *Bibliotheca Lusitana, Historica, Critica e Cronologica. Tomo III*. Lisboa: Na Officina de Ignacio Rodrigues.
- MONTEIRO, Fr. Pedro (1729). *Claustro Dominicano, Lanço Prymeiro*. Lisboa Occidental: Na Officina de Antonio Pedrozo Galram.
- NORBERT, P. (1745). *Mémoires historiques présentés au Souverain Pontife Benoît XIV sur les Missions des Indes Orientales. Tome Seconde*. Lucques: par Salvateur & Jean-Dominique Marescandoli.
- Oeuvres de Messire Jacques-Bénigne Bossuet, Évêque de Meaux. Tome Dixieme. (1778)*. Paris: Antoine Budet.
- Prima Spedizione all'Indie Orientali del P.F. Giuseppe di Santa Maria, Carmelitano Scalzo, Delegato Apostolico ne Regni de Malavari (1666)*. Roma: Nella Stamperia di Fillipo Maria Mancini.
- Questions proposées a la Sacrée Congregation de Propagande sur les ceremonies payennes que certains Missionnaires permettent aux Chretiens Malabares dans*

les Indes Orientales. Par le R.P. François Marie de Tours, Capucin missionnaire aux Indes Orientales (1704). Liège: Chez Guillaume Schupper.

RENAUDOT, Eusébe (1716). *Liturgiarum Orientalium Collectio. Tomus Secundus*. Parisiis: Apud Joannem Baptistam Coignard.

SCHNURRER, Christianus Fredericus de (1811). *Bibliotheca Arabica*. Halae ad Salam: Typis et Sumtu I.C. Hendelii.

Seconda spedizione all' Indie Orientali do Monsignor Sebastiani Fr. Giuseppe di Santa Maria dell' Ordine de Carmelitani Scalzi (1683). Venetia: apresso Antonio Tivani.

Bibliografia

- ANCY, M. C. (2012). "Circumstances that led to the Synod of Diamper". *Proceedings of the Indian History Congress*, 3, 477-485.
- APREM, Mar (1983). *The Chaldean Syrian Church of the East*. Delhi: I.S.P.C.K.
- ARANHA, Paolo (2010). "'Glocal' Conflicts: Missionary Controversies on the Coromandel Coast between the XVII and XVIII Centuries", in Michela Catto et al. (ed.), *Evangelizzazione e Globalizzazione: le missioni gesuitiche nell'età moderna tra Storia e Storiografia*. Roma: Società Editrice Dante Alighieri, 79-104.
- ARANHA, Paolo (2015). "'Vulgaris seu Universalis'. Early Modern Missionary Representations of an Indian Cosmopolitan Space", in Corinne Lefèvre et al. (ed.), *Cosmopolitismes en Asie du Sud: sources, itinéraires, langues (XVIe-XVIIIe siècle)*. Paris: EEHESS, 331-360.
- BROCK, S. P. (1996). "The Nestorian Church: A Lamentable Misnomer". *Bulletin of the John Rylands Library*, 78, 23-35.
- CHIALÀ, Sabino (2011). "Origine e funzione dell' uniatismo. Il caso della Chiesa siro-orientale". *Cristianesimo nella Storia*, 32, 383-404.
- FARRUGIA, Edward G. (2011). "The Eucharistic Liturgy and the Synod of Diamper". *Gregorianum*, 92, 617-621.
- FRYKENBERG, Robert Eric (2003). "Christians in India: An Historical Overview of Their Complex Origins", in *Christians and Missionaries in India. Cross-Cultural Communication since 1500*. London: Routledge, 33-60.
- FULLER, C. J. (1976). "Kerala Christians and the Caste System". *Man. New Series*, 11, 53-70.
- GHOBRAL, John-Paul (2014). "The Secret Life of Elias of Babylon and the Uses of Global Microhistory". *Past & Present*, 222, 51-93.
- GUARDIAN, Arturo Ponce (2018). "El viaje de Ilyas ibn al-qassis Han-

- na-I-Mawsili (Eliás de Babilonia o de San Juan) a Europa y Nueva España en el siglo XVII”. *Estudios de Asia y Africa*, 53, 627-666.
- HAMBYE, E. R. (1975-76). “Le Métropolitane Chaldéen, Simom D’Ada et ses aventures en Inde”. *Parole de l’Orient*, 6-7, 493-513.
- JOHNY, P. D. (2000-2001). “The Oath of the “Coonan Cross” (Leaning Cross). Mattancherry, Cochin, January 16, 1653. Its Socio-Olitical Background”. *Proceedings of the Indian History Congress*, 16, 453-460.
- KAISER, David (2000). *Politics and War. European Conflict from Philip II to Hitler*. Cambridge: Harvard University Press.
- KANJAMALA, Augustine (2008). *The Future of Christian Mission in India. Toward a New Paradigm for the Third Millenium*. Oregon: Picwick Publications.
- KASCHEWSKY, Rudolf (2020). “The Role of François Marie de Tours in the Capuchin Mission in India and Tibet”. *Orientalia Suecana*, 69, 29-41.
- LAMPART, Albert (1966). *Ein Martyrer der Union mit Rom. Joseph I, 1681-1696, Patriarch der Chaldaer*. Ensiedeln: Benziger.
- METZLER, Josef (2000). “La Congregazione de Propaganda Fide e lo sviluppo delle missioni cattoliche (ss. XVIII al XX)”. *Anuario de Historia de la Iglesia*, 9, 145-154.
- MILLER, Samuel J. (1978). *Portugal and Rome c. 1748-1830. An Aspect of the Catholic Enlightenment*. Roma: Università Gregoriana Editrice.
- MORALES, George (1958). “Early Relations of the Portuguese with the Syrian Christians of Malabar 1500-1552”. *Proceedings of the Indian History Congress*, 21, 640-647.
- MURRE-VAN DEN BERG, Heleen (2007). “Syriac Christianity”, in *The Blackwell Companion to Eastern Christianity*. Oxford: Blackwell Publishing, 249-268.
- MURRE-VAN DEN BERG, Heleen (2009). “Chaldeans and Assyrians: the Church of the East in the Ottoman Period”, in Erica Hunter (ed.), *The Christian Heritage of Iraq*. New Jersey: Gorgias Press, 146-164.
- PAIVA, José Pedro (2006). *Os Bispos de Portugal e do Império 1495-1777*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- PARKER, Lucy (2018). “The Ambiguities of Belief and Belonging: Catholicism and the Church of the East in the Sixteenth Century”. *English Historical Review*, 133, 1420-1445.
- SCHURHAMMER, Georg (1933). “Three Letters of Mar Jacob Bishop of Malabar 1503-1550”. *Gregorianum*, 14, 62-86.
- SORGE, Giuseppe (1991). “La Terza Spedizione dei Carmelitani Scalzi nel Malabar (1675)”, in Enrico Fasana e Giuseppe Sorge (eds.), *India tra Oriente e Occidente. L’apporto dei viaggiatori e missionari italiani nei secoli XVI-XVII*.

- Milano: Jaca Book, 101-142.
- SUBRAHMANYAM, Sanjay (1998). "Dom Frei Aleixo de Meneses (1559-1617) et l'échec des tentatives d'indigénisation du christianisme en Inde". *Archives de Sciences sociales des Religions*, 103, 21-42.
- SUBRAHMANYAM, Sanjay (2019). *Empires Between Islam and Christianity 1500-1800*. Albany: Suny Press.
- SWEET, Michael J. (trad.) (2010). *Mission to Tibet. The Extraordinary Eighteenth-Century Account of Father Ippolito Desideri SJ*. Boston: Wisdom Publications.
- TAMBORRA, Angelo (1961). "Russia e Santa Sede all'epoca di Pietro il Grande". *Archivio Storico Italiano*, 119, 200-240.
- THEKEDATHU, Joseph (1972). *The Troubled Days of Francis Garcia S.J., Archbishop of Cranganore (1641-1659)*. Roma: Università Gregoriana Editrice.
- THOMAS, Susan (2012). "Church and Community formation among the Syrian Christians of Kerala". *Proceedings of the Indian History Congress*, 73, 1016-1024.
- TISSERANT, Eugène (1957). *Eastern Christianity in India: a history of the Syro-Malabar Church from the earliest time to the present day*. London: Longmans, Green and Co.
- TROOST, Wouter (2018). "Leopold I, Louis XIV, William III and the Origins of the War of the Spanish Succession". *History. The Journal of the Historical Association*, 103, 545-570.
- VARGHESE, Alexandre (2008). *India. History, Religion, Vision and Contribution to the World. Volume I*. New Delhi: Atlantic.
- VARGHESE, Baby (2013). "East Syrian Missions to the Malabar Coast in the Sixteenth Century", in Dietmar Winkler (ed.), *From the Oxus River to the Chinese Shores. Studies on East Syriac Christianity in China and Central Asia*. Munster: Lit Verlag.
- WESSEL, Susan (2004). *Cyril of Alexandria and the Nestorian Controversy. The Making of a Saint and of an Heretic*. Oxford: University Press.
- WILMSHURST, David (2000). *The Ecclesiastical Organisation of the Church of the East, 1318-1913*. Louvain: Peeters.
- YEVADIAN, Maxime (2019). *Between confusion and connivance, the notion of "Armenian", "Aramean" or "Syriac" on reading portuguese sources*. Lyon: Université Catholique de Lyon.

João Rodrigues Covette, vigário-geral do Maranhão: carreira eclesiástica, administração diocesana e justiça no século XVIII¹

João Rodrigues Covette, Vicar General of Maranhão: Ecclesiastical Career, Diocesan Administration and justice in the 18th Century

POLLYANNA GOUVEIA MENDONÇA MUNIZ

Universidade Federal do Maranhão – UFMA

pollyannagm@yahoo.com.br

<https://orcid.org/0000-0002-2528-1748>

Texto recebido em / Text submitted on: 30/06/2022

Texto aprovado em / Text approved on: 21/10/2022



Resumo. Quase nada se sabe sobre as carreiras dos vigários-gerais, a quem competia toda a administração da justiça nos auditórios eclesiásticos. A raridade de acervos desses tribunais não permite observar a atuação desses oficiais tão importantes para a Justiça Eclesiástica, especialmente no ultramar, onde as vacâncias nas dioceses eram comuns e muitos desses agentes acumularam as funções de provisoros e governadores dos bispados. O objetivo desta investigação é analisar a carreira eclesiástica e a atuação em diversos segmentos da vida da diocese de um vigário-geral cuja documentação é abundante. O caso de João Rodrigues Covette, vigário-geral da diocese do Maranhão, ainda que com intervalos, de 1734 até 1771, ajuda a clarificar, em perspectiva conectada, o funcionamento da justiça eclesiástica no ultramar, mesmo na ausência dos bispos.

Palavras-chave. Vigário-geral, diocese, justiça, carreira eclesiástica, Maranhão.

Abstract: We know almost nothing about the careers of the vicars-general who were responsible for all the administration of justice in the ecclesiastical tribunals. The rarity of the archives of these tribunals does not allow us to observe the performance of these officers, so important for the ecclesiastical justice, especially overseas, where vacancies in the dioceses were common and where many of these agents accumulated the functions of provisors and governors of the bishoprics. The objective of this investigation is to analyze the ecclesiastical career and the performance in various segments of the diocesan life of a vicar-general whose documentation is abundant. The case of João Rodrigues Covette, vicar-general of the Maranhão diocese, even if with intervals from 1734 to 1771, helps to clarify in connected perspective the functioning of the ecclesiastical justice overseas, even in the absence of the bishops.

Keywords. Vicar-general, diocese, justice, ecclesiastical career, Maranhão.

¹ Este artigo é uma produção do projeto Religião, Administração Eclesiástica e Justiça no Império Português (1514-1750) – ReligionAJE, PTDC/HAR-HIS/28719/2017, patrocinado pela FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia e H2020, e conta ainda com financiamento concedido pela Fundação de Amparo à Pesquisa Ciência e Tecnologia do Estado do Maranhão através do projeto Universal-01310/18, cujo título é “Administração diocesana, religiosidade e justiça: o caso do bispado do Maranhão no Império Português (XVII-XVIII)” e financiamento CAPES (Code 001).

A diocese do Maranhão estava vacante desde a morte de D. José Delgarte, em 1724, e assim permaneceria pelos próximos 14 anos até à chegada de D. frei Manuel da Cruz, em 1738 (MUNIZ 2017: 30-32). As vacâncias foram uma marca. Durante um século, em apenas 37 anos o Maranhão viu residir bispos em seu território episcopal. Assim, é urgente um estudo sobre os tempos de vacância e, especialmente, sobre como se administrou a diocese, como funcionou a justiça eclesiástica e quais os agentes mais importantes durante esses períodos. O cabido diocesano que, entre outras atribuições, auxiliava o bispo no governo da diocese, suprimindo-a em caso de vacância, apesar de constar da Bula de fundação da diocese, só viria a funcionar e, na prática, a ter dignidades nomeadas, em 1745, durante o governo de D. frei Manuel da Cruz.

A Câmara Eclesiástica, ou Mesa Episcopal, era a instância que tratava da vertente espiritual do governo diocesano. Presidida pelo bispo, coadjuvado por um provisor e escrivão da Câmara, era a instância responsável por assuntos relativos à ordenação sacerdotal, dispensas para casamento entre pessoas com parentesco, além de uma série de outras atribuições² (PAIVA 2016: 207). No Auditório Eclesiástico, por sua vez, procedia-se à administração da justiça em foro próprio que era exercida à cabeça pelo bispo e vigário-geral, amparados por um conjunto de outros agentes judiciais (PAIVA 2016). No Maranhão, à semelhança de muitas das dioceses do Ultramar, foi comum a acumulação das atribuições de provisor e vigário-geral por um mesmo indivíduo. A formação exigida e a pouca oferta de gente qualificada justificava essa sobreposição de atribuições. Assim, foi usual que um vigário-geral fosse também provisor, governador da diocese e ainda respondesse pelas justificações de genere e resíduos (MUNIZ 2017: 48). Certamente que foram esses agentes, os vigários-gerais e provisores, a ocuparem-se das funções importantes da diocese na ausência do seu prelado. Esta investigação centra-se exatamente num desses sujeitos: João Rodrigues Covette.

Covette estudou na Universidade de Coimbra, tornando-se bacharel em 9 de junho de 1725 e formando-se em Sagrados Cânones em 8 de julho de 1727 (Arquivo da Universidade de Coimbra; Actos e Graus, 1726-1727, v. 62, fl. 138). Ainda em Portugal, atuou como procurador no auditório eclesiástico de Lisboa (Arquivo Histórico Ultramarino [doravante AHU], Capitania do

² Muitas outras atribuições estavam sob responsabilidade da Câmara Episcopal. José Pedro Paiva esclarece-as: autorização para a edificação de igrejas e capelas particulares, emissão de cartas de cura, o exame e colação de clérigos nas paróquias e noutros benefícios, concursos para provimento de igrejas, habilitações para ser clérigo, exames e licenças a confessores e pregadores, aprovação da constituição e estatutos de irmandades, verificação do cumprimento da desobriga de confissão e comunhão pascal, fundação de novas paróquias, autorização da trasladação de ossadas de defuntos, licenças para curar doenças e para os mestres de primeiras letras poderem ensinar, emissão de cartas pastorais ou outras provisões episcopais (PAIVA 2016: 207).

Maranhão, doc. 2159, fl. sem numeração). Chegou ao Maranhão em 1734, com provisão de três anos passada pelo Cabido da Sé de Lisboa Oriental, cuja sede estava vacante (AHU, Capitania do Maranhão, doc. 2159, fl. sem numeração). O bispado do Maranhão, como o do Pará, eram sufragâneos diretos da Patriarcal da metrópole, o que explica sua provisão vinda diretamente do reino, já que na diocese maranhense o Cabido da Sé ainda não estava em atividade e não tinha dignidades nomeadas naquele ano.

A chegada de Covette ao Maranhão só aconteceu depois de uma década da morte de D. frei José Delgarte. Nesses 10 anos de vacância há infelizmente poucos processos conservados no acervo. Apenas 10 autos resistiram, 4 contra padres seculares e 6 contra leigos. Esses números podem demonstrar a ainda incipiente atuação da justiça eclesiástica e a sua frágil administração diocesana naqueles primeiros anos, mas também pode indicar a má conservação dos documentos. A carreira eclesiástica de João Rodrigues Covette foi meteórica. Logo que foi criado o Cabido, foi provido como arcebispo e, em 1747 solicitou alvará para receber a sua cônica (AHU, Capitania do Maranhão, doc. 3017). Ele acumulou funções como as de provisor, governador do bispado, vigário-geral, juiz das justificações e resíduos, foi vigário capitular e subdelegado da Bula da Santa Cruzada.

João Rodrigues Covette nasceu na Vila Nova de Cerveira e foi criado desde os seis anos na freguesia de São Tiago de Sopo, comarca de Valença, arcebispado de Braga. Era filho legítimo de João Rodrigues Covette e Isabel Gomes. No seu testamento mencionou a existência de dois irmãos, Manuel Rodrigues Covette, que vivia em Portugal, e Maria Rodrigues, que veio com ele para o Maranhão e aí formou família, tendo tido quatro filhos (MOTA; SILVA; MONTOVANI 2001: 253-255). Três dos seus sobrinhos, José Caetano³, Manuel e Luís António Covette, entraram para a carreira eclesiástica. Manuel e Luís António⁴ usaram como património para as suas habilitações a própria casa do tio Covette (Arquivo Público do Estado do Maranhão [doravante APEM], Câmara Eclesiástica, Habilitações *de genere*, doc. 1599 e Autos de Património, docs. 1003 e 1004, respetivamente).

Quando chegou ao Maranhão, Covette encontrou um bispado vacante e logo se preocupou com aspetos básicos de organização do exercício da justiça eclesiástica. Escreveu ao rei D. João V, em 5 de agosto de 1734, pedindo que

³ José Caetano Covette solicitou Habilitação *de Genere* em 16/08/1747 (APEM, Câmara Eclesiástica, Habilitações *de genere*, doc. 1589). Não consta nenhum outro documento sobre ele após essa data. É muito provável que tenha falecido, já que não aparece listado entre os sobrinhos de João Rodrigues Covette no seu testamento.

⁴ Ambos receberam o grau de subdiácono em 21 de janeiro de 1759 e os graus de diácono e presbítero, em 20 de maio e 25 de maio daquele ano, respetivamente (APEM, Livro de Ordenações, n.º 175).

se lhe passasse provisão para que os meirinhos pudessem usar vara branca, já que essa era uma determinação do Regimento do Auditório Eclesiástico (VIDE 2020, título XVIII, 593: 879). Na petição, Covette disse ter visto que “Meirinho Eclesiástico não usa vara branca como nas mais partes costumao trazer os meirinhos dos bispados”. Usava apenas “um junco no bolso da casaca” e, por isso mandou “que trouxesse vara branca”. Acrescentou que teve notícia que “em humas partes do Brazil Martim Afonso Juiz da Real Coroa que o era nas ditas partes estando Sé vaga prendeo ao Meirinho Eclesiástico por usar vara branca” (AHU, Capitania do Maranhão, doc. 2203). Além dessa requisição, pediu ao rei que ordenasse que lhe dessem índios para o servirem (AHU, Capitania do Maranhão, doc. 2159) e solicitou, em 1735, obras de restauração na sé de São Luís que carecia de cuidados e de paramentos para os ofícios eclesiásticos, tendo inclusive transferido o Santíssimo Sacramento para o convento dos religiosos do Carmo, dadas as péssimas condições da igreja (AHU, Capitania do Maranhão, doc. 2249). Em 1737 noticiou à Secretaria de Estado da Marinha e Ultramar a construção de uma igreja matriz no Mearim (AHU, Capitania do Maranhão, doc. 2405).

João Rodrigues Covette realizou duas visitas pastorais em 1734. A primeira foi na região do Mearim e, a segunda, na Ribeira do Itapecuru. Essas eram áreas importantes da economia da região porque concentravam os engenhos e as lavouras (APEM, Visitas Pastorais, caixa 20, doc. 874 e 875). Consta ainda uma requisição sua ao rei para que ordenasse ao provedor-mor da Fazenda Real do Maranhão que lhe pagasse as despesas para realizar uma visita pastoral nos sertões do Piauí (AHU, Capitania do Maranhão, doc. 2250). Em 1753 realizou a visita pastoral na freguesia de Nossa Senhora da Vitória, em São Luís, sede do bispado, mas o documento está incompleto não permitindo saber o total dos sentenciados (APEM, Visitas Pastorais, caixa 20, doc. 878). Da visita pastoral do Mearim resultaram dez admoestações paternas referentes a crimes como concubinato, adultério e alcouce (APEM, Visitas Pastorais, caixa 20, doc. 874, fl. 20-25). Onze casais eram reincidentes no crime de concubinato e foram conduzidos presos para a sede do bispado onde teriam contra si processos no auditório eclesiástico (APEM, Visitas Pastorais, caixa 20, doc. 874, fl. 18). Da visita do Itapecuru resultaram cinco admoestações paternas referentes a crimes de concubinato e alcouce (APEM, Visitas Pastorais, caixa 20, doc. 875, fl. 6-8v).

Depois da chegada de D. Manuel da Cruz, que ocorreu em 1739, João Rodrigues Covette foi enviado para os sertões do Piauí. Pelo livro de provisões da diocese fica-se a saber que ele foi colado “por estar vaga a Igreja e Matriz de Nossa Senhora da Vitória da Villa da Moucha desse bispado por falecimento

do Padre Thomé de Carvalho e Sylva, seu ultimo possuidor”. A provisão esclarece a urgência dessa colação para atender “o distrito desta Igreja e todo seu continente mui larguíssimo em extensão”. Clarifica ainda que João Rodrigues Covette teria direito a cônica e alvará de mantimentos e deveria ocupar espaço importante naquela região, já que não podia “o vigário da dita matriz parochiar o dilatado da freguesia sem os parochianos delle terem detrimento no espiritual de suas almas de não o serem socorridos com o pasto espiritual” (APEM, Acervo Eclesiástico, Livro de Provisões n.º 82, fl. 32 e 32v).

A provisão era de 29 de maio de 1740 e dava conta que a essa igreja da Mocha “se anexassem e entrassem de novo mays duas parochias coladas hua no Piahy em Gurugueia e outra no dstricto da Caatinguinha ficando estas com seus dstrictos que se lhe destinavão”. Assim, a Matriz da Moucha ficaria somente com o território, “e distrito da mesma villa da Moucha com todos os seus moradores dentro e fora da Villa por serem muitos os da Ribeira do Piauhi e da Ribeira do Canindé, os da Ribeira do Itay os da Ribeira do Fidalgo outras muitas fazendas pertencentes a estas Ribeiras”. É importante esclarecer que as ordens do monarca ao bispo D. Manuel da Cruz foram de amparar as gentes dos sertões da diocese, área recentemente anexada ao bispado do Maranhão, desmembrada da diocese de Olinda (*Copiador de cartas* 2008: 3). Mesmo não tendo conseguido permanecer na cidade de São Luís, sede do bispado, Covette foi enviado para região delicadíssima e fundamental para os planos do monarca no Piauí. Estava responsável pela região mais povoada e o seu papel no amparo das almas foi levado em consideração pelo rei.

A atuação de Covette como pároco e visitador na Mocha parece ter incomodado muito o bispo. Talvez o seu excesso de liberdade para proceder na administração da justiça em tempo de vacância tenha sido o foco das reclamações do bispo depois da sua chegada. Este acusou-o de se apossar de fianças das visitas que realizou no sertão. Em carta enviada para João Rodrigues Covette em 1741, D. frei Manuel da Cruz dizia que os párocos das freguesias haviam de executar as fianças “e ao menos destas de que Vossa Mercê foi executor me devia e deve dar conta; porque são todos estes emolumentos pertencentes à Mitra”. O bispo alegava que esse era o estilo “que sempre se observou neste bispado, e no do Pará” e o era assim “em todos os bispados da América”. Alertou que talvez por isso o Cabido de Lisboa Oriental, quando proveu Covette na ocupação de governador do bispado, “lhe recomendou tanto, nas suas provisões, pusesse especial cuidado na segurança do dinheiro das licenças dos altares, e todos os mais, que por algum título houvesse de pertencer ao prelado futuro”. Finalizava dizendo que até aquela data Covette não lhe tinha dado informação alguma de todo o tempo que governou este bispado (*Copiador de Cartas* 2008:

8). O bispo ainda acrescentou queixas de dois párocos da região, José Aires e André da Silva sobre a mesma matéria.

A questão não terminou. O bispo fez uma longa discussão da matéria, aludindo ao estilo de outros bispados. Em carta ao padre-mestre José Troiano, no mesmo ano de 1741, disse que no que dizia respeito ao doutor João Rodrigues Covette não viu

nos livros que algumas destas multas pecuniárias fosse aplicada, para as ditas fábricas; o certo é que estes governadores nesta vacante não só foram governadores do bispado mas também recebedores do juízo, tesoureiros da Mitra, porque tudo receberam e entesouraram em si (*Copiador de Cartas* 2008: 51).

Na mesma missiva disse que João Rodrigues Covette seguiu o exemplo do seu antecessor na cobrança das benesses e que “não é crível que um tribunal tão douto, mandasse alterar neste bispado um estilo tão antigo como o mesmo bispado, e todos os mais desta América, <sem> ouvir a sua Mitra pobre e prejudicada, pela *simplex* representação de um governador interino” (*Copiador de Cartas* 2008: 53). Apesar de todas aquelas queixas contra Covette, D. frei Manuel escreveu ao rei em 1744 informando que precisava de o nomear como vigário-geral “por ser o único letrado que reside neste bispado” (*Copiador de Cartas* 2008: 107). Em muitas cartas ficaram evidentes as grandes ressalvas que o bispo tinha à conduta de João Rodrigues Covette, principalmente ao apontar sua atuação como governador do bispado nos períodos de vacância da diocese.

Aqueles eram anos de readaptação do território diocesano à presença de um bispo. Até a colação de Covette à paróquia da Mocha gerou desconfiças de D. frei Manuel da Cruz. Em carta remetida à Mesa de Consciência e Ordens em 1752, quando já era bispo de Mariana, ele tornou a mencionar o episódio da colação de Covette na igreja da Mocha, no Piauí. Disse que Covette foi provido sem concurso com o fundamento de não haver bispo, perante quem o fizesse, e apresentou à Mesa da Consciência os seus papéis correntes, o seu atestado de serviços prestados naquele bispado. O rei determinou que se fizesse oposição perante o governador e capitão-general daquele Estado. E “foi apresentado na tal igreja o opositor João Rodrigues Covette em atenção dos serviços, que tinha feito naquele bispado, ficando excluído outro opositor estranho, que suposto fosse proposto com igualdade na ciência” (*Copiador de Cartas* 2008: 358).

João Rodrigues Covette só retornaria a São Luís, sede do bispado, como mencionado, depois que D. frei Manuel da Cruz, em visita pastoral à região, o

trouxe para o nomear novamente para a função de vigário-geral. A formação em Cânones na Universidade de Coimbra e a experiência acumulada nos muitos anos em que serviu na igreja da Mocha foram fundamentais para a sua ascensão na carreira eclesiástica. Além disso, como fazem crer as cartas do bispo, João Rodrigues Covette precisava estar mais próximo, talvez para ser melhor controlado.

Na Câmara Eclesiástica atuou como provisor, deliberando em inúmeros processos, especialmente nos Autos de Impedimento Matrimoniais⁵ e nos diversos Autos de Justificação⁶. Especialmente nos anos de vacância, João Rodrigues Covette atuou quase sempre no sentido da reconciliação dos nubentes e despachou muitos impedimentos que aconteceram maioritariamente por cópula carnal. Exemplo disso foi o caso de Inácio Pereira e a índia Jacinta no ano de 1765. Ambos eram naturais da vila de Santo António de Alcântara e desejaram casar perante a Igreja. Segundo consta nos autos havia um impedimento de afinidade, pois a noiva foi acusada de ter tido cópula carnal com Dionísio, irmão de seu noivo. Uma das testemunhas afirmou que ouviu do próprio Dionísio que este havia tido cópula com Jacinta. Dionísio e Jacinta defenderam-se e ela afirmou que nunca tivera tratos ilícitos com Dionísio. O vigário-geral e provisor João Rodrigues Covette reconheceu o impedimento e determinou que os impedidos o purgassem (APEM, Câmara Eclesiástica, Autos de Impedimento, doc. 4556, fl. 7v).

Outro exemplo é o processo que envolvia os libertos Jerónima Correia e Francisco Rodrigues, moradores da região do Monin, no ano de 1745. Eles tentaram casar naquela freguesia, mas Vitória, a avó de Jerónima, saiu com impedimentos, alegando que a neta estava prometida a outro sujeito e que já corriam os banhos para esse casamento noutra paróquia, ao sul do bispado. Jerónima deveria casar, segundo vontade da sua avó e dos seus pais, com um cunhado da sua irmã mais velha. A ascendência indígena de Jerónima foi enfatizada pela própria avó “que veio do sertam” e era uma “pobre velha preta”. Ela não mediu esforços para separar Jerónima de Francisco, interferindo até na gestação da neta que, entretanto, ficara grávida. A avó fez, segundo Jerónima,

⁵ Os principais impedimentos ao matrimónio eram: erro de pessoa (quando um dos noivos é pessoa diferente da que se pretendia casar); condição (algum dos nubentes é cativo e o outro não sabe); voto (algum dos noivos fez votos solenes); cognação (impedimento ligado ao parentesco natural ou espiritual); crime (se algum dos nubentes planeou a morte de alguém para se casarem); disparidade de religião; força ou medo; ordem (algum dos nubentes recebeu ordens sacras); ligame (se algum deles era casado por palavras, mesmo sem consumação); pública honestidade (se já tinham celebrados esponsais anteriormente); afinidade (se tiveram cópula ilícita com parentes do parceiro); impotência; rapto e ausência de pároco (VIDE 2010: 249-252).

⁶ No acervo da Câmara Eclesiástica constam várias séries com denominação de Autos de Justificação, são elas: Autos de Justificação de viuvez, de menoridade, de solteiro, de património (para os casos de ordenação sacerdotal), de premissas, de óbito, de batismo, de nascimento, de identidade, de sevícias, de fraternidade e de compatriotismo.

“diligências com varias medicinas para que não viesse a lume a criatura”. O provisor João Rodrigues Covette, entretanto, optou pela dispensa do impedimento e dispensou-os para casar em 1746. Covette condenou a avó da nubente a pagar as custas do processo (APEM, Câmara Eclesiástica, Autos de Impedimento, doc. 4537, fl. sem numeração).

Apesar de exemplificar a atuação de João Rodrigues Covette com apenas dois casos, os dados quantitativos do restante da série documental permitem afirmar com segurança que esse provisor atuou no sentido da tolerância com as populações autóctones, especialmente quanto aos impedimentos matrimoniais. Isso não quer dizer que houvesse relaxamento quanto à repressão dos transgressores. Os processos do Auditório Eclesiástico mostrarão isso. A partir da forma como dispensou muitos impedimentos envolvendo ameríndios, Covette aparentava ter compreendido as particularidades das relações conjugais na diocese do Maranhão. Num ambiente pluriétnico e escravista, as lógicas de parentescos consanguíneos baseados em normas católicas parecem fazer mais sentido para a sociedade que as criou do que para os ameríndios. Seria necessário um estudo mais detalhado nos processos de impedimento em Portugal para se afirmar isso mais categoricamente, mas ao que parece, na diocese do Maranhão flexibilizaram-se as regras de parentesco em favor de casamentos oficiais realizados na igreja.

No Auditório Eclesiástico a sua atuação como vigário-geral ocorreu entre as décadas de 1730 e 1770, com breves intervalos. João Rodrigues Covette esteve à frente da vigararia geral de maneira mais longa do que qualquer outro. Ainda em 1771, meses antes de seu falecimento, assinava as sentenças como vigário-geral. Nessa época foram 126 leigos julgados, o que representa 49,6% do total do século inteiro. No caso dos eclesiásticos, foram 63 processados nessas três décadas, o que representa 36,8% do total. Foi durante o episcopado de D. frei Manuel da Cruz, entre 1738-1745, que houve maior rotatividade de vigários-gerais. Apesar de Covette ter exercido essa função, outros eclesiásticos também o fizeram: Inácio da Costa Quental, Agostinho Mousinho Garro e José dos Reis Moreira. Numa análise que não privilegie década a década, mas ano a ano, entre 1734 e 1771, João Rodrigues Covette assinou como o vigário-geral um total de 188 processos crime, ou seja, 43,8% do total (MUNIZ 2017: 75-76).

Nos processos sumários do Livro de Registro de Denúncias (1762-1782), por exemplo, João Rodrigues Covette sentenciou 43 das 63 denúncias contidas no livro, ou seja, 68,25% do total. Por essas sentenças é possível observar a lógica de atuação desse vigário-geral, ou seja, o *modus operandi* de suas sentenças. Nesses processos sumários que envolveram pessoas das mais variadas categorias

étnicas, especialmente indígenas, pode-se acompanhar o tom reconciliatório com os povos originários. A imensa maioria das sentenças foi de admoestação paternal na presença de Covette e assinatura de termo de emenda. Nos casos de segundo lapso foram acrescentadas multas, conforme previam as Constituições do Arcebispado da Baía. Os casos de prisão foram apenas sete, ou seja, 16% do total, a saber: um crime de sacrilégio, três concubinatos envolvendo eclesiásticos, um caso de alcouce e dois casamentos ilegais.

Vejam os alguns exemplos de processos-crime julgados por João Rodrigues Covette. Maurício Ferreira da Nóbrega e Romana Pereira, por exemplo, foram processados no ano de 1752 porque “com temerário arrojo, desprezo e ludíbrio da Justiça e seus Ministros” falsificaram o seu mandado de casamento. Maurício era residente em São Luís e Romana na vila do Icatú. O denunciado era escravo e estava com a sua liberdade em litígio. Eles não conseguiram casar nem em São Luís, nem no Icatú e decidiram tentar realizar a cerimónia no Mearim. Maurício alterou o mandado de casamento “nas palavras onde dizia Icatu, villa e escravo”, pondo “Miarim, Ribeyra e outra que mal se entende”. Depois de casados foram denunciados ao juízo eclesiástico e o documento adulterado foi analisado, tendo-se apurado que o papel “trazia em sy hum borrão nas partes em que fallava na liberdade estar litigiosa” (APEM, Auditório Eclesiástico, Autos e Feitos de Denúncia e Queixa, doc. 907, fl. s/n). O casamento de Maurício e Romana foi considerado ilegal, considerando-se que “os denunciados [estavam] vivendo clandestinamente cazados, contra o disposto no Sagrado Concilio Tridentino, e Constituições do Bispado”. Covette condenou Maurício a prisão, mas não aplicou nenhuma sentença contra Romana (APEM, Auditório Eclesiástico, Autos e Feitos de Denúncia e Queixa, doc. 907, fl. s/n).

Outro exemplo de atuação desse vigário-geral foi num processo de incesto. Em 1758, João Vasco, homem casado e morador nas partes do Cumã, em Alcântara, foi denunciado por cometer o grave crime de “incesto com hua sua própria filha legitima sendo tão escandalozo [...] e foy apanhado em acto illicito de cópula com ella, e athe outra filha de pouca idade hia acomettendo para semelhantes torpezas com publico e notório escândalo” (APEM, Autos e Feitos de Denúncia e Queixa, doc. 918, fl. 2.). Covette sentenciou João Vasco ao degredo obrigando-o a deixar o Maranhão na primeira embarcação que partisse (APEM, Autos e Feitos de Denúncia e Queixa, doc. 918, fl s/n).

Em 1757, da Ribeira do Mearim, distante 40 léguas da sede do bispado, chegaram denúncias de adultério contra João Pereira Brandão. Ele foi acusado de amancebamento e de fazer falsas promessas de casamento “sendo cazado no Arcebispado de Braga com mulher e filhos”. Vindo “para a América ha mais de trinta annos sem licença da dita sua mulher occultando sempre o ser caza-

do” viveu todo esse tempo “escandalosamente amancebado trazendo em sua companhia hua mulher com promessa de casamento e na dita Ribeira enganou outra deflorandoa com o mesmo pretexto de cazar com ella” (APEM, Auditório Eclesiástico, Autos e Feitos de Denúncia e Queixa, doc. 919, fl. 2). Em 21 de maio de 1757, o vigário-geral João Rodrigues Covette sentenciou pela expulsão de João do bispado do Maranhão sob pena de excomunhão. Consta nos autos que ele deveria “hir na primeira frota que partir do porto desta cidade para assim fazer vida com sua mulher por este ser cazado no Arcebispado de Braga” (APEM, Autos e Feitos de Denúncia e Queixa, doc. 912, fl. 8). Os dois casos acima demonstram as penalidades mais duras aplicadas por João Rodrigues Covette à frente da vigararia geral do Maranhão.

Os casos que motivavam essas denúncias eram considerados “escandalosos” e eram de conhecimento da comunidade, como os exemplos acima citados. Os desvios ao sacramento do matrimónio apareceram na documentação como centro das preocupações repressivas do juízo eclesiástico. O matrimónio era um dos pilares de maior defesa do Concílio de Trento e não espanta que houvesse vigilância em todas as partes do bispado. Os próprios trâmites para alcançar o estado de casado já exigiam disciplina e paciência aos nubentes, como vimos nos exemplos sobre os processos de impedimento. Mas não só os desvios ao sacramento do matrimónio mereceram atenção das autoridades eclesiásticas e, especialmente, de João Rodrigues Covette.

Exemplo disso é o caso de desrespeito à própria Igreja que levou Francisco Furtado de Mendonça ao Auditório Eclesiástico. Morador em Alcântara, em 1762, ele teria arremessado “huma imagem de Nosso Senhor Jezus Christo crucificado que estava em hu’ oratório aonde sua mulher com seus filhos costumava rezar o rosario”. Uma testemunha contou que Francisco teria dito em voz alta: “Há Senhor que estais ahi vos não me dais nada, nem quero que me deis” (APEM, Auditório Eclesiástico, Autos e Feitos de Denúncia e Queixa, doc. 924, fl. 2). A testemunha acrescentou que em outra ocasião viu sua mulher o convidar para rezar o rosário ao que este teria respondido “que levasse o Diabo o Rosario, e a ella junto com elle”. Francisco teria continuado no seu desrespeito depois que teve um forno destruído por um boi. Encontrando várias pessoas da vizinhança, ele teria dito que “antes elle queria perder quantas almas tivesse no seu corpo, e dallas a todos os diabos, que perder o seu forno” (APEM, Autos e Feitos de Denúncia e Queixa, doc. 924, fl. 3). O vigário-geral João Rodrigues Covette em sua sentença convocou Francisco para vir em sua presença para uma admoestação paternal.

Se João Rodrigues Covette sentenciou muitos termos de emenda e fez muitas admoestações paternais contra leigos, o mesmo não se pode dizer quanto aos

eclesiásticos. Contra seus irmãos de batina as sentenças foram mais ásperas. Afinal, os eclesiásticos deviam servir de exemplo para a população. Em 30 de abril de 1753, por exemplo, o padre Tomas Aires de Figueiredo, conhecido transgressor da diocese⁷, enviou um agravo ao reino contestando supostas arbitrariedades que teriam sido cometidas por João Rodrigues Covette em uma sentença contra ele. Queixou-se ao rei alegando ter sido preso “dentro da Sua Igreja a dizer Miça aos seus Freguezes e não esperaram q’bem tiraça as vestes sacerdotais o prederao sem mais se lhe dar tempo para mais couza alguáe metendo em ferros o entregarão a sintenelas” (APEM, Auditório Eclesiástico, Autos e Feitos Cíveis de Agravo, doc. 4751, fl. 2). O padre Tomas foi transferido preso de Aldeias Altas, onde era pároco, para São Luís, onde teria que pagar a quantia de 434.570 réis pelas custas dos autos e pela diligência em que efetuou a prisão. Prometera, em juízo, pagar a dita quantia com a venda de uma fazenda de gados que possuía. Covette, entretanto, não aceitou as suas contraditas antes que pagasse a referida dívida, mantendo-o encarcerado. Isso motivou a sua apelação para “Suprema Rellacao Eccleziastica da Corte e Cidade de Lisboa Juizo da Legacia” (Idem, fl. 6).

O Padre Manuel Dornelles da Câmara, por sua vez, foi processado por amancebamento com Tereza da Cruz em 1744, mas já tinha sido admoestado por essa mesma causa no ano anterior. O casal foi denunciado juntamente com a mãe de Tereza que era acusada de consentir e alcovitar o relacionamento ilícito. Apesar de se defender da acusação de alcouce alegando ser pobre e por isso ter aceite o relacionamento ilícito da filha, a mãe não se viu isenta de pagar pelo seu desvio. O vigário-geral João Rodrigues Covette determinou que “o Padre Manoel Dornelles da Câmara e Tereza de Jezus solteyra filha de Maria da Conceição e esta por consentidora e como são Relapsos nesta mesma culpa sejam todos presos e metidos na cadea athe se mostrarem Livres” (APEM, Feitos Crimes de Apresentação, doc. 4675, fl. 41).

João Rodrigues Covette desempenhou muitas outras funções além de ser vigário-geral e provisor do juízo eclesiástico. João Rodrigues Covette atuou na Junta das Missões como deputado durante vários anos. Desempenhava essa função quando, em 1757 apareceu o Diretório dos Índios, que marcou a atuação pombalina junto das populações indígenas na região. Essa nova legislação estava incumbida de uma política assimilacionista dos indígenas, do incentivo aos casamentos mistos e, principalmente, da elevação dos antigos aldeamentos indígenas à condição de vilas ou aldeias sob a jurisdição da diocese, entre outras medidas.

⁷ Tomás Aires de Figueiredo foi denunciado em cinco processos no Auditório Eclesiástico do Maranhão entre os anos de 1741 a 1771. Para saber mais sobre sua trajetória, consultar MUNIZ 2017: 296-305.

Tais alterações não podiam fazer-se sem a presença da Igreja. Num Termo na Junta das Missões do Maranhão, do dia 18 de junho de 1757, o governador Gonçalo Pereira Lobato e Sousa e os demais deputados da Junta discutiram como colocar muitas das diretrizes da lei em prática. Como governador do bispado, Covette passaria a ter, naquele momento, uma função primordial no processo de consolidação e aplicabilidade da referida lei. O Governador Presidente da junta “expôs ao Reverendissimo Governador do Bispado que em execução das ordens que tinha do Ex Reverendissimo Bispo do Grão-Pará lhe pusesse pronto párocos para todas as vilas e lugares desta capitania” (APEM, Junta das Missões, Livro 1 (1738-1777), 156). Covette teria, portanto, essa função importante no projeto de transição dos indígenas da jurisdição das ordens regulares para a jurisdição do bispado.

No que diz respeito aos contactos com o reino, nomeadamente com o Conselho Ultramarino, João Rodrigues Covette também aparece profusamente mencionado na correspondência. Na documentação do Arquivo Histórico Ultramarino há algumas referências sobre a atuação de Covette no âmbito do governo diocesano, mas também como arcebispo do Cabido da Sé. Enquanto vigário-geral, foi denunciado ao rei de Portugal pelo padre Manuel Teixeira Rabelo que pediu ao monarca que obrigasse o juiz eclesiástico a dar satisfações quanto às injúrias que tinha sofrido em 1752. O padre Manuel Teixeira relatou que estava em sua casa quando “entrou pela porta dentro do seu quintal, Bento Garcez, official de Alfayate, homem muito vulgar do povo; correndo atrás de sua molher chamada Francisca Thereza, empunhando hua faca para a matar”. O padre Manuel disse que Bento Garcez lhe deu uma bofetada no rosto. Denunciando o ato ao governador e em presença do vigário-geral, o padre Manuel apenas ouviu deste que “o homem hia buscar o que era seu”, e que os sacerdotes tinham obrigação de “quando lhe davam huma bofetada em sua facie, deviam oferecer a outra facie para que se lhe desse outra bofetada” (AHU, Capitania do Maranhão, doc. 3330). Tal conselho do juiz eclesiástico influenciou a sentença do governador, que inocentou Bento Garcez para desgosto do padre Manuel que requeria satisfações.

Em 1753, com a sede do bispado novamente vacante, João Rodrigues Covette voltou a ser a figura mais importante da diocese. Ele foi denunciado pelos habitantes de São Luís através de um requerimento em que pediam a sua substituição em virtude do seu mau desempenho (AHU, Capitania do Maranhão, doc. 3429). As queixas eram de ter favorecido Francisco Matabosque, catalão, a alcançar funções importantes na diocese do Maranhão depois da sua ordenação sacerdotal. A denúncia aponta que, como não era compatriota, Matabosque não poderia exercer tais funções. Expressa, inclusive, que ele nem tinha património para se ordenar na diocese e que para tudo João Rodrigues

Covette o tinha favorecido. Evidentemente as queixas eram de excesso de poder desse vigário-geral em tempo de sede vacante

Matabosque deve ter sido amigo próximo de Covette, já que esteve entre seus testamenteiros (MOTA; SILVA; MONTOVANI 2001: 253) e logo em 1753 já exercia as funções de contador no Auditório Eclesiástico (APEM, Autos e Feitos de Denúncia e Queixa, doc. 908). O certo é que Francisco Matabosque⁸, aliado de Covette, também teve a partir daí uma carreira promissora. Sempre que exercia alguma função importante na diocese, Covette contava com a presença próxima de Matabosque. Este foi vigário capitular, governador do bispado, coadjutor da Sé, cónego e Chantre do Cabido da Sé. Foi provisor na Câmara Eclesiástica e desempenhou as funções de contador, promotor e vigário-geral no Auditório Eclesiástico (MUNIZ 2017: 50).

O padre Francisco Matabosque permaneceu por tempo considerável no cargo de promotor do juízo eclesiástico. Nos processos, a primeira referência a esse facto data de 1756 (APEM, Feitos Cíveis de Assinação de Dez Dias, doc. 2569). Foi, portanto, o promotor que atuou enquanto Covette ainda era o vigário-geral. Chegou a titular da vigararia-geral em 1765 (APEM, Feitos Cíveis de Assinação de Dez Dias, doc. 2584). Apareceu novamente na função de promotor do juízo em 1771, pouco antes da morte de Covette (APEM, Autos e Feitos de Libelo Crime, doc. 4236). Assinou sentenças, mesmo que não estivesse todos esses anos à frente da função, até pelo menos o ano de 1788 (APEM, Autos de Embargo, doc. 12). Isso pode significar que João Rodrigues Covette não só foi um vigário-geral e provisor longo, como também se preocupou em preparar um sucessor, Francisco Matabosque, que estivesse consciente das dificuldades de governar uma diocese em tempos de ausência de bispo. As vacâncias continuaram na diocese do Maranhão. Os vigários-gerais, entre eles Matabosque, continuaram a exercer jurisdição alargada.

Conclusões

Foi durante a época em que Covette exerceu o ofício de vigário-geral, estando ou não a diocese vaga, que mais sentenças foram emitidas pela Justiça Eclesiástica maranhense. Não são conhecidas cartas ou quaisquer anotações no acervo eclesiástico da diocese do Maranhão que possam auxiliar na compreensão das diretrizes que Covette seguiu na administração do Auditório e da Câmara Ecle-

⁸ Francisco Matabosque nasceu na Catalunha e estudou na Universidade de Coimbra. Contou que “hindo para o Bispado do Maranhão se ordenou de sacerdote como compatriota dele” (AHU, Capitania do Maranhão, doc. 3649, fl. sem numeração).

siástica. Estaria imbuído de um projeto mais específico de reforma de costumes? Isso, entretanto, não diminui a sua atuação exponencial, tendo sido possível, com este estudo, desvendar alguns dos mais importantes traços do seu governo. No geral, atuou quase sempre no sentido da reconciliação dos culpados. Das penas que aplicou, a mais incisiva foi a de degredo. Termos de emenda e admoestações paternas foram a tônica da sua atuação. Quanto aos impedimentos matrimoniais, dispensou muitos deles talvez por compreender que era mais importante ter esses cristãos casados do que transgredindo fora do matrimônio.

Dos sertões do Piauí, enquanto esteve colado na igreja da Mocha, sabemos pouco do que fez. Teve jurisdição sobre um imenso território, mas é possível que sua autonomia exagerada, como se queixou o próprio bispo, tenha feito com que D. frei Manuel da Cruz lhe quisesse mais perto. É isso que as cartas do bispo enviadas para vários amigos apontam. O vigário-geral foi tema de muitas delas. Quando o bispo foi para Mariana assumir a diocese recém-criada em 1747, Covette tornou a ser o eclesiástico com mais notoriedade do Maranhão, designadamente na transição da primeira para a segunda metade do século XVIII, atuando em diversas áreas, como na Junta das Missões. Durante quase quatro décadas ele concentrou o poder decisório e teve larga experiência no que fez. Atuou amparado por oficiais em quem confiava, como o foi o catalão Francisco Matabosque, promotor do auditório durante muitos anos enquanto Covette foi vigário-geral, substituindo-o depois de sua morte. Mesmo em períodos de vacância a Igreja conseguiu, no Ultramar, fazer-se visível e mostrar-se atuante. A ação de sujeitos como João Rodrigues Covette pode apontar caminhos do que também pode ter acontecido noutras partes do império português. Ele faleceu em janeiro de 1772, depois de ter vivido 38 anos nesse bispado (MOTA; SILVA; MONTOVANI 2001: 255). Sem nunca ter ascendido à dignidade episcopal, Covette foi, sem dúvida, um dos homens mais influentes na construção da diocese do Maranhão no século XVIII.

Fontes

Arquivo da Universidade de Coimbra, Actos e Graus, 1726-1727, v. 62.

Arquivo Histórico Ultramarino, Capitania do Maranhão, docs. 2159, 2249, 2250, 2405, 3017, 3329, 3429, 3330 e 3649.

Arquivo Público do Estado do Maranhão, Acervo Eclesiástico, Autos de Embargo, doc. 12.

Arquivo Público do Estado do Maranhão, Acervo Eclesiástico, Feitos Cíveis de Assinação de Dez Dias, docs. 2569 e 2584.

- Arquivo Público do Estado do Maranhão, Acervo Eclesiástico, Feitos Crimes de Apresentação, doc. 4675.
- Arquivo Público do Estado do Maranhão, Acervo Eclesiástico, Livro de Registro de Denúncias, n.º 212.
- Arquivo Público do Estado do Maranhão, Auditório Eclesiástico, Autos e Feitos de Denúncia e Queixa, docs. 907, 908, 918, 919 e 924.
- Arquivo Público do Estado do Maranhão, Câmara Eclesiástica, Autos de Patrimônio, docs. 1003 e 1004.
- Arquivo Público do Estado do Maranhão, Câmara Eclesiástica, Autos de Impedimento, docs. 4537 e 4556.
- Arquivo Público do Estado do Maranhão, Câmara Eclesiástica, Habilitações *de genere*, docs. 1589 e 1599.
- Arquivo Público do Estado do Maranhão, Junta das Missões, Livro 1 (1738-1777).
- Arquivo Público do Estado do Maranhão, Livro de Ordenações, n.º 175.
- Arquivo Público do Estado do Maranhão, Livro de Provisões n.º 82.
- Arquivo Público do Estado do Maranhão, Visitas Pastorais, caixa 20, docs. 874, 875 e 878.

Bibliografia

- Copiador de cartas particulares do Senhor Dom Frei Manuel da Cruz, Bispo do Maranhão e Mariana*. Brasília-DF: Edições do Senado, 2008.
- FURTADO, Mendonça (1755). *Diretório que se deve observar nas Povoações dos Índios do Pará, e Maranhão, enquanto Sua Magestade não mandar o contrário*. Disponível em: http://www.nacaomestica.org/diretorio_dos_indios.htm (acesso em: 08/06/2022).
- MOTA, Antonia da S; SILVA, Kelcilene R; MANTOVANI, José D. (2001). *Cripto maranhense e seu legado*. São Paulo: Siciliano.
- MUNIZ, Pollyanna Gouveia Mendonça (2017). *Réus de Batina. Justiça Eclesiástica e clero secular no Maranhão colonial*. São Paulo: Editora: Alameda-EDUFMA.
- PAIVA, José Pedro (dir.) (2016). *História da Diocese de Viseu*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 3 vols.
- VIDE, Sebastião Monteiro da (2010). *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*; estudo introdutório e edição de Bruno Feitler e Evergton Sales Souza. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

O Sacrilego furto da Catedral da Baía. Um estudo sobre as interações entre as justiças secular e eclesiástica no arcebispado baiano no século XVIII¹

The Sacrilegious theft of the Cathedral of Bahia. A study on the interactions between secular and ecclesiastical justice in the Bahian archbishopric in the 18th century

ELLEN CRISTINA MARQUES LUZ

École des Hautes Études en Sciences Sociales, Centre d'études en Sciences Sociales du religieux, Laboratoire d'excellence

– Histoire et anthropologie des savoirs, des techniques et des croyances

ellen.marquesluz@ehess.fr

<https://orcid.org/0000-0001-8381-6424?lang=pt>

Texto recebido em / Text submitted on: 26/06/2022

Texto aprovado em / Text approved on: 29/09/2022



Resumo. Em 1729, César de Meneses, vice-rei do Brasil, endereçou uma carta ao rei D. João V, na qual dava conta dos dois furtos que tiveram lugar na Catedral da Baía. No primeiro deles, furtou-se da capela do Santíssimo Sacramento da Sé um purificador de ouro no valor de 150.000 réis. No segundo, três âmbulas que, juntas, perfaziam o total de 600.000 réis, foram levadas do sacrário. Para o vice-rei, se o primeiro furto fora imprevisível, o segundo deu-se por descaso da justiça eclesiástica, que ao não executar todas as diligências necessárias para descobrir o autor do primeiro infortúnio, acabou por estimular a sua repetição. A partir deste caso e dos seus desdobramentos, este artigo analisará os enlances e desenlaces entre as justiças secular e eclesiástica no tocante à investigação e punição dos crimes de furto sacrílegos que tiveram lugar no arcebispado da Baía no século XVIII.

Palavras-chave. Sacrilegio, arcebispado da Baía, D. Luís Álvares de Figueiredo, Vasco Fernandes César de Meneses, século XVIII.

Abstract. In 1729, César de Meneses, the viceroy of Brazil, addressed a letter to the king João V in which he reported two thefts that had taken place at the Cathedral of Bahia. In the first, a gold purifier, worth 150.000 *réis* was stolen from the chapel of the *Santíssimo Sacramento* of the See. In the second, three ampullas, which together made up a total of 600.000 *réis*, were taken from the tabernacle. The viceroy considered that the first theft was unpredictable, but the second was due to the negligence of the ecclesiastical justice, which, by not taking all the necessary steps to discover the author of the first misfortune, ended up encouraging its repetition. Based on this case and its developments, this article aims to analyze the interactions between secular and ecclesiastical justice regarding the investigation and punishment of sacrilegious crimes of theft that took place in the archbishopric of Bahia in the 18th century.

Keywords. Sacrilegious, archbishopric of Bahia, D. Luís Álvares de Figueiredo, Vasco Fernandes César de Meneses, 18th century.

¹ Este artigo foi preparado no contexto do projeto PTDC/HAR-HIS/28719/2017, intitulado Religião, administração e justiça eclesiástica no império português (1514-1750), aprovado no âmbito do Concurso para financiamento de projetos de investigação científica e desenvolvimento tecnológico em todos os domínios científicos – 2017 (H2020).

Introdução

Neste artigo serão apresentados os primeiros resultados de uma investigação que se propôs a pensar alguns aspetos do funcionamento das justiças civil e eclesiástica no tocante ao crime-pecado² de sacrilégio, tendo por recorte espacial a cidade de Salvador, sede do arcebispado da Baía, e por recorte temporal, a primeira metade do século XVIII.

Este estudo insere-se no quadro mais amplo das pesquisas realizadas em torno da figura e ação pastoral do sexto arcebispo da Baía, D. Luís Álvares de Figueiredo (1725-1735)³, e surgiu da leitura de uma carta, escrita pelo vice-rei e capitão-general do Brasil, Vasco Fernandes César de Meneses, primeiro conde de Sabugosa, ao rei D. João V, datada de 28 de maio de 1729. Nesta missiva, o conde informava o monarca das diligências que vinha efetuando com intuito de descobrir o autor dos sucessivos furtos ocorridos na Sé catedral da Baía. Os crimes aconteceram entre dezembro de 1728 e fevereiro de 1729 (Arquivo Histórico Ultramarino [doravante AHU], Bahia, Cx. 33, doc. 3057). Nesta altura, era arcebispo D. Luís Álvares de Figueiredo, e seu vigário-geral, Francisco Meneses Pereira. O autor (ou os autores) dos crimes nunca chegou a ser descoberto. Porém, para César de Meneses, assim como para o ouvidor-geral do crime, André Ferreira Lobato, as suspeitas destes furtos recaíam sobre o sacristão daquela Sé, clérigo a quem se imputavam reconhecidas má conduta e reputação.

² Neste artigo, trabalhamos com as categorias de crime e pecado de forma conjunta. Esta escolha baseia-se na análise desenvolvida por Ian Hunter num texto intitulado: “Sacrilege: from public crime to personal offence” (2006: 109-110). Nele, o autor defende que, no contexto político-religioso da Europa Ocidental do período medieval e princípios da época moderna, a fronteira entre a comunidade religiosa e política não era hermética. O sacrilégio, entendido como a profanação de lugares, pessoas ou coisas sagradas, configurava-se, então, como uma transgressão de ordem espiritual e, simultaneamente, crime jurídico, devendo ser punido em ambas as esferas. A nossa escolha apoia-se, igualmente, nos argumentos avançados por Paolo Prodi no que concerne à relação entre pecado e delito “no julgamento das ações humanas” no período moderno (2005: 452-461). A partir do estudo de Prodi, compreende-se que o furto sacrilégio era um tipo de pecado causador de danos concretos à sociedade, posto que atentava contra a propriedade, perturbava a ordem e comprometia o equilíbrio social. Por esta razão, seguindo a reflexão do jurista Hugo Grócio, ele entra na esfera dos pecados suscetíveis de punição fora da jurisdição exclusivamente espiritual. Em sentido contrário, o crime de furto era, igualmente, um pecado. Segundo Prodi, uma das tendências, no período moderno, foi a de transformar o crime, o delito, ou “toda falta contra a sociedade e o Estado, em pecado”. O furto, de maneira ampla, seria, desta forma, um pecado, na medida em que configurava uma desobediência direta à lei. O roubo/furto sacrilégio constituiu, portanto, na conjuntura moderna, um pecado criminalizado e um crime sacralizado, com censuras previstas tanto nos textos de direito canónico quanto nos de direito civil.

³ Sobre a vida, a formação, a carreira, e a ação pastoral de D. Luís, ver: LUZ 2020: 167-196; MENDES 2022a: 674-707; MENDES 2022b: 1-5 (esta micro-biografia recente do antistite poderá ser consultada em: https://www.uc.pt/fluc/religionAJE/instrumentos_trabalho/docs/Salvador_14_Luis_Alvares_de_Figueiredo_FINAL.pdf. Acesso em 15 de setembro de 2022).

Baseado nestas suspeitas, César de Meneses aventou, de maneira furtiva, que talvez porque no crime estivesse envolvido um religioso, o arcebispo teria, por mais de uma vez, omitido e recusado a investigá-lo e a castigá-lo, como era sua obrigação. Por essa razão, dizia ainda, não só o dito sacristão, como outros malfeitores da cidade da Baía e dos seus subúrbios sentiam-se estimulados a cometer novos sacrilégios. A este aspeto, o vice-rei acrescentava outro que, de igual forma, estaria impedindo o bom desenvolvimento das investigações que levariam à punição do “autor de tão escandaloso crime”. Nas suas palavras, havia “fundamento para se crer que, pela justiça eclesiástica fazer duelo e capricho” de não informar a ele e aos seus agentes dos sucessivos furtos, “se houve ao princípio com a omissão, que o arcebispo não pôde depois remediar” (AHU, Bahia, Cx. 33, doc. 3057).

A contribuição historiográfica que se pretende dar com este trabalho parte do exame do caso apresentado que, cremos, significativo, considerando o panorama geral, sobejamente reconhecido, de escassez documental (MUNIZ 2015: 444-450; GOUVEIA 2014: 824-827); não esquecendo também que apenas tangencialmente foi estudada a questão do furto de objetos sacros das igrejas no período moderno, tanto no reino quanto no ultramar.

1. Do Sacrilégio

Sacrilegium. Em latim, a combinação entre o substantivo *sacrum* (genitivo *sacri*) e o verbo *legere*. Em sentido próprio, *sacrum* significa coisa ou objeto sagrado. *Legere*, por sua vez, significa, no mesmo sentido, pegar, ajuntar ou colher. Sendo assim, sacrilégio é, etimologicamente, o ato de “pegar”, ou seja, furtar ou roubar, coisa ou objeto sagrado (CARDOSO 1601: 197; BARBOSA 1611: 962; FONSECA 1798: 665). Contudo, se fizermos recurso aos dicionários e vocabulários modernos, isto é, produzidos entre os séculos XVI e XVIII, período que aqui nos interessa, não é raro encontrarmos a palavra sacrilégio sendo definida tanto como o furto de coisa sagrada, quanto como o furto cometido em lugar sagrado (PEREIRA 1697: 590; BLUTEAU 1712-1728: 426; BLUTEAU, MORAIS SILVA 1789: 365).

Didier Foucault afirma, citando o *Dictionnaire de droit et de pratique* de Claude-Joseph Ferrière, que durante o Antigo Regime, o sacrilégio era considerado como a profanação dos lugares e/ou das coisas santas e sacras, sendo possível assinalar três sortes distintas deste delito. A primeira: o roubo/furto de um objeto sacro de dentro de um lugar sacro ou o assassinato de um padre dentro de uma igreja; a segunda: o roubo/furto de um objeto sacro de um

lugar profano; a terceira e última: o roubo/furto de uma coisa profana de um lugar sagrado, assim como o homicídio, ou outros crimes hediondos, em lugar sacro (FOUCAULT 2015: 1). Todavia, como evidenciou Pedro Ortego Gil, esta distinção antecedeu, em muito, o período do Antigo Regime, podendo ser encontrada, por exemplo, nas *Siete partidas*, código de Direito elaborado no século XIII, sob a ordem do rei de Castela, Afonso X (GIL 1998: 239-304). Neste código ficou estabelecido que o sacrilégio, segundo “direito da Santa Igreja”, era o “quebramiento de cosa sagrada o de otra que pertenezca a ella, donde quiera que este, aunque no sea sagrada, o de la que estuviese en lugar sagrado, aunque no sea ella sagrada” (*Las Siete partidas*, Partida Primera, Título 18, Ley 2, 1807: 438), sendo possível, à época, incorrer no crime de sacrilégio de quatro maneiras:

[...] la primera [...] quando mete manos iradas en clérigo o en hombre de religión, bien sea clérigo o lego, o varón o mujer; la segunda forzando o hurtando cosa sagrada de lugar sagrado, como si alguno forzase o hurtase cáliz, o cruz, o vestimenta, o alguno de los ornamentos o de las otras cosas que son en la iglesia a servicio de ella [...], o si diese fuego para quemarla; la tercera es quando hurtan o fuerzan cosa sagrada de lugar que no es sagrado; y esto sería como si alguno tomase a hurto o a fuerza cáliz, o cruz, o vestimenta, u otros ornamentos que fuesen de la iglesia y estuviesen en otra casa como en condesijo; la cuarta es hurtando o forzando cosa que no sea sagrada de lugar sagrado, así como si alguno hurtase o forzase pan o vino o ropa u otras cosas que pusiesen algunos hombres en la iglesia por guarda, así como en tiempo de las guerras quando llevan sus cosas a las iglesias, que no se las hurten ni se las roben. Y hay departimiento entre hurto y robo, pues hurto es lo que toman a escuso, y robo lo que toman paladinamente por fuerza (*Las Siete partidas*, Partida Primera, Título 18, Ley 2 1807: 440).

Sendo assim, como resume Pedro Ortego, de acordo com os princípios canônicos, e no que tange especificamente ao furto ou roubo, estas leis já apresentavam as sobreditas três formas de cometer sacrilégio: furtando ou roubando um objeto sacro de um lugar sacro, um objeto sagrado de um lugar profano, ou um objeto profano resguardado em lugar sacro (GIL 1998: 242). Sendo a primeira, por sua natureza, a mais abominável, uma vez que violava o sagrado em matéria e em forma, sendo a matéria “o substrato material”, ou seja, o objeto furtado em si, assim como a violação do lugar que o resguardava – caso este fosse investido de sacralidade – e a forma, “a parte puramente simbólica do sagrado” (FOUCAULT 2015: 4-8).

Segundo Ian Hunter foi igualmente no medievo que, na Europa ocidental, o furto sacrílego passou a ser considerado tanto como uma transgressão espiritual quanto como um crime doloso, sendo, portanto, uma sorte de pecado-crime, que exigia severa punição, a nível espiritual e temporal (HUNTER 2006: 109-110).

É preciso reiterar aqui que existiam tipos distintos de sacrilégio (HESPANHA 2015: 284) e que, dependendo do autor do crime, do lugar, do objeto furtado – no caso do crime de apropriar-se de objeto sagrado – e do fim último deste furto, as penas também variavam, como se verá na próxima parte deste texto.

Apesar de o crime de sacrilégio, previsto no direito canónico, não constituir um tipo penal do direito civil (HESPANHA 2015: 283), ele também aparecia nas leis civis, sendo abrangido, portanto, no conjunto dos chamados delitos *mixti fori*, ou seja, aqueles que poderiam ser julgados tanto pela justiça civil quanto pela eclesiástica, estando sujeito à regra da prevenção (CARVALHO 1988: 142), salvo nos casos em que houvesse jurisdição inquisitorial (heresias e crimes de fé)⁴.

Tal como estabeleciam as *Ordenações Filipinas*, no que respeita aos delitos de foro misto, a justiça eclesiástica também tinha jurisdição em relação aos sacrilégios, assim como “contra públicos adúlteros, barregueiros, concubinários e alcoviteiros”, contra aqueles que consentissem “as mulheres fazerem mal de si em suas casas”, contra os “incestuosos, feiticeiros, benzedeiros [...], blasfemos, perjuros, onzeneiros” e “simoníacos, e contra quaisquer outros que” cometessem “públicos delitos, que conforme o Direito sejam *mixti-fori*” (*Código Philippino* 1870: 428).

Em *Os bispos de Portugal e do império*, José Pedro Paiva (2006: 8-9) explica que o poder episcopal tinha três naturezas: ordem, jurisdição e magistério. A primeira correspondia às faculdades sacramentais e penitenciais do antístite. A segunda relaciona-se com a possibilidade de o bispo “legislar, julgar e condenar nos seus territórios”. A terceira “implicava responsabilidades no ensino e catequização dos fiéis e na erradicação dos erros de doutrina”. Vê-se, assim, que o exercício da justiça era um dos meios mais relevantes através do qual o governo de uma diocese intervinha no quotidiano das populações, no reino e demais espaços do império ultramarino português no período moderno. Apesar disto, como afirma Patrícia Ferreira dos Santos (2013b: 19), “se muitos aspetos da atuação da hierarquia eclesiástica são oferecidos hoje como objeto de investigação”, sobra ainda “uma profusão de questões sobre a sua ação no âmbito da justiça eclesiástica, seus mecanismos de fun-

⁴ Exemplo disto, o furto de partículas (hóstias) das igrejas para a feitura de bolsas de mandinga (SOUZA 1986: 210-226).

cionamento e seu relacionamento com outras autoridades coloniais”. Lacuna que se vê agravada no que diz respeito aos estudos sobre a igreja diocesana na Baía colonial⁵.

De acordo com Fabiana Veronese, o bispo podia exercer a justiça ordinária sobre todos os batizados que se encontrassem sob a jurisdição de sua diocese (VERONESE 2010: 144). Com efeito, a jurisdição eclesiástica aplicava-se em duas situações: em função da pessoa (*Ratione personae*), isto é, sempre que uma das partes fosse clérigo, com algumas exceções em relação a alguns crimes e alguns clérigos; e em função da matéria (*Ratione materiae*), ou seja, quando estavam em causa comportamentos de leigos que infringiam normas de conduta prescritas pela Igreja, tanto no plano espiritual, como em matéria de costumes e violação da jurisdição eclesiástica por terceiros ou por assuntos que envolviam bens eclesiásticos (PAIVA 2016: 206-224; GOUVEIA 2018: 1-37; MUNIZ 2014: 17; HESPANHA 2005: 208-214).

Pela sua natureza, o sacrilégio era crime a ser inquirido e punido pelo juízo eclesiástico, independentemente de o seu autor ser pessoa leiga ou eclesiástica. Porém, “a qualidade da pessoa” era factor a que geralmente o juiz atendia no tipo de penas a aplicar (BARROSO 2021: 18).

2. Do furto ao sacrilégio

A seriedade do crime de furto, compreendido de uma maneira ampla, era sobremaneira reiterada nos textos de direito, tanto canónico quanto civil, e manifestava-se na severidade das penas imputadas àqueles que viessem a cometer tal delito. Tais penas iam do açoite público à morte, como consta no título 60, “Dos furtos e dos que trazem artificios para abrir portas”, do quinto livro das *Ordenações Filipinas*:

Mandamos que qualquer pessoa que furtar um marco de prata, ou outra coisa alheia, que valer tanto, como o dito marco, estimada em sua verdadeira valia, que a dita prata valer ao tempo do furto, morra por isso [...]. E se for provado que alguma pessoa abriu alguma porta, ou entrou em alguma casa, que estava fechada, pela porta, janela, telhado, ou qualquer outra maneira, e que furtou meio marco de prata, ou sua valia, ou daí para cima, morra por isso morte natural. E posto que se lhe não prove, que furtou coisa alguma da dita casa, queremos, que somente pelo abrir da porta, ou entrar em

⁵ É, aliás, o que o artigo de João Nunes sobre a diocese da Baía deixa evidente (NUNES 2020: 61-84).

casa com ânimo de furtar, seja açoitado publicamente em barço e pregão, e degredado para sempre para o Brasil (*Código Philippino* 1870: 1207).

Tratando-se do furto de objetos sacros, a gravidade aumentava, visto que, para além dos danos materiais e pecuniários que causava, constituía uma ofensa a Deus. Representava a falta de reverência ao culto e um ultraje à religião. As citadas *Ordenações* determinavam que:

[...] qualquer pessoa, que furtar alguma prata, ou ouro, vestimentas, vestidos dos Santos, ornamentos dos Altares, e outros de Igreja, de dentro da Igreja, ou Mosteiro, ou de alguma casa, que dentro da Igreja, ou do Mosteiro estiver, ou furtar alguma escritura de algum cartório da Igreja, ou Mosteiro, morra por isso morte natural, posto que não chegue à valia de marco de prata. E neste caso não se fará execução, sem no-lo primeiro fazerem saber. E os que na Igreja furtarem alguma coisa, posto que da Igreja não seja, nem chegue a marco de prata, sejam açoitados publicamente, e vão degredados por quatro anos para galés (*Código Philippino* 1870: 1208-1209).

“Malefício horroroso”, “crime por tantas circunstâncias o mais grave”, “atroz”, “execrável e temerário insulto”, são qualificações que aparecem recorrentemente na documentação consultada sobre crimes de furto de objetos sacros em Portugal e nos seus territórios coloniais, entre os séculos XVI e XVIII. Elas evidenciam o repúdio com que este crime era visto nas sociedades de Antigo Regime (PEGAS 1710). O escândalo era ainda maior quando a falta tinha como autor um membro da hierarquia eclesiástica, que devia ser exemplo de zelo e virtude, esperando-se que a punição fosse, igualmente, mais rigorosa.

Importa agora verificar o que estabeleceram as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* (1719: 379-380). No título 31, “Do furto e penas que haverão os clérigos que o cometerem”, para além de se reiterar a gravidade do delito, o prejuízo que causava à República e a sua expressa proibição, tanto pelo direito natural quanto pelo direito divino, lê-se que, o crime ficava “sendo mais enorme nos clérigos, cujo estado pede vida mais reformada e perfeita”. Sendo assim, “qualquer clérigo de ordens sacras, beneficiado, ou clérigo de ordens menores que gozar do privilégio do foro”, que fosse, naquele arcebispado, “convencido de cometer furto grave”, seria “deposto do ofício, e benefício, e condenado em pena pecuniária, prisão e degredo para Angola e São Tomé, ou galés, segundo a qualidade do furto, lugar e modo com que for feito, reincidência nele, e mais circunstâncias que concorrerem”. Para além das penas descritas, o clérigo ficaria, igualmente, obrigado a restituir o dono do objeto roubado e arcar

com todas as demais perdas e danos das quais fosse considerado responsável. “Sendo o furto de coisas sagradas”, ser-lhe-iam majorados os castigos, o que também acontecia se o crime fosse cometido dentro da Igreja.

Ainda de acordo com as *Constituições* (1719: 344-346), título 9, “Do sacrilégio, das espécies que há, e penas dele”, todos aqueles que furtassem objetos dedicados ao culto divino, e próprios das igrejas, seriam punidos com pena de excomunhão maior, além de serem castigados com penas pecuniárias e com degredo. Estavam igualmente condenados às ditas penas aqueles que fizessem uso profano das coisas furtadas, dentro ou fora de suas casas. Finalmente, todos os que dessem “conselhos”, prestassem favor ou ajuda àquele que cometia o sacrilégio, seriam castigados, arbitrariamente, conforme as suas culpas. Uma vez mais, “sendo os delinquentes clérigos”, seria “neles mais detestável este crime e digno de maior castigo”, não apenas por se tratarem de pessoas “mais obrigadas ao respeito e reverência ao culto divino”, mas também porque, “neles não se castiga o sacrilégio apenas como sacrilégio, mas cometido por eles”, devendo, portanto, ser mais duramente castigados que os leigos, “porque mal terão reverência às pessoas, lugares e coisas sagradas os leigos, vendo que não a tem os ministros da Igreja, ou que cometendo estes semelhante crime, não são mais rigorosamente punidos por razão dele, e de serem Clérigos, como é justo que seja”.

O rigor das penas dirigidas aos membros do clero, envolvidos em delitos de furto ou roubo sacrílegos, torna-se mais evidente quando comparado às punições aplicadas aos leigos implicados em crimes de igual natureza. As penas que mais comumente lhes eram aplicadas eram a de excomunhão maior e penas pecuniárias. O cumprimento de penitências públicas, nas missas de domingo e dias santos, também lhes poderia ser exigido⁶. Porém, nos casos em que os furtos sacrílegos tivessem um fim herético, já sob a alçada inquisitorial, os réus poderiam ter condenações mais severas (GUIMARÃES 1872: 79-84). No entanto, a justiça episcopal atuava, geralmente, de forma mais benevolente, obrigando os réus a assinar termos de emenda e aplicando penas pecuniárias, de prisão, degredo e galés (MENDONÇA 2010: 10).

Em síntese, a legislação eclesiástica coexistia com as Ordenações e leis do reino (SANTOS 2020: 418). Esperava-se que os furtos e roubos de objetos sacros fossem diligentemente investigados e que os autores dos sacrilégios fossem rigorosamente punidos. Esses castigos, para além do caráter punitivo e pedagógico (“punir para futuramente prevenir”), objetivavam, outrossim, cessar o escândalo público e atenuar a desordem social a ele correlata (NUNES 2006: 199). Pretendiam, igualmente, reduzir as consequências da sanção di-

⁶ Ver, por exemplo, o caso de António Peixoto Louzada em SANTOS 2013a: 255.

vina que, diante de tamanha injúria, se abateria sobre o povo e a cidade, como enfatizado por Feliciano de Mello, no *Sermão de tarde na soleníssima festa, e desagravo, que fizeram no segundo dia do Tríduo os Reverendos Capitulares da Sé da Bahia* (1730: 7) em virtude do “sacrílego desacato que ao Diviníssimo Sacramento se fez no Templo, e Sé Catedral da mesma Bahia”, no ano de 1729. É sobre este caso que nos debruçaremos de seguida.

3. O enlace das justiças e os furtos sacrílegos no Arcebispado da Baía

O primeiro furto de objeto sacro ocorrido durante o arcebispado de D. Luís Álvares de Figueiredo, e do qual temos notícia, ocorreu a 31 de dezembro de 1728. Nesta ocasião, saiu da capela do Santíssimo Sacramento da Sé da Baía um purificador de ouro no valor de 150 mil réis. Porém, nem o juízo eclesiástico, nem o juízo secular tiraram devassa do ocorrido. O segundo furto aconteceu no dia 23 de fevereiro de 1729. Na ocasião, desapareceram três âmbulas do sacrário, uma de ouro e duas de prata dourada, no valor de 600 mil réis. Segundo o vice-rei e capitão-general, Vasco Fernandes César de Meneses, tampouco se tiraria devassa deste segundo delito, não fosse a atitude do cura da Sé, que resolveu relatar-lhe o sucedido. De acordo ainda com Meneses, por estar o arcebispo em visita pelo Recôncavo, o vigário-geral, Francisco Pereira, a quem competia proceder, nada fez, deixando o crime sem investigação. As diligências terão partido da justiça secular, que através do corpo de delito, terá apurado que “o ladrão se introduzira na capela por um vão das grades, por donde cabia largamente um homem, e se julgou que o malfeitor era tão doméstico, que depois de feito o furto” fechou o sacrário e restituiu a chave do armário do cura ao espaço de onde a havia retirado. O malfeitor terá removido as hóstias de dentro das âmbulas, envolveu-as num véu e colocou a capa das ditas âmbulas por cima, dando impressão de que tudo permanecia no devido lugar. Este detalhe tem grande interesse. O facto de o autor do crime ter retirado as hóstias das âmbulas envolvendo-as num véu, significa que tinha respeito ao Santíssimo Sacramento, ou que apenas pretendia encobrir o furto?⁷ Perante tais circunstâncias, César de Meneses concluía que

⁷ Segundo Padre Feliciano Mello: “[...] é verdade que se violou o Templo, que se abriu temerariamente o Sacrário, e roubaram a âmbula, não tiraram, nem levaram o Sacramento, não porque talvez o não intentasse este miserável, e desgraçado sacrílego; porque quem com execução infernal das temeridades mais ímpias, perdendo respeito ao Sagrado, e o temor a Deus, se atreveu com insolente ousadia a lançar as mãos às portas de um Sacrário, e temerariamente pegar na ambula, cofre do Diviníssimo Sacramento; também violentamente levaria, e roubaria o Sacramento. Mas não sucedeu assim, porquanto à vista daquela temeridade, e insulto saiu o Divino Sacramento da ambula, ficando no Sacrário, ou para o confundir com o prodígio, ou para que então nele, e neste tríduo naquele trono exposto se visse gloriosamente triunfante, para por este estilo se desagrar do sacrílego desacato” (MELLO 1730: 14).

os dois furtos tinham sido cometidos pela mesma pessoa, o sacristão da Sé, que além de ser tido como “mal procedido”, gozava de muitas “permissões” (AHU, Bahia, Cx. 33, doc. 3057).

As primeiras medidas tomadas por César de Meneses foram no sentido de ordenar ao ouvidor do crime que examinasse as lojas de ourives e algumas casas de indivíduos suspeitos, proibir que embarcações e pessoas saíssem da cidade de Salvador e exigir que se efetuassem, ao longo de três dias, rondas e patrulhas de soldados. Além disso, escreveu “aos prelados das religiões” pedindo-lhes “que fizessem preces e rogativas a Deus a fim de que suspendesse o castigo”. A iniciativa não era isolada, pois, sobre aquele temerário insulto já se fizera um sermão de missão e, de noite, uma procissão de penitência. Práticas que continuaram após a chegada do arcebispo, em todas as freguesias da cidade de Salvador. O vice-rei prometeu ainda a realização de um tríduo de desagravo, “para cuja ação”, assim dizia, “corriam todos voluntários” (AHU, Bahia, Cx. 33, doc. 3057).

As medidas tomadas pelo vice-rei, no plano espiritual, podem ser explicadas pela própria ausência do arcebispo na altura das primeiras diligências e pela urgência em reestabelecer a ordem e atenuar a resposta divina à ofensa praticada. No entanto, sendo o sacrilégio simultaneamente crime e pecado, cuja expiação podia envolver mais do que uma jurisdição, poder-se-á considerar que, com a sua acção, Meneses procurou reforçar o seu poder e autoridade na colónia.

Não obstante a acção desencadeada pela justiça secular, até a data do envio da carta do vice-rei a D. João V, não havia evidências suficientes para implicar o sacristão no crime de sacrilégio, permanecendo aberta a devassa.

A resposta a essa missiva foi redigida em 6 de setembro de 1729. Além de louvarem os procedimentos levados a cabo por César de Meneses, os membros do Conselho Ultramarino recomendaram ao monarca que mandasse publicar editais na cidade de Salvador, com promessa de recompensa no valor de 4.000 cruzados para quem descobrisse o autor dos furtos. Pediram-lhe também que ordenasse ao arcebispo que continuasse nas averiguações para apurar o autor do “excecrável crime” (AHU, Bahia, Cx. 33, doc. 3057). Como se percebe, os conselheiros recomendavam que a justiça eclesiástica, paralelamente à justiça secular, desencadeasse os mecanismos ao seu dispor para encontrar os culpados. No dia 13 de março de 1730, D. João V aceitou as sugestões e mandou publicá-las. Sabe-se, entretanto, que em 12 de julho desse ano o monarca seria informado de que não havia ainda autoria confirmada para os delitos (AHU, Bahia, Cx. 37, doc. 3343).

Em 16 de agosto de 1730, o arcebispo da Baía, D. Luís Álvares de Figueiredo, enviou resposta à provisão régia que tratava dos furtos da Sé. Afirmava, por

meio desta, que desde o seu retorno havia desencadeado diversas diligências para descobrir o autor do “sacrílego roubo”⁸. Porém, nada produzira efeito. Prometia, contudo, prosseguir com toda ação que pudesse e que, descobrindo-se o agressor, logo daria conta ao monarca (AHU, Bahia, Cx. 37, doc. 3375).

Passaram-se cinco anos até que, em 26 de junho de 1735, o juiz de fora da cidade da Baía, Manuel Gonçalo de Carvalho, foi convidado a explicar as possíveis omissões que teriam implicado a não descoberta do sacrílego. Do relato do juiz de fora se deduz que a situação dos furtos de objetos sacros das igrejas, depois do caso do furto das âmbulas, tinha-se tornado endêmica na cidade de Salvador e nos seus arredores (AHU, Bahia, Cx. 51, doc. 4491). Nesta época, o então vice-rei, André de Melo e Castro, veio a corroborar a afirmação de Gonçalo de Carvalho, ao dizer serem “tantos e tão repetidos os furtos” que se faziam naquela cidade, sobretudo nos seus templos, o mesmo acontecendo nos seus subúrbios, que já não se conservava mais que uma igreja isenta deste sacrilégio, tendo sido todas as demais “roubadas da prata, e outros paramentos com que a piedade católica destes moradores veneravam o culto Divino, e as Imagens dos Santos” (AHU, Bahia, Cx. 59, doc. 5020).

Não se pode dizer que a visão do vice-rei fosse descomedida. Juntavam-se aos objetos furtados da Catedral, uma lâmpada de prata levada da Igreja Matriz de São Pedro, duas outras retiradas das Igrejas de Santo António Além do Carmo e de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos. Da Igreja de Santo António da Barra foram roubadas mais duas lâmpadas de prata, uma do Santo e outra do altar de São Miguel (AHU, Bahia, Cx. 51, doc. 4491). Além destas, outras dezassete, furtadas de diferentes igrejas, além de um “formidável número de trastes de prata”, somando, tudo, um valor de mais de 140 mil cruzados (AHU, Bahia, Cx. 59, doc. 5020). Cabe mencionar ainda os vários castiçais, também de prata, que de acordo com Manuel Gonçalo de Carvalho foram levados das igrejas da cidade. Pelas certidões das devassas até então efetuadas, percebe-se que pelo menos um dos implicados era pároco. No entanto, o seu nome não se encontra citado (AHU, Bahia, Cx. 51, doc. 4491).

A frequência com que estes crimes ocorriam, assim como a dificuldade em se descobrirem e punirem os culpados, fizeram com que André de Melo e Castro ficasse persuadido da existência de uma rede, bem estabelecida e envolta

⁸ À semelhança do que dispunham outros, o Regimento do Auditório Eclesiástico da Baía dispunha que competia aos arcebispos, bispos e respetivos vigários gerais “punir os delitos e excessos de seus súditos, e nestes o modo de proceder seja, ou por via de devassa, querela, ou denúnciação”. Pertencia ao vigário geral fazer inquirições e devassas gerais dos sacrilégios “e quaisquer outros delitos, cujo conhecimento nos pertença, e ao nosso Juízo Eclesiástico, não se sabendo quem cometeu os tais delitos, e tomar querelas, e denúncias que derem o Promotor, Meirinho, e as partes, e fazer, e mandar fazer sumário acerca delas, e proceder contra os culpados, segundo a qualidade dos delitos e das pessoas” (CONSTITUIÇÕES PRIMEIRAS 1719: 71).

num “irrefragável segredo”, na qual estavam envolvidos leigos e clérigos, ourives, responsáveis de fábricas de moedas e moradores da cidade. Uns estariam incumbidos dos furtos, outros da fundição da prata, outros da transformação desta em dinheiro e até mesmo no seu consumo⁹. Importa não esquecer que, naquela altura, vivia-se com “demasiado luxo na cidade da Bahia”¹⁰, como reconheceriam os próprios membros do Conselho Ultramarino, quando consultados sobre a matéria (AHU, Bahia, Cx. 59, doc. 5020).

A participação dos ourives nesta trama já havia sido constatada, anos antes, pelo anterior vice-rei, César de Meneses. Em junho de 1734 enviou uma carta ao rei, na qual afirmava que a repetição destes furtos não se fazia sem o concurso de alguns ourives da cidade, que fundiam e davam saída à prata das igrejas, o que o teria levado a mandar extinguir “a maior parte dos que há nesta praça, por serem muitos negros, e mulatos, cativos ou forros, e outros homens de pouca fé, reduzindo os de melhor nata a número certo e proibindo que os de ouro” fizessem “obra de prata”. Para este efeito, o vice-rei mandou expedir uma ordem ao Senado da Câmara, ordem esta que veio a ser reforçada por uma determinação régia, através da qual se determinou fazer uma relação dos ourives de prata da cidade, na qual se distinguisse nome, procedimento, moradia, se eram solteiros ou casados, brancos, mulatos ou negros, cativos ou forros. Reduzir-se-ia o número de ourives podendo operar nesse ofício, apenas os que reunissem determinadas condições como serem “peritos, casados e de bom procedimento”. Apenas poderiam exercer no terreiro da cidade. Estas medidas visavam remediar as desordens relacionadas com os furtos de prata das igrejas (AHU, Bahia, Cx. 51, doc. 4491).

Para o juiz de fora, o insucesso das investigações feitas pelas justiças secular e eclesiástica, assim como por meio extrajudicial, devia-se não apenas à solidez desta rede, mas igualmente à sagacidade e falta de temor dos ladrões, assim como às testemunhas que, por medo ou respeito àqueles que protegiam os autores dos delitos, muitas vezes faltavam à verdade. Alegava ainda o magistrado que, “neste país”, “nunca faltou couto e agasalho superior” a esta “casta de delinquentes”. Tudo isso, segundo o mesmo, resultava em “grande desordem da justiça”, com omissões e transgressão correntia das leis, deixando-se de castigar os culpados não pela falta de diligência dos ministros, mas pelo “despótico procedimento dos superiores” e “inexpugnável impedimento” com que estes últimos frustravam o trabalho do juiz

⁹ André de Melo e Castro relata, neste mesmo documento, que ao se descobrir uma fábrica de moeda, no bairro Santo António Além do Carmo, na qual a prata era reduzida a dinheiro, uma pessoa foi presa e queimada por sentença da Relação da Baía. No entanto, o exemplo, não terá servido para deter os ladrões, continuando os sacrílegos furtos de pratas das igrejas (AHU, Bahia, Cx. 59, doc. 5020).

¹⁰ Sobre o aumento da riqueza, opulência e luxo da cidade de Salvador, ver FEITLER; SALES SOUZA 2016: 129-162.

de fora e dos demais juizes inferiores (AHU, Bahia, Cx. 51, doc. 4491).

Para os elementos que compunham o Conselho Ultramarino, a continuação da investigação ou a abertura de novas devassas não eram providências suficientes para evitar os repetidos furtos nas igrejas da cidade. Era necessário, antes de tudo, reformar os costumes dos moradores. O conselheiro Alexandre de Souza e Menezes considerava que isso seria mais fácil de praticar no Brasil, “por ser terra nova, e ainda estarem aqueles povos dispostos a receber melhor doutrina”. Aludia ainda ao facto de as cidades serem pouco populosas, com menos ministros, e menos soldados, o que poderia permitir regular melhor os indivíduos, o que não seria “tão fácil no futuro se estas desordens se forem tolerando”. Defendia, portanto, que era mais “útil evitar tais delitos do que castigá-los depois de cometidos” (AHU, Bahia, Cx. 59, doc. 5020).

Além da reforma dos costumes, para a qual o rei devia fazer uma pragmática para o Estado do Brasil, devia-se criar, em Salvador, o cargo de juiz do crime dos bairros, o qual tivesse “tempo, jurisdição e oficiais bastantes” ao seu dispor, para se poder “integrar do conhecimento” que devia ter “da vida e costumes de todas as pessoas que vivem nos bairros, ou que vem assistir por algum tempo neles”, porque seria este, “o meio mais eficaz para regular cada um o seu procedimento, na certeza de que lhe é notado” e, assim, se impedir o relaxamento dos hábitos e se “infundir o pavor nos criminosos” (AHU, Bahia, Cx. 59, doc. 5020). É perceptível, nas cartas dos conselheiros, que as ideias de crime, pecado e vício misturam-se, ficando claro que a reforma dos costumes e a instigação do medo, meios empreendidos no combate à profusão de casos de furto, não se fazia sem a ação dos ministros régios e eclesiásticos. O desejo de combater o crime-pecado de sacrilégio na cidade de Salvador levou, por conseguinte, a uma verdadeira política de mapeamento populacional e de criação de mecanismos de controlo social.

Conclusões

A falta de acesso à documentação dos fundos dos tribunais eclesiásticos limita sobremaneira a capacidade de interpretação sobre o caso aqui apresentado. No entanto, cremos ter demonstrado o aporte substancial que os documentos conservados no Arquivo Histórico Ultramarino podem trazer para uma mais alargada compreensão dos diálogos e enlaces entre os poderes em matérias como a que aqui foi tratada.

Através destas fontes é possível perceber a complementaridade e as disputas que regiam as relações entre a Igreja e o Estado, mas também a longa

permanência de incertezas que envolviam o foro secular e o foro eclesiástico no tocante ao crime-pecado de sacrilégio. Sendo um pecado criminalizado e um crime sacralizado (PRODI 2005: 458), quem deveria investigá-lo? A quem competia inquirir testemunhas? A quem competia julgá-lo?

Sendo sacerdote o acusado, será que se procedia com severidade, como previam as *Constituições do Arcebispado da Bahia*? Ou o processo deixava-se perpassar por outras subtilidades? Dentro das fronteiras permitidas pelo nosso horizonte documental, mais do que respostas definitivas a estas questões, proporemos algumas hipóteses.

No sermão pregado pelo padre Feliciano de Mello (1730: 23), é flagrante o esforço feito com intuito de se reafirmar a idoneidade dos clérigos do arcebispado da Baía, nomeadamente dos reverendos cónegos, distinguidos como “generosos irmãos, valorosos soldados e animosos capitães”. Esta mesma iniciativa aparece no relatório da visita *ad Sacra Limina*, enviado à Congregação do Concílio em Roma, no ano de 1733, pelo arcebispo D. Luís Álvares de Figueiredo. Nele, apesar de o antístite ressaltar o seu desejo de “que fossem melhores os costumes do clero secular” e afirmar o facto de que, em geral, esta parte do clero não se mostrava exemplar, nem justificada, nem em consonância “com o que preceituam os sagrados cânones e o Concílio”, sendo, assim, objeto das suas emendas, salienta, de igual forma, a inexistência de situações escandalosas, bem como a correção e pronta punição dos casos particulares (Archivio Apostolico Vaticano [doravante AAV], Congregazione Concilio, Relationes Dioecesium, vol. 712, fls. não numerados). Apesar das acusações feitas aos clérigos que, supostamente, participavam da rede de furtos sacrílegos da cidade da Baía, entre eles o sacristão da Sé, ambos os relatos, do padre e arcebispo, pareciam querer advogar a retidão moral dos ministros eclesiásticos e salientar a devoção católica da comunidade à qual pertenciam (REIS 2021: 4).

Enquanto, como se demonstrou, o vice-rei André de Melo e Castro denunciava o facto de os furtos delapidarem as igrejas da cidade de Salvador e dos seus arredores, o arcebispo, por sua vez, informava no mesmo relatório *ad limina*, que a catedral, assim como as 62 igrejas paroquiais, as 252 capelas (ou igrejas não paroquiais) e os 93 oratórios que, com a autorização da Santa Sé, foram instalados no limite da sua diocese, se encontravam “suficientemente providos dos objetos necessários para o culto divino” (AAV, Congregazione Concilio, Relationes Dioecesium, vol. 712, fls. não numerados). Contudo, como salientou Ediana Mendes, D. Luís de Figueiredo, nas missivas que endereçava a D. João V, no intuito de aumentar os investimentos régios nas obras da catedral, enfatizava, justamente, a sua pobreza e degradação. Todavia, nos seus discursos apologéticos, costumava pôr em relevo a magnificência da Sé, dando

continuidade, através deles, ao projeto iniciado por D. Sebastião Monteiro da Vide (1701-1722), o qual pretendia engrandecer a cidade de Salvador, enquanto principal metrópole da América Portuguesa e, por conseguinte, enaltecere a própria mitra baiana (MENDES 2022a: 676-683).

Diante destes dois aspetos, parece possível pensar que o escândalo provocado pelo envolvimento de membros da hierarquia eclesiástica em sucessivos crimes de sacrilégio não fosse compatível, nem com a defesa da honra da Igreja, nem com o projeto de engrandecimento da cidade e enaltecimento da arquidiocese. Contudo, não é possível determinar, em rigor, o quanto estes fatores possam ter influenciado, se é que influenciaram, o funcionamento da justiça eclesiástica.

Além disso, outra questão importa fazer. O suposto silêncio das testemunhas, alegado pelo vice-rei, nos casos de furtos sacrílegos, terá algo a dizer sobre o estado da “doutrinação e da sensibilização das consciências” no arcebispado da Baía? O que a manutenção destes “irrefragáveis segredos” significa num contexto “orientado pela economia da salvação”, de cariz tridentino, “no qual todos deveriam se sentir responsabilizados pela salvação uns dos outros” (SANTOS 2020: 421)?

Face ao que ficou exposto nas páginas anteriores pretendemos levantar outra hipótese, a de que no episódio dos furtos sacrílegos na diocese da Baía, uma aliança tácita entre o poder eclesiástico e o poder secular possa ter surgido, mas não com o propósito de investigar e punir os responsáveis pelos furtos e os seus cúmplices. D. Luís de Figueiredo era um prelado jacobeu, rigorista, com longa experiência no exercício da justiça eclesiástica, adquirida durante o período em que exerceu inúmeras funções, tais como a de vigário geral, na arquidiocese de Braga. Ao consultar os livros de sentenças à guarda do Arquivo Distrital bracarense, fica evidente o rigor e zelo com que este prelado administrava a justiça (LUZ 2020: 167-196). Daí que seja justo questionar se este mesmo zelo e rigor se nulificaram perante tantos furtos nas igrejas de Salvador. No seu relatório da visita *ad Sacra Limina*, quando alerta para a necessidade de uma “enorme reforma” nos costumes da população do arcebispado baiano, o antístite destaca que, apesar de todos os seus esforços, os “costumes viciosos” da “imensa quantidade de africanos novos convertidos à fé”, que perfaziam o número de 98.500 escravizados numa diocese que contava com 183.500 moradores, prejudicava os costumes dos fiéis daquela região (AAV, Congregazione Concilio, Relationes Dioecesium, vol. 712, fls. não numerados).

Como se viu anteriormente, a suspeita levantada por César de Meneses, de que os ourives faziam parte da trama dos furtos sacrílegos, foi comprovada, sendo eles, em sua maioria, “negros e mulatos, cativos ou forros”. Isso

culminou na medida do vice-rei, reforçada por ordem régia, que restringia o ofício a homens de “melhor nata” (e, logo, distintos daqueles que até então o exerciam), podendo exercê-lo apenas no espaço do terreiro da cidade da Baía.

Se o arcebispo via, na numerosa presença de pessoas escravizadas, um obstáculo real ao processo de renovação dos costumes e da vivência católica da população sob sua jurisdição, é plausível que a dita omissão da justiça eclesiástica tenha sido, na verdade, uma postura voluntária em concordância com a restrição, imposta pelo poder secular, do acesso de uma parte destes escravizados ao centro da cidade, estruturado pela presença da Igreja Católica. Isto não significa que, em virtude dos seus preconceitos, D. Luís demonstrasse desatenção em relação à população escravizada, mesmo porque a satisfação do seu desejo de reforma dependia do seu desvelo para com ela. Desvelo este testemunhado, por exemplo, pela frequência com que admoestava os senhores a cumprirem com a obrigação de ensinar aos seus escravos, nos domingos e dias santos, os rudimentos da fé católica e da obediência a Deus, assim como pela tenacidade com que se opunha a que os escravizados, pertencentes às corporações religiosas, ficassem isentos da jurisdição paroquial e da visitação e correção do arcebispo (AAV, Congregazione Concilio, Relationes Dioecesium, vol. 712, fls. não numerados). Pode significar, tão somente, que D. Luís soube encontrar, nos procedimentos adotados pelo vice-rei, uma alternativa imediata, ainda que limitada, à influência dos negros e de seus “vícios” no quotidiano dos moradores daquela cidade.

Quiçá a aparência de contradição destes últimos parágrafos reflita, ela mesma, a complexidade de uma sociedade colonial e escravista.

Fontes manuscritas

Archivio Apostolico Vaticano, Congregazione Concilio, Relationes Dioecesium, vol. 712, fls. não numerados.

Arquivo Histórico Ultramarino, Projeto Resgate, Documentos avulsos da capitania da Bahia, Cx. 33, doc. 3057, fls. não numerados.

Arquivo Histórico Ultramarino, Projeto Resgate, Documentos avulsos da capitania da Bahia, Cx. 37, doc. 3343, fl. não numerado.

Arquivo Histórico Ultramarino, Projeto Resgate, Documentos avulsos da capitania da Bahia, Cx. 37, doc. 3375, fl. não numerado.

Arquivo Histórico Ultramarino, Projeto Resgate, Documentos avulsos da capitania da Bahia, Cx. 51, doc. 4491, fls. não numerados.

Arquivo Histórico Ultramarino, Projeto Resgate, Documentos avulsos da capitania da Bahia, Cx. 59, doc. 5020, fls. não numerados.

Fontes impressas

Codigo Philippino, ou, Ordenações e leis do Reino de Portugal: recopiladas por mandado d'El-Rey D. Philippe I (1870). C. M. Almeida. Rio de Janeiro: Typ. do Instituto Philomathico.

Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia feitas, e ordenadas pelo Ilustríssimo, e Reverendíssimo Senhor D. Sebastião Monteiro da Vide, Arcebispo do dito Arcebispado, e do Conselho de Sua Majestade, propostas, e aceitas em o sínodo Diocesano que o dito Senhor celebrou em 12 de junho do ano de 1707 (1719). S. M. da Vide. Lisboa Ocidental: Officina de Pascoal da Sylva.

Diccionario da língua portugueza composto pelo padre D. Rafael Bluteau/ reformado, e acrescentado por Antonio de Moraes Silva natural do Rio de Janeiro (1789).

R. Bluteau. A. Morais Silva. Lisboa: na Officina de Simão Thaddeo Ferreira.

Dictionarium latino lusitanicum et vice versa lusitanico latinum (1601). J. Cardoso.

Lisboa: Typ. Antonius Alvares.

Dictionarium lusitanico latinum (1611). A. Barbosa. Braga: typis, & expensis Fructuosi Laurentij de Basto.

Las Siete partidas del Rey Don Alfonso el Sabio (1807). Madri: Imprenta Real.

Parvum lexicum latinum lusitana interpretatione adiecta (1798). P. J. Fonseca.

Lisboa: Typ. Regia.

Prosodia in vocanularium bilingue, Latinum, et Lusitanum digesta... (1697). B.

Pereira. Évora: Tipografia da Academia.

Regimento do Auditorio Ecclesiastico do Arcebispado da Bahia, Metropoli do Brasil & da sua relação, e officiaes da Justiça Ecclesiastica, & mais cousas que tocão ao bom governo do dito Arcebispado, ordenado pelo Ilustríssimo Senhor D. Sebastião Monteiro da Vide, arcebispo da Bahia, & do Conselho de S. Magestade (1718). S. M. da Vide. Lisboa Occidental: Na Officina de Pascoal da Sylva.

Sermão de tarde na soleníssima festa, e desagravo, que fizeram no segundo dia do Tríduo os Reverendos Capitulares da Sé da Bahia ao sacrilego desacato, que ao Divinissimo Sacramento se fez no Templo, e Se Cathedral da mesma Bahia na noyte de 21 para 22 de Fevereiro deste presente anno de 1729 (1730). F. Mello. Lisboa Occidental: Na officina de Bernardo da Costa.

Tratado histórico jurídico sobre o sacrilego furto. Execrável sacrilégio que se fez em

- a Paochial Igreja de Odivelas, termo da cidade de Lisboa, na noite de dez para onze do mez de Mayo de 1671 (1710).* M. A. Pegas. Lisboa: Na Officina Real deslandense.
- Vocabulario portuguez, e latino, aulico, anatomico, architectonico, bellico, botanico...* (1712-1728). R. Bluteau. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesu: Lisboa: Officina de Pascoal da Sylva.

Bibliografia

- BARROSO, Walter Mesquita (2021). *A violência na colônia. Os crimes de sacrilégio no bispado de São Paulo: 1745-1800.* Dissertação de Mestrado. São Paulo: PUC-SP.
- CARVALHO, Joaquim Ramos de (1988). “A jurisdição episcopal sobre leigos em matéria de pecados públicos: as visitas pastorais e o comportamento moral das populações portuguesas do Antigo Regime”. *Revista Portuguesa de História*, 24, 121-163.
- FEITLER, Bruno; SOUZA, Evergton Sales (2016). “Uma metrópole no ultramar português. A Igreja de São Salvador da Bahia de Todos os Santos”, in E. S. Souza, G. Marques e H. Silva (org.), *Salvador da Bahia, retratos de uma cidade atlântica.* Salvador: EDUFBA, 129-162.
- FOUCAULT, Didier (2015). “Sacrilège et profanation des choses saintes sous l’Ancien Régime”, in *Séminaire de Jean-Pierre Cavaille-EHESS*, 1-16.
- GIL, Pedro Ortego (1998). “Hurtos sacrílegos y práctica judicial gallega: siglos XVI-XVIII”. *Estudios penales y criminológicos*, 21, 239-304.
- GOUVEIA, Jaime Ricardo (2014). “Vigilância e disciplinamento da luxúria clerical no espaço luso-americano, 1640-1750”. *Análise social*, 213, 820-860.
- GOUVEIA, Jaime Ricardo (2018). “Ecclesiastical Justice in the diocese of Coimbra in the 16th century: Organization, Structure and Jurisdiction”. *Ius Canonicum*, 58, 115, 1-37.
- GUIMARÃES, Ribeiro (1872). *Summario de varia história*, vol. I. Lisboa: Rolland & Semiond.
- HESPANHA, António Manuel (2005). *Direito luso-brasileiro no Antigo Regime.* Florianópolis: Fundação Boiteux.
- HESPANHA, António Manuel (2015). *Como os juristas viam o mundo. 1550-1750. Direitos, estados, pessoas, coisas, contratos, ações e crimes.* Lisboa: s.e.
- HUNTER, Ian (2006). “Sacrilège: from public crime to personal offence”, in E.B. Coleman e K. White (eds.), *Negotiating the Sacred: Blasphemy and*

- Sacrilege in a Multicultural Society*. Austrália: The Australian National University Press, 109-118.
- LUZ, Ellen Marques (2020). “Um arcebispo jacobeu na Bahia colonial? D. Luís Álvares de Figueiredo (1670-1735): Carreira, redes e ação episcopal”. *Via Spiritus*, 27, 167-196.
- MENDES, Ediana (2022a). *Edificar a Igreja, consolidar o império: A Universidade de Coimbra e os bispos do Brasil (1676 – ca.1773)*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra; Salvador: EDUFBA.
- MENDES, Ediana (2022b). “D. Luís Álvares de Figueiredo”. *ReligionAje – Biografias dos bispos de Salvador da Baía*, 1-5.
- MENDONÇA, Pollyanna (2010). “Procedimentos judiciais diferenciados: tribunal episcopal e tribunal inquisitorial”, in *XIV Encontro Regional da ANPUH Rio – Memória e Patrimônio*, 1-10.
- MUNIZ, Pollyanna (2014). “Os processos da Igreja: documentos do Tribunal Episcopal enquanto doente histórica”. *Fontes*, 1, 15-27.
- MUNIZ, Pollyanna (2015). “O Juízo Eclesiástico do Maranhão colonial: crimes e sentenças”. *Locus*, 2, 443-460.
- NUNES, João Rocha (2006). “Crime e castigo: “Pecados Públicos” e Disciplina Social na Diocese de Viseu (1684-1689)”. *Revista de História da Sociedade e da Cultura*, 6, 177-213.
- NUNES, João Rocha (2020). “A diocese da Bahia no século XVIII: território e formas de organização institucional”. *Lusitania sacra*, 41, 61-84.
- PAIVA, José Pedro (2006). *Os bispos de Portugal e do império, 1495-1750*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- PAIVA, José Pedro (2016). “As estruturas do governo diocesano”, in José Pedro Paiva (coord.), *História da Diocese de Viseu*. Viseu: Diocese de Viseu e Imprensa da Universidade de Coimbra, vol. 2, 206-224.
- PRODI, Paolo (2005). *Uma história da justiça: do pluralismo dos foros ao dualismo moderno entre consciência e direito*. Trad. Karina Janini. São Paulo: Martins Fontes.
- REIS, Igor Barbosa (2021). “‘Ardendo em vícios’: Pecados, discursos morais e sociedade da Bahia no século XVIII”, in *31º Simpósio Nacional de História. Anais eletrônicos do Simpósio Nacional de História. 19 a 23 de julho de 2021*. Rio de Janeiro: Comissão Organizadora do Simpósio Nacional de História, 1-11.
- SANTOS, Patrícia Ferreira dos (2013a). *Carentes de justiça: juízes seculares e eclesiásticos na “confusão de latrocínios” em Minas Gerais (1748-1793)*. Tese de doutoramento. São Paulo: Universidade de São Paulo.
- SANTOS, Patrícia Ferreira dos (2013b). “Vigilância eclesiástica e disciplina-

- mento social: limites e especificidades das prerrogativas da justiça diocesana no século XVIII”. *Histórica*, 60, 18-35.
- SANTOS, Patrícia Ferreira dos (2020). “Justiça eclesiástica e economia da salvação: queixas, querelas e denúncias na diocese de Mariana (Minas Gerais) no século XVIII”. *Contraponto*, 9, 417-442.
- SOUZA, Laura de Mello e (1986). *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras.
- VERONESE, Fabiana (2010). “*Terra di nessuno*”. *Misto foro e conflitti tra Inquisizione e magistrature secolari nella Repubblica di Venezia (XVIII sec.)*. Tese de doutoramento. Veneza: Università Ca’ Foscari Venezia.

A conquista espiritual dos sertões: a anexação da capitania do Piauí ao bispado do Maranhão no século XVIII¹

The spiritual conquest of the sertões: the annexation of the captaincy of Piauí to the bishopric of Maranhão in the 18th century

PEDRINA NUNES ARAÚJO

Universidade Estadual do Piauí
pedrinanunes@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-3265-1038>

POLLYANNA GOUVEIA MENDONÇA MUNIZ

Universidade Federal do Maranhão – UFMA
pollyannagm@yahoo.com.br
<https://orcid.org/0000-0002-2528-1748>

Texto recebido em / Text submitted on: 14/06/2022

Texto aprovado em / Text approved on: 26/09/2022



Resumo. Este artigo examina o processo de expansão da Igreja Católica pelos sertões orientais do bispado do Maranhão, território da Amazónia portuguesa, no século XVIII. O objetivo é explicar as conexões entre a conquista espiritual do território, a expansão populacional e a dinamização da região. Dar-se-á ênfase ao governo espiritual de D. frei Manuel da Cruz que, com ordens expressas da Coroa, realizou a consolidação da anexação da capitania do Piauí ao bispado do Maranhão. A expansão para leste do bispado foi parte de um processo complexo de controlo do território pela Coroa portuguesa e que envolveu a conquista dos povos originários pelos agentes reais e a “conquista espiritual” pelos agentes da Igreja comandados pelo bispo do Maranhão.

Palavras-chave. Maranhão, Piauí, século XVIII.

Abstract: This article examines the process of expansion of the Catholic Church through the eastern hinterlands of the bishopric of Maranhão, territory of the Portuguese Amazon, in the 18th century. The objective is to explain the connections between the spiritual conquest of the territory, the population expansion and the dynamization of the region. Emphasis will be given to the spiritual government of D. frei Manuel da Cruz who, with express orders from the Crown, carried out the consolidation of the annexation of the captaincy of Piauí to the bishopric of Maranhão. The expansion to the east of the bishopric was part of a complex process of control of the territory by the Portuguese crown and involved the “conquest of the natural peoples” by the royal agents and the “spiritual conquest” by the agents of the Church commanded by the bishop of Maranhão.

Keywords. Maranhão, Piauí, 18th century.

¹ Por seus comentários, críticas e sugestões, gostaríamos de agradecer a José Pedro Paiva.

Criado em 1677, o bispado do Maranhão foi a primeira diocese da Amazônia portuguesa. O seu território, de dimensões quase continentais, passou por uma reconfiguração especial no momento da criação da segunda diocese no norte do Brasil, a do Pará, em 1719. Somente no século XVIII, a diocese maranhense incorporou o território da capitania do Piauí, desmembrado do bispado de Pernambuco. Portanto, o Piauí fazia parte dos projetos da Coroa na composição do Estado do Maranhão desde o século XVII (CHAMBOULEYRON 2021). As reconfigurações das fronteiras dos bispados dessa região demonstram que esse processo também teve implicações na geografia eclesiástica.

A expansão da conquista do território para o leste da América amazônica consolidou-se principalmente no reinado de D. Pedro II, integrando as estratégias da Coroa portuguesa após 1640 (CHAMBOULEYRON 2008: 191). Até à segunda metade do século XVII, o Piauí era uma faixa territorial sem muitos núcleos coloniais. A Capitania de Pernambuco, passou inicialmente a conceder aos conquistadores da Casa da Torre² sesmarias das terras, dando-lhes o direito de exploração dos indígenas e a ereção dos primeiros currais. Não obstante, no século XVII, a Coroa igualmente autorizou o Estado do Maranhão a realizar diversas entradas ao leste da colônia para dominação dos designados “gentios” e para a abertura de caminhos que ligassem os dois Estados. Ao longo da centúria seguinte, os conflitos de terras existentes no Piauí intensificaram-se e tiveram como consequência um confuso embate de fronteira envolvendo o Estado do Brasil e o Estado do Maranhão.

Já nas primeiras décadas do século XVIII a política de expansão do território, marcada principalmente pela conquista dos indígenas, ficou mais clara. Foi durante os governos de Cristóvão da Costa Freire e Bernardo Pereira de Berredo, entre 1707 e 1732, que a expansão do Estado do Maranhão e Pará se mostrou mais robusta. Entre 1723 e 1728, durante o governo de João da Maia da Gama, foram concedidas 157 sesmarias. Entre os anos de 1725 e 1728, 145 delas estavam localizadas nas áreas que alcançavam os sertões do Piauí, como Iguará e Gurgueia. Entre junho de 1728 e março de 1732, Alexandre de Sousa Freire concedeu 130 sesmarias nos sertões orientais do Estado do Maranhão (CHAMBOULEYRON e MELO 2013: 193). Esses governadores do Maranhão concederam terras nos rios Itapecuru, Munim, Iguará, Gurgueia e Parnaíba (CHAMBOULEYRON e MELO 2013: 194). O conflito com os

² Família de colonizadores fixados nos sertões baianos desde o século XVII. Eram donos de grandes extensões de terras na Baía e Pernambuco até o sertão de Rodelas, englobando os limites com a Serra da Ibiapaba. Sob uma política de incursão no território, os sertanistas da Casa da Torre implantaram os primeiros currais do Piauí. Domingos Afonso Mafrense, que possuía vínculos com a família baiana, foi quem construiu as primeiras estruturas coloniais por aqueles sertões para exploração da terra e agenciamento da mão de obra indígena (PESSOA 2003; MOTT 2010; ARRAES 2016).

indígenas foi a marca dessa expansão, intensificando-se com o crescimento do gado e a concessão dessas sesmarias, crescendo ainda mais com a atuação dos governadores. Até aqui, a historiografia tem estudado o problema sem conceder tanta ênfase ao papel desempenhado pelos prelados através da expansão territorial da diocese do Maranhão. Tal situação foi, sem dúvida, um outro conjunto de forças igualmente importante nesse contexto, e que merece ser melhor avaliado. Esse é o esforço que desempenharemos a seguir.

Do Paraguaçu a Ibiapaba: o Piauí entre os bispados de Pernambuco e do Maranhão

Em carta régia do dia 13 de março de 1702, o rei D. Pedro II autorizou a mudança da jurisdição espiritual do Piauí para a diocese do Maranhão. Entretanto, na prática, essa transferência não transcorreu com tranquilidade e nem de imediato. Por meio do conteúdo da carta é possível perceber que o monarca decidiu “unir a esse Estado do Maranhão todas as fazendas e moradores, que compreende a freguesia de Nossa Senhora da Vitória do Piauí” e tinha resolvido essa anexação, como já “constava por ordens anteriores, ficando o contrato dos dízimos da mesma freguesia pertencente ao contrato do Maranhão” (COSTA 1974: 67).

Após a morte de D. frei Timóteo do Sacramento (1696-1713), a diocese maranhense ficou sem bispo e, por isso, a criação de uma malha diocesana pelo Maranhão no território do Piauí foi prejudicada. Essa situação retardou os planos da Coroa de anexação do território piauiense ao poder espiritual do Maranhão. As delimitações das fronteiras das dioceses deveriam ser sancionadas através da bula papal e, por conta disso, tempos depois, o rei D. João V suplicou ao papa que fizesse a mudança de jurisdição com a justificativa de que o Maranhão seria compensado da perda de território depois da criação da diocese do Pará (Arquivo Histórico Ultramarino [doravante AHU], Conselho Ultramarino [doravante CU], Capitania do Maranhão, doc. 3528, fl. 1). Desse modo, nota-se a interferência direta do padroado em prol dos planos de expansão e fortalecimento do Estado do Maranhão, moldando os limites entre os bispados, equilibrando as contas tributárias e fortalecendo a Amazônia portuguesa.

De facto, a ordem régia determinou que o Piauí deveria ser anexado no poder temporal e espiritual ao Estado do Maranhão, deixando de ser da competência “pernambucana” (AHU, CU, Capitania do Piauí, doc. 85, fl. 2). No entanto, essa determinação do rei, no que diz respeito à esfera espiritual, não

tinha valia sem a anuência de Roma. Nesse caso, para sanar os interesses coloniais, a chegada de D. frei José Delgarte (1716-1724) como o novo bispo do Maranhão apresentou-se como forte elemento de controle da necessidade de expansão e ajuste de força junto do Vaticano. O desejo da Coroa só veio a ter a chancela de Roma vinte e dois anos depois das cartas régias, em 1724, através da bula papal *Inscrutabili coelesti Patris* (MEIRELES 1977: 116), que transferiu o território do Piauí para a diocese “maranhense”. No entanto, esse bispo só esteve à frente da diocese por pouco tempo após a bula de anexação. A saída do religioso dificultou severamente a posse espiritual do território, consolidada em 1728, quando o governador do bispado e vigário capitular do Maranhão, padre Antônio Troiano³ (MUNIZ 2017: 96), esteve pessoalmente em Mocha⁴ (ARAÚJO 2020).

A anexação do Piauí ao Maranhão não refletiu somente uma necessidade espiritual. D. João V interessava-se em normalizar e ajustar ao Estado do Maranhão às competências administrativas temporais daquelas terras. Isso se deu, principalmente, por razões económicas e tributárias que pudessem fortalecer a colónia amazónica, conforme evidenciaram as cartas régias de 1695 e 1701. Igreja e Estado caminhavam juntos nesse processo.

Ao tomar posse do território, o padre Troiano informou o rei que até ao ano de 1729 nenhum bispo de Pernambuco havia pisado solo piauiense para o cumprimento do seu papel pastoral⁵. Segundo António Troiano, o distanciamento do prelado de Pernambuco, D. José Fialho (1725-1738), dificultou ações mais efetivas nas poucas freguesias existentes no Piauí. Na missiva, o governador escreveu que não existiam igrejas suficientes, nem campo santo para enterrar os mortos, de maneira que, para António Troiano, estas seriam as principais e primeiras obras a serem realizadas naqueles sertões. O desconhecimento de António Troiano sobre a visita do bispo de Olinda a Mocha demonstrou a fragilidade de comunicação entre os dois bispados.

Posicionando-se diante do monarca sobre as obras que faria a partir daquele

³ Em 1727, como Lisboa também estava com sede vacante, o cabido governava o arcebispado e foi responsável pela nomeação de António Troiano, que veio do Pará para assumir o governo do bispado do Maranhão depois de receber provisão do “Cabido Sé Vacante de Lisboa Oriental”. Outros documentos tratam da posse de Troiano e suas reclamações pelos atrasos de seus pagamentos (AHU, CU, CM, doc.1562 e 1586, ambos do ano de 1727).

⁴ A Igreja da Mocha, primeira da capitania do Piauí, erigida pelo padre Miguel de Carvalho, em 1697, foi criada ainda sob a jurisdição do bispo de Pernambuco.

⁵ A visita *ad Sacra Limina*, enviada a Roma pelo bispo de Olinda, em 1701, demonstra que pelos sertões do Parnaíba havia curatos, destacando o trabalho dos missionários junto aos índios. O prelado afirma ter visitado parte do território, inclusive o lugar de Rodela. A fonte foi traduzida pelo projeto ReligionAJE e tem a seguinte referência: Arquivo Apostólico Vaticano, Congregazione Concilio, Relationes Dioecesium, vol. 596, fls. não numerados. Tradução de António Guimarães Pinto. Consultar em: https://www.uc.pt/fluc/religionAJE/fontes/docs/Olinda_AL_1701.pdf.

momento, a atuação de António Troiano fortaleceu retoricamente a diocese “maranhense”, face ao desafio de expandir a Igreja por aqueles sertões. Em decorrência disso, informou ter mandado “erigir algumas capellas nomeando a elas cappellae para os moradores que ficão em notaveis distancias poderem receber mais promptamente os sacramentos” e poderem ouvir “missa aos domingos e dias santos”. Contou ainda que “por ficarem distantes das suas paróquias justo dês dias de jornada, e ser necessário aos parochos andarem todo anno por caza dos seus fregueses e em desobriga”, pelo que mandou “destinar lugares, e benzêllos para se poderem enterrar [os mortos] pois se estavam interrando junto dos seus curraes” (AHU, CU, CP, doc. 45, fl. 1-2). Tais alegações demonstraram um panorama das necessidades espirituais que Troiano repassou ao rei. A missão de expansão do bispado maranhense deveria começar pela possibilidade de acesso das populações aos ritos em prol de uma revigoração dos costumes religiosos.

A situação da capitania do Piauí e a sua incorporação no bispado “maranhense” está diretamente relacionada com as definições das fronteiras e o fortalecimento do Estado do Maranhão, condição exposta na carta do padre António Troiano quando passou a mencionar os problemas jurisdicionais que envolviam os distritos de Parnaguá e Piracuruca (AHU, CU, CP, doc. 45). Na localidade chamada Parnaguá, os padres da freguesia da Barra do Rio Grande, do bispado de Pernambuco, atravessaram a região indevidamente, como se o distrito ainda pertencesse à sua jurisdição. Aos “ouvidos” do padre Troiano chegou a notícia de que o bispo de Olinda, D. José Fialho, ordenou aos moradores, sob penas e censuras, a não prestarem obediência à jurisdição diocesana do Maranhão. O padre António Troiano argumentou então não acreditar nessa posição do prelado de Pernambuco, já que, desse modo, usurparia a jurisdição em territórios que já não lhe pertenciam.

Na mesma carta, António Troiano apontou as dificuldades do bispado de Pernambuco em administrar o Piauí. Ele explicou que as longas distâncias entre Parnaguá e Mocha foram os motivos que inicialmente influenciaram os padres da freguesia da Barra do Rio Grande a atravessarem a região, na época em que as terras do Piauí ainda estavam sob a jurisdição de Pernambuco. O que se percebeu, portanto, foi a persistência dos padres da diocese de Olinda em percorrer a capitania do Piauí, mesmo depois da mudança de jurisdição. O facto causou confusão entre os moradores. Em resposta ao rei sobre os questionamentos de Troiano, D. José Fialho afirmou que o cura da Barra do Rio Grande: “Não queria dimitir de sy a posse em que se achava de parochiar aos moradores daquelle distrito, porém já haverá dois annos a largou por eu assim lhe ordenar, o que fiz por entender pertencia aquele distrito a capitania

do Piauí” (AHU, CU, CP, doc. 85, fl. 1). O bispo de Pernambuco culpabilizou os padres pelos desentendimentos em Parnaguá, impulsionando António Troiano a dirigir-se até à região e apaziguar o alvoroço.

O governador do bispado do Maranhão continuou a pontuar outros conflitos com o clero de Olinda, agora em Piracuruca, no norte do Piauí. Os desentendimentos tinham sido provocados por indefinições nos limites territoriais, situação recorrente neste período, em que as fronteiras ainda estavam em construção. Os moradores de uma localidade possuíam o entendimento de que sua comunidade pertencia a Piracuruca por serem os riachos águas vertentes para o Parnaíba. Entretanto, eram paroquiados pelo cura de Acaracu. Em relação a esse contratempo, o padre António Troiano apenas recomendou ao cura de Piracuruca que entrasse em acordo com o pároco de Acaracu, para a definição dos limites entre as paróquias. Troiano alegou que a longa distância entre Piracuruca e Mocha, onde ele se encontrava, e a necessidade de ter que retornar à cidade de São Luís, sede do bispado, foram motivos da sua não ida ao Norte para resolver presencialmente o conflito entre as duas freguesias.

No decorrer da missiva, o padre António Troiano atestou que os riachos e rios em litígio eram vertentes ao Parnaíba, por conseguinte, pertencentes ao Piauí. É sabido que os demarcadores fluviais tinham muita importância na definição das fronteiras, mas, na vivência cotidiana de alguns daqueles moradores, essa ideia não parecia estar bem esclarecida. Isso deve-se à noção de pertença territorial dos moradores, que se confundia com a existência da paróquia de Acaracu, mesmo que, no âmbito legal, os riachos fossem afluentes do rio Parnaíba. O contacto com o padre do bispado de Olinda causou rebuliço naquela comunidade⁶. A ida do sacerdote António Troiano até Piracuruca reforçaria, por causa da sua autoridade, o argumento do demarcador fronteiro, determinando a localização da capela em território maranhense. Todavia, ao invés disso, preferiu solicitar via correspondência que o próprio rei decidisse em conformidade com o costume aplicado nas Américas e em diversas regiões do mundo, considerando o curso dos rios e riachos do lugar como demarcadores do espaço colonial.

As providências tomadas pelo padre António Troiano desencadearam reações do bispo de Pernambuco, D. José Fialho. Queixando-se ao rei, o antístite de Olinda alertou que os atritos em Parnaguá resultaram em assuntos da competência do poder temporal, uma vez que o governador do bispado “maranhense” direcionou a discussão ao monarca (AHU, CU, CP, doc. 85, fl. 3). A

⁶ Esse problema de fronteira entre Piauí e Ceará, envolvendo a Serra da Ibiapaba, estende-se até aos nossos tempos. Atualmente, a região pontuada pelos documentos é local de disputa de jurisdição entre os dois estados federativos.

fluidez nas fronteiras e as indefinições demarcatórias favoreceram a existência de litígios de jurisdição, como os ocorridos em Piracuruca e Parnaguá. Nota-se que a observação do bispo não era sem sentido, pois a discussão competia a questões de natureza da organização e expansão do território colonial, ou seja, tal assunto não fugia dos interesses da Coroa na época. Nesse sentido, Evergton Sales Souza destaca que é “impossível dissociar o desenvolvimento das estruturas diocesanas do processo de construção das cidades e, mais amplamente, da própria colônia” (SOUZA 2014: 174).

Em defesa do seu território, o bispo D. José Fialho alegou que os religiosos da Companhia de Jesus estiveram na região de Piracuruca e atestaram que os riachos reclamados pelo padre Troiano eram vertentes de Acaracu. O desconhecimento sobre o território por parte do bispo de Pernambuco e da Coroa deixou transparecer a necessidade de um contacto mais direto com as comunidades. A informação fornecida pelos jesuítas complexificou ainda mais a discussão, dificultando as intenções de Troiano em procurar resolver logo a questão. Os relatos dos religiosos fragilizaram as intenções estratégicas de Troiano, quando este resolveu repassar ao padre de Piracuruca a missão de construir um acordo favorável entre as duas freguesias. Essa informação do prelado de Olinda teve reflexos no parecer do rei, o qual emitiu uma resolução temporária para o assunto.

É perceptível que o contra-argumento do bispo D. José Fialho dificultou uma decisão mais sólida e consistente por parte do monarca. O Conselho Ultramarino manifestou-se sobre a matéria, e sua posição no parecer considerou a carta do bispo de Olinda suficiente para entender a causa como resolvida. A manifestação de D. José Fialho com as informações obtidas através dos religiosos da Companhia de Jesus acabou por obstar as intenções do bispado do Maranhão em tomar posse imediatamente daquela região. Por conta disso, o Conselho recomendou a necessidade de conservação das posses dos locais pelos párocos, de acordo com o que já existia (AHU, CU, CP, doc. 85, fl. 2).

A manifestação do rei, ouvindo o Conselho Ultramarino, foi direcionada ao bispado do Maranhão. O sucessor do padre Troiano, o provisor e vigário-geral João de Moraes Homem, ficou responsável por averiguar *in loco* o litígio entre o Piauí e o Ceará. No seu despacho, D. João V decidiu que, quanto aos riachos, “como he duvida se pertencem a Capitania do Ceará depende de mayor exame e por hora se deve conservar cada hu’ dos bispados na sua posse” (AHU, CU, CP, doc. 85, fl. 1). No entanto, o vigário-geral do bispado do Maranhão considerou que não tinha capacidade para tal função, por estar há poucos meses à frente do governo da diocese, já vacante há catorze anos, e não possuir respaldo nem fundamento para tamanha determinação. As disputas

territoriais naquela região estenderam-se por muito tempo e a consolidação da anexação da capitania do Piauí ao bispado do Maranhão só ocorreu com a chegada de D. frei Manuel da Cruz (1738-1745) à diocese maranhense, em 1738.

O desconhecimento da Coroa sobre os limites territoriais nas fronteiras da América portuguesa sinalizou a vastidão do território da colônia, bem como a importância do clero secular para a efetivação dos interesses reais. No entanto, também sinalizou a necessidade de sujeitos da ciência para averiguação e construção dos limites fronteiriços, pautados a partir das ordenações científicas (ALMEIDA 2021: 20).

D. frei Manuel da Cruz: a diocese avança pelo sertão

Em 1738, após 14 anos de vacância, a diocese do Maranhão recebeu um novo bispo. D. frei Manuel da Cruz chegou ao seu território episcopal somente em 15 de junho de 1739 e tinha grandes desafios pela frente. Logo na primeira carta remetida ao rei demonstrou ter consciência da advertência que o monarca lhe fizera “a respeito de erigir paróquias no sertão do Piauí”, já que se dizia muito compadecido de que os moradores daquele sertão morriam sem sacramentos devido às grandes distâncias entre as suas paróquias (*Copiador de cartas particulares do Senhor Dom Frei Manuel da Cruz, Bispo do Maranhão e Mariana*, doravante *Copiador de cartas* 2008: 3).

O bispo fora nomeado num conjunto de grandes mudanças que aconteciam na metrópole desde os anos vinte daquele século. José Pedro Paiva afirma que várias mitras ultramarinas foram entregues “a quem tinha ligações com frei Gaspar da Encarnação e aos princípios da jacobea” (PAIVA 2006: 511), como foi o caso do bispado do Maranhão com o provimento de D. frei Manuel da Cruz. Evergton Souza e Ediana Mendes afirmam o caráter rigoroso desses antístites jacobeus que defendiam a rígida obediência aos preceitos evangélicos e uma vida austera “com sinais manifestos de distinção entre aqueles que verdadeiramente abraçavam a reforma de suas vidas (os espirituais, jacobeus), e os outros (mundanos), que não acreditavam na necessidade de uma observação tão estreita e rigorosa dos preceitos cristãos”, ou seja, os jacobeus eram “mais exigentes em relação ao modo como os cristãos deveriam viver” (SOUZA, MENDES 2020: 59).

Esse antístite só conseguiu atender às necessidades dos sertões do seu bispado em 1740. No mesmo ano, remeteu uma instrução aos visitantes do Piauí. Essa instrução confirma que faltavam naquela região os meios essenciais

para a vida das paróquias. O bispo alertava o visitador que nas igrejas deveria haver livros para registo dos batismos, casamentos e óbitos, e um livro “para capitulos da visita, inventario da prata, ornamentos amovíveis, e mais coisas pertencentes à igreja” (*Copiador de cartas* 2008: 33). Requereu ainda ao visitador que não fosse excessivo nas condenações dos culpados da visita, fazendo-os assinar termos de emenda. Por fim, pediu notícias sobre o que se devia prover para as paróquias da região.

O que chama especialmente a atenção nesta instrução é a preocupação com as populações indígenas e as missões no sertão. Como mencionado anteriormente, uma das justificativas para essa expansão a leste da Amazônia portuguesa era justamente a conquista dos povos naturais do Brasil. Se essa era uma preocupação das autoridades seculares, também era do bispo do Maranhão. A primeira medida a ser investigada por ele era a conveniência em se manter a “missão dos povos Caratiús no mesmo lugar em que está situado”, para o que deveriam ser “ouvidos o seu missionário e os moradores daquela paragem” (*Copiador de cartas* 2008: 35).

D. frei Manuel da Cruz esteve na capitania do Piauí em 1742⁷. Dessa visita, deu a conhecer detalhes, em 1743, ao cardeal patriarca de Lisboa, ao cardeal da Mota e a frei Gaspar da Encarnação. A visita ao sertão do Parnaaguá seria mais difícil. Era, segundo contou, a parte “mais perigosa pela infestação do gentio bárbaro, que ainda aparece algumas vezes por aquelas partes” (*Copiador de cartas* 2008: 32-72). A visita deveria decorrer durante aquele ano, compreendendo perto de oitocentas léguas.

O bispo não era apenas o pai espiritual daquele povo, mas também agente da monarquia, pelo que não deixou de relatar ao rei, nas suas cartas, como se poderia aumentar “muito a fazenda real com os dízimos destas novas terras descobertas e cultivadas”. Os sertões do Piauí, segundo ele, eram terras férteis e sadias, mas “muito infestadas do gentio”. O importante era alertar o papel fundamental do bispado naquele contexto pois, “se poderão cultivar as terras descobertas e as que se hão de descobrir, para o que não faltam povoadores” e, para isso a edificação de capelas e igrejas seria fundamental (*Copiador de cartas* 2008: 75-76).

Da visita ao sertão resultaram três importantes documentos com orientações específicas para aquela região. São eles o “Regimento para os reverendos vigários da vara do sertão da Capitania do Piauí, na forma que se observa nesta cidade, e Capitania do Maranhão e bispado do Pará, e nos mais da América; feito e publicado na visita geral do sertão”; o “Regimento para as missões do sertão no que respeita ao espiritual”; e o “Regimento no que toca ao governo

⁷ Apenas a visita ao Surubim ainda consta no acervo eclesiástico do Maranhão. Arquivo Público do Estado do Maranhão [doravante APEM], Acervo da Arquidiocese, Visita Pastoral, doc. 877.

temporal para as missões do sertão”. Sobre o primeiro, é importante destacar a adaptação das constituições da Baía relativamente ao ofício de vigário da vara. O sínodo baiano tinha determinado diversas funções para esse vigário⁸, mas aqui interessa-nos as alterações permitidas nos sertões do Piauí. Eis alguns exemplos. Relativamente à celebração do matrimónio de forasteiros, os banhos não necessitavam de seguir para o juiz dos casamentos após virem da paróquia do nubente, o próprio vigário da vara poderia deliberar pela sua conclusão após pagamento de trinta mil réis. Para casar fora da paróquia, era necessária uma petição ao bispo com recibo do pagamento de um rolo de pano ou seis mil réis. O uso de “dinheiro da terra” é uma clara adaptação às realidades do sertão da América Portuguesa. O bispo estava atento também àqueles que não tinham condições de arcar com as despesas do matrimónio. Se fossem “índios” ou africanos⁹ (L’ESTOILE 2011: 355-398), livres ou cativos, os vigários da vara deveriam dispensar o pagamento, como também acontecia no reino com os mais pobres (Copiador de cartas 2008: 97). Tais adaptações merecem ser sublinhadas, porque eram frequentes.

As próprias competências dos mencionados oficiais foram alargadas face ao que era usual noutros territórios. Poderiam, por exemplo, fazer o desembargo de algumas causas judiciais e conceder as licenças para casar. Todas essas adaptações locais eram justificadas com “as grandes distâncias que há nos sertões à cidade” e também “a pobreza dos moradores” (Copiador de cartas 2008: 97). Tais ações, além de evidenciarem as necessidades reais de adaptação da normatividade à situação concreta das populações, realçavam a importância dos vigários da vara dessas regiões. A Igreja ia encontrando maneiras de se fazer presente no sertão e tentava aplicar as normativas tridentinas. Tal como mencionado anteriormente, as questões relacionadas com o sacramento do matrimónio bem o demonstram.

O segundo regimento oriundo da visita do bispo ao sertão da capitania do Piauí foi dirigido aos missionários das aldeias e tratava da natureza espiritual e do ensino da doutrina cristã aos povos nativos. Na visita *ad Sacra Limina* enviada para Roma em 1746, o bispo esclareceu que tinha sob sua jurisdição três missões de “índios”¹⁰. O alcance da jurisdição episcopal nessas missões oscilou

⁸ Para conhecer essas atribuições, consultar: *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*: 840, 841 e 842.

⁹ Charlotte de Castelnau L’Estoile destacou a importância das Constituições da Baía afirmarem que o matrimónio era um direito das pessoas escravizadas, já que prever “que os escravos podem casar equivale a dizer que uma sociedade cristã é possível, apesar da escravidão”.

¹⁰ Esse relatório de visita *ad Sacra Limina* também foi traduzida pelo projeto ReligionAJE e tem a seguinte referência: Arquivo Apostólico Vaticano, Congregazione Concilio, Relations Dioecesium, vol. 486, fls. não numerados. Tradução de António Guimarães Pinto. Disponível em: https://www.uc.pt/fluc/religionAJE/fontes/docs/Maranhao_1746_traduzida.pdf.

bastante desde o século XVII e é tema bastante discutido na Amazónia portuguesa (MUNIZ 2021). Como quase sempre houve a predominância da atuação das ordens regulares junto às populações nativas, não deixa de ser relevante que D. frei Manuel da Cruz já tivesse, em 1742, três missões sob sua jurisdição. Aos missionários determinou, entre outras coisas, que realizassem as missas, que celebrassem os dias santos, que atendessem à importância da confissão, alertando que os faltosos seriam castigados. Requereu-lhes ainda que não permitissem que os povos indígenas saíssem da missão; que promovessem casamentos, para se evitarem pecados; que nomeassem nativos alfabetizados como sacristães e escrivães do eclesiástico da aldeia; e que dessem notícia ao vigário da vara de todas as informações e dificuldades do trabalho missionário. Essas informações serviriam para o bispo se inteirar acerca de como corriam a missão e a conversão dos povos indígenas (*Copiador de cartas* 2008: 101-102).

O terceiro regimento, também dirigido aos missionários, dizia respeito ao governo temporal dos nativos. Tendo em posse uma portaria emanada pelo governador do Maranhão, João de Abreu Castelo Branco, o bispo chegou aos sertões com poderes espirituais e temporais sobre as populações daí naturais, podendo atuar “na forma do serviço e arrecadação dos pagamentos, que pelo tal serviço fizerem, para que assim sejam mais bem administrados” (*Copiador de cartas* 2008: 104). Determinou que na repartição dos índios para “os ministérios real e da república” garantisse a equidade de divisão e que os emolumentos pertencentes aos “índios” fossem entregues aos seus principais, mas que não esquecessem de garantir o repasse para as capelas e paramentos; que os “índios” fizessem roças aos missionários; que os colonos que mantinham “índios” em suas casas os devolvessem à missão; e que recorressem ao juiz ordinário do distrito sempre que tivessem dúvidas no que respeita à jurisdição temporal (*Copiador de cartas* 2008: 103-104).

A jurisdição episcopal no tocante às populações nativas só ficaria mais clara em carta remetida ao governador em 1744. O documento detalha como o bispo interferiu diretamente em questões relativas aos povos indígenas dos sertões do Piauí. Ele resolveu contendas nas aldeias do Magu e Anapurús; na Mocha, junto aos povos jaicós; em Piracuruca e no Surubim; e nos Pastos Bons (*Copiador de cartas* 2008: 123-125). Envolvendo-se em conflitos com autoridades locais, esclareceu ao governador que não interferiu contra o ajuntamento de tropas para irem aos sertões, como foi acusado, mas concorreu para que fosse tudo realizado e não desagradasse à Coroa. As tropas eram fundamentais na guerra de conquista do território e o bispo sabia-o. Era natural que os leigos estranhassem as ingerências do antístite em assuntos daquela natureza e que disso se queixassem. Com efeito, nunca os bispos haviam tratado dessas ques-

tões. Esses homens estavam acostumados a lidar com os enviados diretos do governador.

De volta à sede do bispado, depois de tanto tempo nos sertões da diocese, D. frei Manuel da Cruz escreveu ao rei, em 1744, para esclarecer como tinha atendido às suas recomendações. Contou que achou “em quase todos aqueles povos grande submissão e obediência à Igreja, e bastante inclinação ao culto divino”, e que por isso mandou levantar algumas igrejas, reedificou outras e viu moradores erigirem capelas particulares, o que era o único meio de se poderem administrar os sacramentos em tão grandes distâncias (*Copiador de cartas* 2008: 106). Assim o fez porque tinha ordens do monarca.

Depois de fornecer informação acerca do trabalho pastoral que realizou pelo interior do território, destacou a importância da igreja na região e relatou que “mais de duas mil almas da nação Gueguês que procuraram voluntariamente a paz” se reduziram ao “grêmio da Igreja”, sendo batizados.

Nos anos de 1746 e 1747, mais informações do bispado e da zona dos sertões chegaram à Europa. Em 1746, o bispo remeteu a Roma, como já mencionado, a visita *ad Sacra Limina* do bispado do Maranhão, dando conta de sua administração diocesana. No ano seguinte, foi elaborada a “Descrição do bispado do Maranhão”. De autoria anônima, consistia numa exposição detalhada sobre a situação religiosa, econômica e geográfica da diocese¹¹. Além de prestar informações sobre o clero, a situação dos templos, o rendimento das igrejas, o número de fiéis e a evangelização dos povos autóctones, o documento contém minuciosas informações sobre a geografia, a vida material e o povo da região; descreve as freguesias, os arraiais e as vilas do bispado; e dá detalhes da administração política e dos costumes locais. Pela visita *ad Sacra Limina* o bispo dava conta da existência de quinze igrejas paroquiais, cinco das quais por si erigidas. Informava ainda que “muitas hão de erigir-se nos lugares do sertão, devido à grande extensão deles e por causa do crescente aumento de dia para dia dos que os habitam” (Archivio Apostolico Vaticano, Congregazione Concilio, Relationes Dioecesium, vol. 486, fls. não numerados).

A visita que ele empreendeu aos sertões, refinou a malha diocesana no local ao ponto de a capitania piauiense ter mais igrejas que a parte oeste da capitania do Maranhão, como é possível ver no mapa 1. Mais próximo da fronteira com o bispado do Pará, portanto, só havia a freguesia de São Bento de Balsas. A

¹¹ Trata-se do documento n.º 145, presente na coleção de Caetano da Costa Matoso e é possível estar inserido no contexto preparatório do Tratado de Madrid e das demandas do secretário real Alexandre de Gusmão para se elaborarem “inqueritos sobre aspectos geográficos, históricos, etnográficos e econômicos da América portuguesa solicitados a funcionários e colonos das regiões em litígio com a Espanha” (Códice Costa Matoso, vol I, 1999: 917-942).

documentação demonstra que o bispo não atuou no lado oeste de sua diocese e centrou ações apenas no lado do Piauí, conforme as determinações reais. As igrejas foram-se espalhando pelo sertão, na Capitania do Piauí, e surgindo nos aglomerados populacionais que aumentavam com a expansão do gado pelo território.



Mapa 1. Malha diocesana do Maranhão (século XVIII)¹².

Além de São Luís, sede do bispado e capital da capitania, eram apenas três vilas que compunham o bispado naquela altura. Tapuitapera e Icatu, nas terras do Maranhão, e a vila da Mocha, nas terras do Piauí. É fundamental destacar o papel desta última, já que era entreposto importante entre as zonas do Maranhão, Pernambuco e Baía. É possível concluir que a estrutura montada pelas autoridades régias foi capilarizada pelo bispado. Na vila da Mocha havia um

¹² Adaptado de MUNIZ 2017: 97. Estão incluídas nesse mapa as igrejas que constam na *Descrição do Bispado do Maranhão*. As capelas, como Gilbués, no Piauí, e as demais igrejas e capelas que existiam em São Luís do Maranhão não estão nessa contagem. As localidades do Piauí mudaram de nome no decorrer do século XVIII. Vejamos as alterações: Gurgueia (Jerumenha); Marvão (Castelo do Piauí); Aroazes (Valença); Surubim (Campo Maior); e Mocha (Oeiras).

ouvidor com jurisdição de “duzentas léguas dos sertões do Maranhão até o rio Parnaíba”, e também uma estrutura burocrática de juízes ordinários nos quatro arraiais da região: Santo António do Surubi, Piracuruca, Santo António da Gurguéia e Parnaguá (*Descrição do Bispado do Maranhão*, Códice Costa Matoso, 1999: 936). Não por acaso, três dessas quatro localidades passaram a contar com uma estrutura eclesiástica de vigararia da vara. Essa lógica de ocupação do espaço povoado, que já contava com a burocracia da colônia e autoridades régias, foi utilizada também pelo bispado na fundação das vigararias da vara e das matrizes mais importantes da região. Eram as localidades mais populosas e que justificavam a existência destas estruturas.

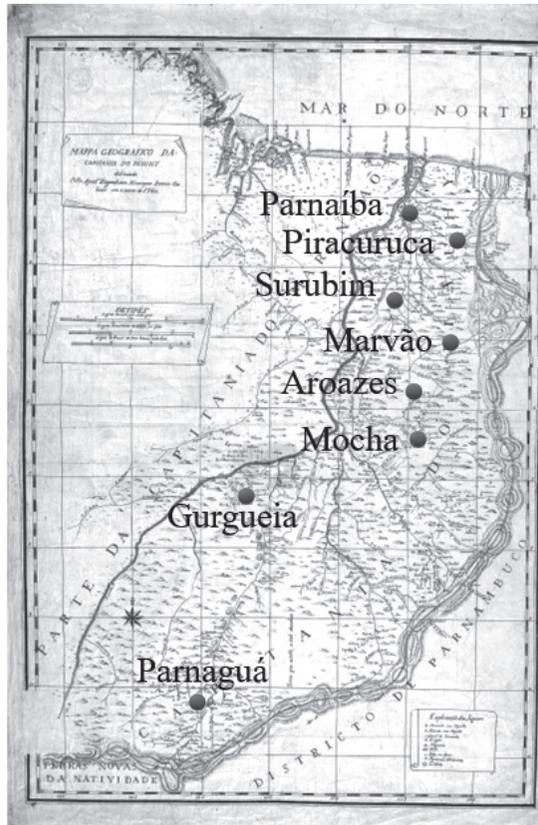
O livro de provisões do bispado revela as preocupações do bispo com o sertão. Nele existem 96 documentos que permitem reconstituir a atuação de D. frei Manuel da Cruz na diocese do Maranhão¹³. Excetuando-se as provisões relativas a cartas de confessores e pregadores, as de autorização para dizer missa e algumas relativas a informações mais gerais que somam 17 documentos¹⁴, temos 48 documentos direcionados à capitania do Piauí e 31 direcionados à capitania do Maranhão (APEM, Livro de Provisões, n.º 82). É importante salientar que as provisões enviadas ao sertão diziam sobretudo respeito ao provimento do clero em paróquias. Isso é uma grande diferença na atuação do bispo. Na área do Maranhão, D. frei Manuel só criou capelas e enviou provisões para igrejas que já existiam antes da chegada dele, como eram, por exemplo, Icatu, Mearim e Aldeias Altas. Comparativamente à área que confrontava com o bispado do Pará pode-se afirmar que a atuação do antístite mirou inegavelmente a região do sertão do Piauí, conforme as ordens reais. As provisões comprovam-no. D. frei Manuel da Cruz alinhou-se com as preocupações régias de anexar a capitania do Piauí ao Maranhão, descurando a parte leste da diocese.

Nessa perspectiva, poder-se-á considerar que o prelado maranhense foi um “bispo do sertão”, sobretudo levando em consideração as vigararias da vara, importantes estruturas de administração e justiças nos espaços afastados da sede do bispado, que ele criou e proveu na região do Piauí. Mocha, Surubim, Parnaguá, Arozés, Marvão, Piracuruca e Parnaíba, foram as sete vigararias da vara criadas no Piauí. A capitania do Maranhão apenas contou com duas, Icatu e Aldeias Altas¹⁵, como se vê no mapa 2 .

¹³ Além de provisões para o clero nas paróquias constam ainda cartas de apresentação vindas do reino, permissão para erigir capelas, recolhimento, seminário, entre outros documentos sobre a administração diocesana.

¹⁴ Sete provisões de confessores, sem mencionar o lugar onde deveriam atuar, ou que davam permissão para o fazer em todo o bispado; uma relativa a seminário; uma a recolhimento; três cartas de pregadores; uma de provedor da fazenda do juízo; e algumas com dados incompletos que somam um total de 17 documentos.

¹⁵ MUNIZ 2017, demonstra existirem vigararias da vara ainda em Mearim, Itapecuru e Tapuitapera, embora essas regiões não tivessem sido contempladas por provisões desse bispo.



Mapa 2. Vigararias da vara do Piauí no século XVIII¹⁶.

Apesar de as provisões do Maranhão terem resultado em 31 documentos, grande parte deles são cartas de apresentação para dignidades do Cabido da Sé, confirmadas apenas durante esse governo diocesano, e provimentos para os ofícios do Juízo Eclesiástico, que funcionava em São Luís, sede do bispado¹⁷. Se, por um lado, a discrepância nos números pode indiciar uma aparente despreocupação com a parte oeste do bispado do Maranhão, que fazia fronteira com o bispado do Pará, por outro lado confirma o trabalho intenso realizado por D. frei Manuel da Cruz nos sertões. Ele complexificou a malha diocesana na região e atendeu às ordens que recebera do rei, ainda antes de ter chegado ao Maranhão.

¹⁶ Adaptado do *Mappa Geográfico da Capitania do Piauí* (GALLUZZI 1761).

¹⁷ Sobre o Cabido da diocese do Maranhão ver MUNIZ 2017: 32.

Conclusões

A partir do século XVII houve uma tentativa de expansão da malha diocesana pelos sertões, a exemplo do que ocorreu nos bispados do Maranhão e de Pernambuco. Apenas no século XVIII com a criação de novas dioceses na América Portuguesa é que se pôde, paulatinamente, avançar com essa interiorização. A criação dos bispados do Pará, de São Paulo e de Mariana, nas Minas Gerais, são exemplos dessa proliferação de estruturas diocesanas. No Maranhão, a anexação da Capitania do Piauí, como demonstrámos, foi um ponto importante nesse processo de efetiva ocupação dos sertões.

Os projetos da coroa portuguesa no império ultramarino, e não apenas na Amazônia portuguesa, contavam com um conjunto de fatores que tornavam possível a sua concretização. Estado e Igreja, sintonizados pelo Padroado régio, caminhavam juntos na expansão e demarcação dos territórios pelo interior da colónia. A criação das paróquias, células das vilas e cidades que se iam construindo pelo interior, foi ponto fundamental nessa jornada de conquista do território. A inserção da capitania do Piauí na administração temporal e espiritual do Estado do Maranhão é apenas um entre outros exemplos do que deverá ter acontecido com semelhantes territórios no processo expansionista português.

O que se objetivou aqui foi demonstrar como a conquista do território aconteceu mediante um conjunto de medidas que se vinham tomando desde os fins do século XVII e que ganharam corpo com a crescente expansão da criação de gado pelo interior do território. Não bastava criar uma estrutura burocrática régia que atendesse às populações em crescimento. Era preciso dotá-las de assistência espiritual. A ereção de igrejas e capelas marcou a tônica daquelas quatro primeiras décadas do século XVIII. Com párocos prontos para ensinar a doutrina, administrar os sacramentos, participando ativamente na conquista espiritual das comunidades indígenas, a Igreja tornou-se ponto fundamental no processo expansionista e de gestão do território, como se percebe pelos episódios de delimitação e demarcação entre o Estado do Grão-Pará e Maranhão, a Amazônia portuguesa, do Estado do Brasil.

Na diocese do Maranhão, a atuação de D. frei Manuel da Cruz, quarto bispo aí residente, foi de grande penetração pelos sertões do leste. Já na parte oeste, não fundou nenhuma igreja e não se preocupou com a definição de fronteiras com a diocese do Pará. No Piauí, pelo contrário, visitou pessoalmente a região, que media oitocentas léguas de distância, e refinou a malha diocesana do bispado, montando uma estrutura burocrática mais complexa pelo interior da capitania. Como agente da Coroa, chegou à diocese com ordens para atender em tudo

que fosse possível àqueles sertões. Área fundamental de comércio, criação de gado e expansão da colônia pelo interior, o Piauí, que via crescer diariamente sua população, ganhou atenção especial também do bispo. D. Manuel não só consolidou a anexação da capitania ao bispado do Maranhão, como criou sete vigairarias da vara na região, adaptando as competências dos seus ministros e oficiais, tendo em conta as grandes distâncias, e a especificidade das comunidades nativas, nomeadamente a sua pobreza. Não obstante no período pombalino isso se intensificasse, pode-se afirmar que, antes de 1750, a capitania já estava totalmente submetida ao governo diocesano do Maranhão. D. frei Manuel da Cruz foi, como cremos, um “bispo do sertão”.

Fontes Manuscritas

Archivio Apostolico Vaticano, Congregazione Concilio, Relationes Dioecesium, vol. 486, fls. não numerados. Tradução de António Guimarães Pinto. Disponível em: https://www.uc.pt/fluc/religionAJE/fontes/docs/Maranhao_1746_traduzida.pdf.

Archivio Apostolico Vaticano, Congregazione Concilio, Relationes Dioecesium, vol. 596, fls. não numerados. Tradução de António Guimarães Pinto. Consultar em: https://www.uc.pt/fluc/religionAJE/fontes/docs/Olinda_AL_1701.pdf.

Arquivo Histórico Ultramarino, Conselho Ultramarino, Capitania do Maranhão, caixa 35, doc. 3528.

Arquivo Histórico Ultramarino, Conselho Ultramarino, Capitania do Piauí, caixa 1, doc. 45.

Arquivo Histórico Ultramarino, Conselho Ultramarino, Capitania do Piauí, caixa 2, doc. 85.

Arquivo Histórico Ultramarino, Conselho Ultramarino, Capitania do Maranhão, caixa 15, doc. 1562.

Arquivo Histórico Ultramarino, Conselho Ultramarino, Capitania do Maranhão, caixa 15, doc. 1586.

Arquivo Público do Estado do Maranhão, Livros de Provisões, nº. 82.

Fontes impressas

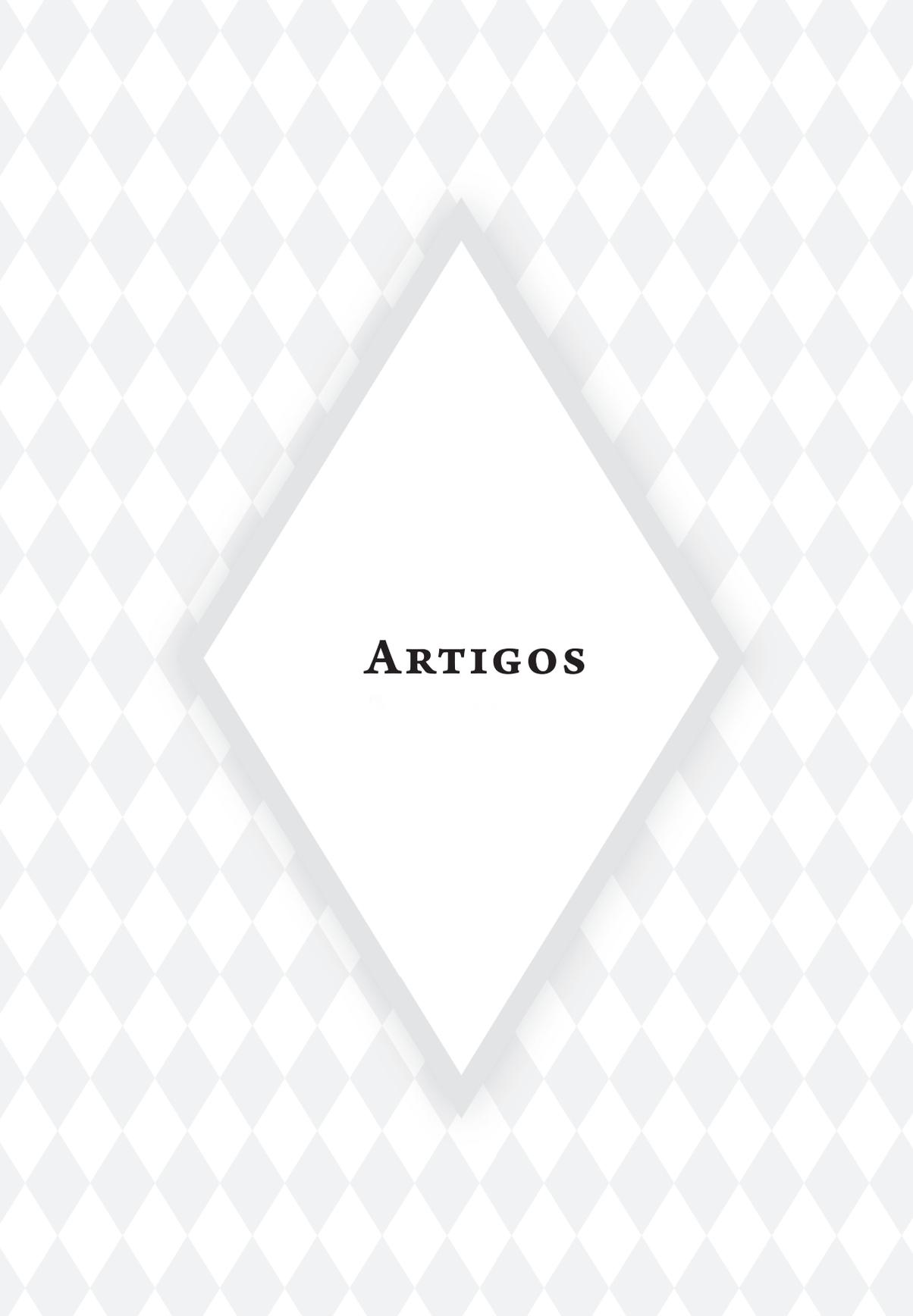
Códice Costa Matoso (1999). L.R de Almeida & M.V Campos (ed). Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro, Centro de Estudos Históricos e Culturais.

- Copiador de cartas particulares do Senhor Dom Frei Manuel da Cruz, Bispo do Maranhão e Mariana* (2008). Brasília-DF: Edições do Senado.
- Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* (2010). Sebastião Monteiro da Vide. Bruno Feitler, Evergton Sales Souza, Istvan Jancsó, Pedro Puntoni (org). São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- COSTA, Francisco Augusto Pereira da (1974). *Cronologia histórica do Estado do Piauí*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Editora Artenova [1909].
- GALUZZI, Henrique Antônio (1761). *Mapa Geográfico do Piauíhy*. Biblioteca Nacional, [S.l.: s.n.]. Mapa. 1 mapa ms.: col. desenho ananquim; 58,5 x 85cm. em f.61,5 x 88cm, http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_cartografia/cart249898/cart249898.jpg (acesso em 20 de janeiro de 2021).

Bibliografia

- ALMEIDA, Gabriela Berthou de (2021). “Vidas e saberes em trânsito: os indígenas preparadores Cipriano de Souza e José da Silva e a Viagem Filosófica na Amazônia colonial portuguesa (1783-1798)”. *Revista Brasileira de História da Ciência*, 15, 1, 16-31.
- ARAÚJO, Pedrina Nunes (2020). “Todo sertão tem a igreja que Deus (rei) dá: O Bispado do Maranhão e as ações eclesiásticas no Piauí do século XVIII”. *Contraponto*, 9, 376-377.
- ARRAES, Esdras (2016). “Plantar povoações no território: (re)construindo a urbanização da capitania do Piauí 1697-1761”. *Annals of Museu Paulista*, v. 24. n.1. Jan.-Apr.
- CASTELNAU L’ESTOILE, Charlotte de (2011). “O ideal de uma sociedade escravista cristã: Direito canônico e matrimônio de escravos no Brasil colônia”, in Bruno Feitler & Evergton Sales Souza, *A Igreja no Brasil- Normas e práticas durante a vigência das Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia*. Editora UNIFESP.
- CHAMBOULEYRON, Rafael; BONILLO, Pablo Ibanez; MELO, Vanice Siqueira (2021). ““Vastidão dos Gentios bárbaros”: Caminhos e fronteiras entre o Maranhão e o Brasil (1680-1700)”. *Revista Almanack, Guarulhos*, 17, 2-48.
- CHAMBOULEYRON, Rafael e MELO, Vanice Siqueira de (2013). “Governadores e Índios, Guerras e Terras Entre O Maranhão e o Piauí (Primeira Metade Do Século XVIII)”. *Revista de História São Paulo*, 168, 67-200.
- CHAMBOULEYRON, Rafael (2008). “A Amazônia colonial e as ilhas atlânticas”. *Canoa do Tempo*, 1, 187-204.

- MEIRELES, Mário (1977). *História da Arquidiocese de São Luis*. SIOGE.
- MOTT, Luiz (2010). “Tortura de escravos e heresias na Casa da Torre”. *Bahia: inquirição e sociedade* [online]. Salvador: EDUFBA. <http://books.scielo.org> (consultado em 20 de Janeiro de 2021).
- MUNIZ, Pollyanna Gouveia Mendonça (2017). *Réus de Batina: Justiça Eclesiástica e clero secular no Maranhão colonial*. São Paulo: Alameda-EDUFMA.
- MUNIZ, Pollyanna Gouveia Mendonça (2021). “O primeiro bispo deste Estado. D. Gregório dos Anjos e a jurisdição episcopal na Amazônia, 1679-1689”. *Trashumante*, 17, 34-58.
- PAIVA, José Pedro (2006). *Os Bispos de Portugal e do Império (1495-1777)*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- PESSOA, Ângelo Emílio da Silva (2003). *As ruínas da tradição: A Casa da Torre de Garcia D’Ávila – Família, propriedade no Nordeste colonial*. Tese (Doutorado em História Social) Universidade de São Paulo – USP, São Paulo, <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-03102005-103312/pt-br.php> (consultado em 15 de janeiro de 21).
- SOUZA, Evergton Sales (2014). “A construção de uma cristandade tridentina na América Portuguesa (séculos XVI e XVII)”, in Antônio Camões Gouveia, David Sampaio Barbosa e José Pedro Paiva (coord.), *O Concílio de Trento em Portugal e nas suas Conquistas: Olhares Novos*. 1 ed. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa.
- SOUZA, Evergton Sales e MENDES, Ediana Ferreira (2020). “Jacobus nos trópicos: olhares sobre a sociedade e enquadramento na diocese fluminense (1725-1773)”. *Revista Brasileira de História*, 40, 57-78.



ARTIGOS

La historia del mal de amores en la literatura hebrea: el médico impostor del *Tahkemoni* de al-Ḥarizi

Lovesickness in Hebrew Literature: the fake physician in al-Ḥarizi's Tahkemoni

EUNATE MIRONES-LOZANO

Universidad de Salamanca

eunatemironeslozano@usal.es

<https://orcid.org/0000-0002-2014-1754>

Texto recibido em / Text submitted on: 22/04/2022

Texto aprobado em / Text approved on: 06/10/2022



Resumen. Este trabajo trata de poner en contexto un relato excepcional en la literatura hebrea. El fragmento que nos interesa versa sobre los ‘remedios al mal de amores’. Tópico universal y atemporal que, siendo común a la mayoría de las literaturas conocidas, aparece, sin embargo, una sola vez en el corpus literario hebreo. Encontramos este relato en la obra más famosa de Yehudá al-Ḥarizi: el *Tahkemoni*. Con el fin de contextualizarlo, recogemos testimonios de la literatura hebrea que habla del amor desde los tiempos del Antiguo Testamento hasta la Edad Media, así como de literaturas muy próximas en un momento dado, como la árabe. Se tienen asimismo en cuenta obras referenciales al respecto, como el *Remedia Amoris* de Ovidio, que consideramos de obligada mención, a pesar de que su arrolladora influencia a lo largo de los siglos no alcanzó nunca a la literatura hebrea.

Palabras clave. Literatura hebrea medieval, mal de amores, medicina medieval, remedios de amor, enfermo de amor.

Abstract. This article tries to put in context a story that, even if brief, is quite exceptional in Hebrew literature. The fragment that has interested us deals with the ‘remedies for lovesickness’, a universal and timeless topic. Common to most known literatures, it appears, however, only once in the Hebrew literary corpus. Testimonies of Hebrew Love Literature from the times of the Old Testament to the Middle Ages are collected to contextualize it, as well as testimonies of very close literatures at a given time, such as the Arabic. Reference works have also been considered in this regard, such as Ovid’s *Remedia Amoris*, which we consider to be a must in this respect, even though its overwhelming influence throughout the centuries and in very diverse geographies, never reached the Hebrew literature of any period.

Keywords. Medieval Hebrew Literature, Lovesickness, Medieval Medicine, Love remedies, Lovesick.

Introducción

En el presente estudio utilizamos como fuente referencial, e hilo conductor, dos de los más célebres escritos de la historia de la literatura de todos los tiempos:

el *Remedia Amoris* de Ovidio y *El collar de la Paloma* de Ibn Ḥazm de Córdoba. Dedicados ambos a la enfermedad del ‘mal de amores’, fueron sus autores dos de los mayores exponentes de sus correspondientes épocas y literaturas: la literatura clásica y la literatura árabe medieval. Separados entre sí por un largo lapso temporal, y activos en contextos culturales muy diversos, comparten herencias universales que les hacen coincidir en muchas de las ideas que reflejan sus obras. Nos ha llamado la atención que no exista ningún texto de parecida índole en la literatura hebrea, que hemos recorrido exhaustivamente desde la antigüedad hasta la edad media para encontrar un solo ejemplo. Se trata de un breve fragmento contenido en un conocido escrito hispanohebreo, el *Tahkemoni* de Yehudá al-Ḥarizi. Resulta llamativo que la literatura hebrea, en contacto con las literaturas que han dado fruto a las dos obras arriba mencionadas, no se contagie de este fenómeno. El único caso en el que tiene lugar el ‘contagio’, este ocurre brevemente de mano de un autor imbuido en el contexto cultural árabe. La razón de esta excepción, de por qué no existe una obra análoga en la literatura hebrea, no es evidente. Creemos que la religión judía con sus rigores, tan presente en la literatura hebrea en todo tiempo y lugar, no daba cabida a un asunto de estas características, que no consideraba pertinente ni de interés. Por otro lado, no es casualidad que la única vez que se trata el asunto, se trate irónicamente y de pasada en la obra de un autor hispanohebreo, que escribe en un ámbito literario presidido por la cultura árabe andalusí. Ya que sólo la literatura hispanohebrea, escrita en contexto cultural árabe, se permitió tratar temas hasta entonces ajenos a la literatura hebrea.

Se denomina ‘literatura hispanohebrea’ a la producción poética que se origina y desarrolla en la península ibérica a partir del siglo X, dentro de lo que fue un renacimiento de la cultura hebrea en general. Tendrá como epicentro la ciudad de Córdoba, por entonces bajo dominio musulmán. La tradición literaria hebrea, que hasta la fecha era casi enteramente litúrgica, amplía sus horizontes y se inicia la composición de escritos de naturaleza secular, más allá de los temas religiosos vinculados al Antiguo Testamento. Los poetas hispanohebreos, a imitación de los poetas árabes coetáneos, compondrán poemas elegiacos, satíricos, báquicos y, por supuesto, amorosos. Se trata, en consecuencia, de una poesía que nace en la órbita de la literatura árabe, de la que hereda forma y contenidos, pero que adapta a su cultura y lengua. No pierde su personalidad e idiosincrasia, definida por multitud de rasgos, de los que el más evidente es la lengua en que se escribe. Los judíos andalusíes estaban asimilados a la cultura dominante y utilizaban el árabe como lengua vehicular; sin embargo, su poesía se escribirá en hebreo bíblico, siguiendo la estela de sus referentes árabes, que utilizaban para la suya la lengua del Corán.

El poema de amor hebreo medieval clásico se catalogaría en el género conocido en la tradición literaria árabe como *gazal*. Son poemas de amor que se dividen principalmente en dos categorías: descriptivos o de petición. O describen la belleza del ser amado, o solicitan de este su amor. El poema es un ejercicio estilístico, que sigue una sucesión de pasos medidos para expresar una serie de emociones consecutivas: humillación, sufrimiento, insatisfacción, autocompasión ante el rechazo, etc. Su estado de ánimo es por lo general depresivo, su amor es una enfermedad, una obsesión. Su amor es único, la belleza de su amada también y nadie tiene capacidad para entenderlo. Es, en fin, una expresión convenida de amor desesperado de compleja y rebuscada estética. Los poetas árabes, que inspirarían a los poetas hebreos andalusíes, concebían a grandes rasgos dos tipos de amor: el *'udrī* y el *ibāhī*, nacidos ambos conceptos en Oriente en el periodo Omeya, en la península arábiga. El amor *ibāhī* es un amor carnal, sensual, directo y alejado de las convenciones sociales, que rompe el orden establecido. El amor *'udrī*, que es el que imitará la poesía hebrea, es el que lleva consigo la pasión insatisfecha y la locura. El poeta enferma e incluso muere por amor no correspondido. Es un amor platónico que se regocija en su imposibilidad (NAVARRO PEIRÓ 2006: 18-26; SCHEINDLIN 1985: 105-116).

Por lo general, no se trata de experiencias vividas por el poeta, el poema tiene un fin puramente estético. El poeta canta a un personaje imaginario y convencional, se trata sobre todo de un motivo literario. En el caso de referirse a un personaje real, se oculta bajo nombres afectuosos como gacela, cervatillo; o bien bajo nombres bíblicos evocadores como Débora, Tamar, Abigail, etc. Quizás el poeta oculte su sentimiento y experiencias amorosas por temor al rigor que le exige la firme convención social de su comunidad religiosa, dada la protección tan severa con que la tradición judía 'ampara' a la mujer (SAFI 2012: 124). En cualquier caso, el rigor religioso de la sociedad judía, tal y como se percibe por otras fuentes de información, no pondrá freno a la presencia en la literatura hispanohebraica medieval de versos desesperados de amor no correspondido.

Se trataba, al fin y al cabo, de literatura dirigida a un grupo selecto e ilustrado de judíos. Era poesía cortesana, aristocrática, no accesible al público en general, sino a un grupo escogido, que en ningún caso representa a la mayoría que conformaba la comunidad judía de Sefarad. La vida amorosa del judío común en la Edad Media tiene muy poco que ver con los 'enfermos de amor' de los poemas. La sociedad judía estaba muy condicionada por sus prescripciones religiosas, que se seguían con rigor, y se ocupaban del amor únicamente en tanto que equilibrio y armonía para la vida marital. Se trataba, en fin, de una realidad en absoluto poética.

1. Mal de amores: síntomas y remedios

Todo amante, cuyo amor sea sincero y no pueda gozar de la unión amorosa, bien por su separación, bien por desdén de su amado, bien por guardar secreto su sentir, movido de cualquier circunstancia, ha de llegar por fuerza a las fronteras de la enfermedad y estar extenuado y macilento, lo cual a veces obliga a guardar cama. Es una cosa que sucede con harta frecuencia y que acontece casi siempre.

Ibn Ḥazm (994-1064)¹

Yo os conjuro, oh doncellas de Jerusalén, si halláis a mi amado, que le hagáis saber que estoy enferma de amor.

Cantar de los Cantares, 5:8

Con los dardos de sus ojos mi sueño ha arrebatado, su boca me ha devorado.

Mošé Ibn 'Ezra²

Los escritos sobre el mal de amores y su posible remedio se suceden de forma continuada a lo largo de la historia, procedentes de muy distintas épocas y geografías. Y así, una parte importante de los contenidos de los más prestigiosos tratados sobre el amor se heredan y trasladan, adaptándose a cada cultura y sociedad ininterrumpidamente. Encontramos de este modo, obras alejadas en el tiempo y diversas en su origen, que comparten discursos comunes. Esto ocurre con escritos tan diferentes entre sí en forma y contenido, y tan coincidentes al tiempo en su razón de ser, como, por ejemplo: la obra ovidiana a este respecto, de transcendencia indiscutible; imprescindibles de la literatura cristiana medieval como el *Libro del Buen Amor*; o bien, clásicos decisivos de la cultura árabe medieval como el *Collar de la Paloma* de Ibn Ḥazm de Córdoba.

El *Remedia Amoris* de Ovidio es referencia cardinal de cualquier estudio que trate la cuestión. Celebérrimo en vida, no solo tuvo una influencia sin parangón entre ilustres poetas latinos contemporáneos, sino que su extraordinario éxito le sobrevivió durante largo tiempo, pudiéndose rastrear su huella inconfundible en trabajos muy posteriores. Sus obras ejercieron una influencia decisiva en la literatura medieval europea, especialmente a partir del siglo XII. Chrétien de Troyes (ca. 1130-ca. 1183), iniciador fundamental de la literatura cortesana en Francia, y por extensión en Europa, hará referencia directa a sus obras. Siempre en Francia y en el siglo XII, Andrés el Capellán escribe *De amore*, una

¹ GARCÍA GÓMEZ 1967: 239.

² PÉREZ CASTRO 1989: 261.

especie de manual adaptado a su tiempo e inspirado en tratados clásicos como los ovidianos. Y, al parecer, también fue influido por tratados árabes sobre el amor, como el citado de Ibn Ḥazm (GALMÉS DE FUENTES 1992: 549). Ovidio, a su vez, siguió la estela de sus predecesores latinos y, por supuesto, griegos. No será ajeno al discurso platónico sobre el amor, que subyace en sus textos, si bien no fue un filósofo per se. Conocía bien la filosofía de su tiempo y anterior a él, pero las doctrinas de las distintas escuelas le interesaban sobre todo por su vertiente literaria y retórica (DELACY 1947: 160).

La cultura árabe, por su parte, había asimilado las teorías amorosas contenidas en el *Banquete* de Platón al menos desde el siglo IX/X; y así leemos en *El Collar de la Paloma* de Ibn Ḥazm pasajes donde la referencia al mito del andrógino es clara: “Difieren entre sí las gentes sobre la naturaleza del amor y hablan y no acaban sobre ella. Mi parecer es que consiste en la unión entre partes de almas que, en este mundo creado, andan divididas, con relación a cómo primero eran en su elevada esencia” (GARCÍA GÓMEZ 1967: 97). Un intelectual de la categoría de Ibn Ḥazm tenía sin duda acceso a textos científicos y filosóficos griegos en su traducción árabe; si bien resulta menos claro que conociera los códigos y tópicos amatorios de la poética grecolatina, ajena a la civilización islámica, y que no parece que interesaran especialmente a los promotores bagdadíes de las traducciones al árabe de obras griegas del siglo IX (LIBRÁN MORENO 2009: 167-168). Sea como fuere, Ibn Ḥazm escribirá sobre la enfermedad del amor extensamente, y referirá con detalle cómo proceder a su curación, delatando así su extensísimo saber.

En cuanto a la tradición judía, no encontramos tratados sobre los posibles remedios a los excesos del amor, del tipo del *Remedia Amoris* de Ovidio o *El collar de la paloma* de Ibn Ḥazm. Sí aparece la concepción del amor como enfermedad, ya desde el texto bíblico: en el Cantar, como se colige de la cita con la que introducimos este apartado; así como en relatos de amor imposible, como la arquetípica rendición al deseo amoroso de Amnón, enfermo de amor por Tamar. Relato cuyo motivo, por otro lado, se repetirá con frecuencia y durante siglos en la poesía hispanohebraica. Así, Šelomó Ibn Gabirol (1021-1058), uno de los primeros grandes poetas de la edad de oro, canta: “Amnón yo soy, enfermo. Gritad a Tamar, que su amante ha caído en la red y en el lazo” (CANO 1987: 87). Y, mucho tiempo después, en los versos de Šelomó ben Reubén Bonafed (1380-), uno de los últimos representantes de este renacer de las letras hebreas, leemos estos versos referidos al mismo relato: “Cesa, amado mío, no culpes a los hombres que están lejos y les gusta el amor y su dolor. Cesa, no sea que el amor comience a latir en ti y pruebes el dolor y la enfermedad de los amantes” (PRATS 2020: 267).

La descripción poética de la sintomatología característica del mal de amores fue, asimismo, común a las tres tradiciones literarias. El insomnio, junto con la delgadez, la debilidad, y la muerte fatal, aparecen recurrentemente en los poemas de todas ellas. Se trataba de un malestar que había interesado ya a la medicina griega más antigua y que fue, además, motivo poético de sus más excelentes creaciones literarias. Y, en consecuencia, muy bien conocida por Ovidio y sus seguidores. Lo mismo ocurría en el caso de la literatura árabe con Ibn Ḥazm y los que escribieron tras él. Por su parte, los poetas hebreos no serán ajenos a la fuerza e impacto poético que irradia la expresión física del dolor de amor; al igual que lo advertía la poesía árabe que les inspiró; y, antes que ninguna otra, la clásica. Sin embargo, a diferencia de estas, la literatura hebrea medieval, que consideró como motivo poético la enfermedad del amor con su retahíla de síntomas no dio forma literaria a los remedios para su cura, como lo hicieran la literatura clásica y la árabe. No encontramos referencia a remedios para este mal ni en el Antiguo Testamento, ni en la literatura postbíblica, ni tampoco en la obra de los poetas hispanohebreos; con una sola excepción, que estudiamos en el tercer apartado de este estudio.

2. Poesía amorosa hispanohebrea: referentes bíblicos y rabínicos

Tú heriste mi corazón, oh, hermana mía, esposa amada, heriste mi corazón con una sola mirada tuya, con una trenza de tu cuello.

Cantar de los cantares 4,9

El amor que depende de una causa específica, cuando esa causa desaparece, también el amor desaparece.

Pirkei Avot 5,16

El texto bíblico en su integridad estaba muy presente en el acervo cultural de los poetas hebreos medievales. De hecho, sus escritos estaban repletos de frases o citas bíblicas, explícitas o implícitas. Las combinaban e insertaban de forma innovadora en sus escritos en un sofisticadísimo ejercicio literario, de modo que solo un público instruido en todos los aspectos de la tradición y cultura judía podía comprenderlos en profundidad (NAVARRO PEIRÓ 1988: 86). Cuando cantaban al amor, tenían muy presentes pasajes del Antiguo Testamento que hablan del ‘amor’ con mayúsculas como, por ejemplo: “Amarás al prójimo como a ti mismo.” (Lev. 19:18); “El odio es motivo de disensiones, pero el amor cubre todas las faltas.” (Prov. 10:12); etc. Y, al tratar el amor “romántico” se inspiraban en historias de amor bíblicas, como la de Jacob y Raquel, David

y Betsabé, Sansón y Dalila, etc.

Ahora bien, la referencia bíblica por antonomasia para hablar de amor será el Cantar de los Cantares, donde se describe el amor con inequívoco genio poético, y cuyos tipos y figuras serán fuente de inspiración inagotable durante siglos para multitud de literaturas, no solo para la judía. Amantes obligados a separarse, que se buscan desesperados; amantes que suspiran por su amor en clave poética de alta sofisticación. Se separan, se unen, siempre confiando en reencontrarse; características que lo convertirán en el relato de amor por excelencia del Antiguo Testamento. De canonicidad debatida, autoría y datación desconocida (ca. siglo IV a. C), posee un único rasgo sobre el que hay consenso general: su belleza indiscutible. Lo cierto es que sigue siendo un libro controvertido y fuera de cualquier categorización (MOORE 2000; MATIS 2014).

Su debatida canonización enfrentó a célebres sabios, que se reunieron en el Concilio de Jamnia del año 90 d.C. donde se habría definido y cerrado el canon de la Biblia Hebrea³. Al margen de los debates sobre si existió o no este concilio (LEWIS 2002), lo que la tradición rabínica judía traslada de forma clara, después de esa fecha, es una interpretación alegórica del libro muy alejada de lo explícito de su exposición. Sus interpretaciones más evidentes son dos: la literal, que es la profana, que habla de la celebración del amor por excelencia; y la alegórica, que habla del amor de Dios por Israel, y se hará extensiva al cristianismo, que interpreta el texto como la unión de Cristo y su Iglesia. La interpretación alegórica se desarrollará en los escritos de la Misná, el Midrash y el Talmud, pilares fundamentales del judaísmo rabínico. Más tarde, los textos de los comentaristas medievales se sumarán a este ejercicio interpretativo, que, sin abandonar la vía alegórica, desarrollarán e incorporarán en sus comentarios la interpretación literal y los estudios gramaticales.

Los poetas hispanohebreos tendrán siempre en cuenta esta premisa. De hecho, encontramos entre ellos a Abraham Ibn 'Ezra (1089-1164), que cerraría cronológicamente la gran época dorada de los poetas andalusíes, y que fue además uno de los exegetas medievales por excelencia. Precisamente, este autor llevaría a cabo dos comentarios al Cantar de los Cantares, en los que destaca su análisis gramatical, la atención al sentido literal y su apoyo en las ciencias de las que también era maestro. Dejará claro que, para él, el Cantar posee un valor alegórico fundamental (VALLE 2011: 334).

En cuanto a la literatura rabínica, no encontramos relatos que hablen de un amor apasionado que causa enfermedad, con una excepción contenida en

³ El Talmud (TB *Gittin* 56a-b) relata que algún tiempo después de la destrucción del Segundo Templo de Jerusalén en el 70 D.C., el rabino Yohanan ben Zakai se trasladó a la ciudad de Jamnia, donde recibió permiso de los romanos para fundar una escuela de *halajá* (derecho religioso judío). Esta escuela supervisó el inicio del judaísmo rabínico.

el tratado Sanedrín del Talmud. El pasaje en cuestión refleja la idea universal de que los placeres prohibidos son más deseables y es más dulce su disfrute, por su condición de prohibido e ilegal. Habla también de una solución algo radical para curar la enfermedad del amor desenfrenado, que es rendirse al deseo amoroso por completo; punto sobre el que los rabinos del tratado talmúdico no se ponen de acuerdo:

Un hombre concibió en una ocasión pasión por cierta mujer y su corazón se consumía en ardoroso deseo. Cuando los médicos fueron consultados, dijeron: Su única cura es que ella se someta. Entonces los Sabios dijeron: 'que muera antes de que ella se haya de someter'. Dijeron los médicos: 'que se ponga desnuda frente a él'. Respondieron: 'que se muera antes'. Dijeron los médicos: 'que converse con él desde detrás de una valla'. Dijeron: 'dejadlo morir antes de que esto ocurra'... Uno dijo que era una mujer casada; los otros que no estaba casada. Entonces, se entiende este rigor si está casada, pero si no es el caso ¿por qué? Por la deshonra que ella llevaría a su familia... Entonces, ¿por qué no casarse con ella? Porque el matrimonio no calmaría su pasión (TB, *Sanedrín* 79a).

Se trata de un texto excepcional porque los rabinos, por lo general, se ocupan sobre todo de aconsejar para la construcción de parejas sólidas. El amor desmedido y los remedios para su cura no suelen encontrarse en su repertorio. De hecho, desaconsejan con insistencia las uniones circunstanciales cuyos motivos son perecederos e inestables. “El amor que depende de una causa específica, cuando esa causa desaparece, también el amor desaparece; pero si no depende de una causa específica, nunca cesará”, dicen los sabios en el tratado *Pirkei Avot* de la Misná (5,16). En la misma línea, Maimónides (1138-1204), máxima autoridad de la ley judía, y uno de los filósofos más relevantes del judaísmo de todos los tiempos, se refiere al amor siempre dentro del matrimonio. Al hablar de la pareja, más que de amor, habla en términos de amistad, compromiso y responsabilidad; habla de una relación basada en la fe y la confianza, que tiene muy poco que ver con el amor enfermizo (SALVATIERRA; RUIZ MORELL 2010: 16-19).

En definitivas cuentas, la concepción de la relación en pareja de los primeros escritos rabínicos, que continua después en los escritos de figuras fundamentales como Maimónides, orbita siempre en un contexto matrimonial y de compromiso, y se refiere al amor en forma de respeto, honestidad, fidelidad y equilibrio. Es obvio que esta realidad doméstica, cotidiana y eminentemente práctica, no era la fuente de inspiración de los poetas hispanohebreos. Su poesía amorosa tenía por objeto y público a miembros de grupos sociales elevados, cuya realidad era muy distinta.

Su estatus les permitía ocuparse de cuestiones no estrictamente prácticas y de supervivencia, a las que constriñe una vida más sencilla sometida a una severa ley religiosa. En este ambiente privilegiado era posible una poesía de amor desesperado, como la que componían los poetas árabes a los que emulaban. Con todo, el trasfondo de la ley judía y sus rigores estará siempre latente, al margen de su posición social o su condición de poetas cortesanos. De ello dan fe las abundantísimas y espléndidas composiciones religiosas que escribieron junto con su poesía secular.

2.1. Poetas hispanohebreos que cantan a un amor imposible

¡En nombre del amor! Recuerda los días que me amabas como recuerdo
yo las noches en que te deseaba. Lo mismo que cruza tu imagen por mi
sueño, desearía pasar yo por los tuyos.

Yehudá ha-Levi (1070-1141)⁴

Besa a tu amado y cumple su anhelo: si quieres dar vida, dame vida; si
matar deseas, dame muerte.

Mośé Ibn 'Ezra (1070-d.1138)⁵

El 'amor' es un concepto universal que podríamos decir se refiere, *grosso modo* y en primera instancia, a la afinidad entre los seres humanos. Las definiciones del término son infinitas y, en todos los casos, incompletas. Y no puede ser de otro modo, si tenemos en cuenta la diversidad de sus usos y significados, y la complejidad de los sentimientos que abarca. Si sumamos las distintas perspectivas y enfoques desde los que el amor se percibe en función de cada cultura y época, hemos de aceptar que es consustancialmente indefinible. Y es precisamente, su carácter indefinible, ambivalente, multifacético y complejísimo, lo que lo convierte en materia prima constante de un número inabarcable de obras literarias de todas las culturas geografías y tiempos. El amor en todas sus acepciones – amor imposible, idealizado, tirano, cortés, sensual, trágico – se describe, desde las literaturas de la antigüedad hasta las obras más contemporáneas, sin alcanzar nunca a comprenderse del todo. De ahí el interés persistente de tratarlo una y otra vez. Los poetas hispanohebreos no serán excepción y cantarán también al amor: a un amor ideal, platónico e inaccesible. Sus composiciones tienen por lo general contenido y forma convenida. Sus temas y figuras retóricas se extraen de un repertorio literario común que adquieren a través de su educación en contexto árabe, y que adaptan a su cultura. Con todo, la poesía hispanohebrea, si bien será siempre deudora

⁴ SAÉNZ-BADILLOS-TARGARONA 1994: 45.

⁵ SAÉNZ-BADILLOS 1990: 68.

de los modelos y esquemas de la poesía árabe, tendrá innegable personalidad. La lengua hebrea en que se compone y la presencia de referencias bíblicas que recorren de principio a fin sus versos, delatarán inequívocamente su origen, genio propio e idiosincrasia.

El primer gran autor, con cuyos escritos da comienzo la época dorada de la poesía hispanohebrea será Šěmu'el ha-Nagid (993-1056). Su extensísima obra se ocupa de infinidad de temas, incluido el amor. A este consumado autor seguirán muchos otros, de lo que se ha venido en llamar el Siglo de Oro de esta literatura. Algunos, entre los más señalados, son: Šelomó Ibn Gabirol (c.1020-c.1057); Mošé Ibn 'Ezra (c. 1055-c. 135); Yehudá ha-Levi (c. 1070-1141); y Abraham Ibn 'Ezra (c. 1089-1164). Este deslumbrante renacer de las letras hebreas continuará en los reinos cristianos, a donde emigra una parte importante de la población judía tras las invasiones almorávide y almohade. Así, en años sucesivos encontramos otros autores relevantes, pioneros de la narrativa hebrea, como Yosef ben Me'ir ben Zabarra (c. 1140-c. 1200), y Yehudá al-Ḥarizi (c. 1170-c. 1230); y dos de los últimos testigos destacados de este renacimiento cultural: Todros Abulafia (1247-c. 1300) y Šelomó Bonafed (c.1370-c.1445). Menciono solo a algunos de los más sobresalientes por no extenderme demasiado, pero no fueron los únicos. Del mismo modo, he renunciado a referir ejemplos de poemas de amor de cada uno de ellos, ya que se trata en todos los casos de autores muy prolíficos. Resultaría farragoso hacer aquí una antología de sus versos de amor; de lo que, por otro lado, se han ocupado ya especialistas con mucho talento (SCHEINDLIN 1985). Todos estos poetas dedicarán versos a amores imposibles y poetizarán hasta el embeleso los síntomas prototípicos del amor enfermizo. Sin embargo, solo uno de ellos se ocupará de los remedios para la enfermedad del amor en un capítulo del más famoso de sus escritos: Yehudá al-Ḥarizi.

Al-Ḥarizi nació probablemente en Toledo, hacia finales del siglo XII. Fue un erudito en el más amplio sentido del término. Llegó a dominar varias lenguas y fue un traductor eminentísimo de obras de todo tipo, traduciendo del árabe al hebreo obras esenciales como la *Guía de Perplejos* de Maimónides. Fue siempre muy consciente de sus herencias culturales contemporáneas y anteriores a él, lo que expresó con palabras como estas: “Qué maravilla reunir dos bienes (los dichos de los filósofos griegos y la lengua hebrea) y llevar dulces presentes a aquellos que los conocen y reconocen su valor” (ALFONSO 2007: 30). Viajó mucho y muy lejos buscando mecenazgo, de lo que dejó constancia en sus obras, en las que celebró con sofisticados versos a sus diversos mecenas. No solo cultivó la poesía, sino que contribuyó sustancialmente al impulso y desarrollo de la prosa rimada hebrea. Tradujo del árabe al hebreo con gran maestría las

maqāmāt de Abū Muḥammad al-Ḥarīrī de Basora, el mayor exponente del género. En su traducción hizo gala de las posibilidades de la lengua hebrea, que llevó a su máxima expresión escribiendo su propia colección original de *maqāmāt* entre 1218 y 1220: *Taḥkemoni*, que se convirtió en su obra más famosa (YAHALOM; KATSUMATA 2010: 5-53).

3. Los médicos judíos y el médico impostor de al-Ḥarizi: ¿médico o mago?

Al-Ḥarizi relata en un pasaje del *Taḥkemoni*, cómo un enfermo desesperado por el lacerante sufrimiento que le aqueja, desfallecido, postrado durante días, acude a varios médicos sin conseguir que ninguno de ellos remedie su mal de amores. El objeto de su amor le “ha disparado con sus dos flechas y su corazón se disuelve, se hace agua”, cree morir. Por consejo de sus amigos emprende viaje a una ciudad donde se sabe de un médico de gran prestigio, que es posible pueda curar su mal. Llega a la ciudad y encuentra al famoso médico, que le aconseja en estos términos:

Toma del bálsamo de la compañía, de la esencia de la amistad más preciada; el polvo del amor puro, las rosas de los labios y el lirio de los ojos, las manzanas de los pechos, la fragancia de la nariz, las ramas que se yerguen hermosas elevadas por el aliento de las almas, el cristal de los dientes y la escarcha de las manos. Pulverízalo todo hasta que quede fino en la limpidez de tus palmas. Amásalo bien con la miel de tu boca y pon un poco del bálsamo de tus párpados, y quémalo con la mirra de las fosas nasales y el incienso de la nariz. Tomarás de este remedio no un día o dos, ni un mes o dos, sino día tras día por la tarde, por la mañana y el mediodía. Y entonces te curarás con la fuerza del que habita los cielos. Si no logras conseguir todo esto, y ves que tu corazón sigue débil y frágil: toma un manojo de las hierbas de la esperanza; el ajeno de la pasión y el deseo; las especias de la ilusión y el veneno de la sumisión y la aspiración; la hierba de los suspiros y la aflicción del alma. Une a ellos el fruto de la partida, las ramas de la ira y el desasosiego; las flores de la tristeza, las espinas de la preocupación, las raíces de la melancolía, las hojas de la pesadumbre y el abatimiento, la frondosidad del deseo, el heno de la angustia, las amargas hierbas del lamento. Machacarás todas esas hierbas en el mortero de las tristezas. Verterás sobre ellas un log⁶ de agua

⁶ Medida bíblica que equivale a un litro.

de lágrimas de tu fuente interior. Ponlo todo en la olla de los dolores y las tristezas, en el caldero del tumulto, y cuécelos con los carbones encendidos de los amantes (YAHALOM; KATSUMATA 2010: 518).

A continuación, le aconsejará que guarde esta ‘poción’ en un recipiente y la tome paulatinamente durante años hasta que logre su cura. El *Tahkemoni*, al igual que las *maqāmāt* árabes, consiste, grosso modo, en una narración en prosa rimada cuyo hilo conductor es un personaje central, un pícaro que se busca la vida a través del ingenio y la elocuencia, y cuyas peripecias van dando lugar a los distintos relatos que comparten pícaro y narrador. En el pasaje que precede, el pícaro se hace pasar por un médico de renombre y prescribe al enfermo una receta imaginada llena de poesía. Empero, lo que nos interesa de este relato no es la forma en que está escrito, sino la excepcionalidad del contenido. No se trata de una receta cualquiera: se trata de una prescripción para remediar y curar a un enfermo de amor. No se encuentra un escrito con contenido similar en la literatura hebrea que precede al autor, ni en la contemporánea o posterior a él. Por ejemplo, Ya‘aqob ben ‘Eleazar que, al igual que al-Ḥarizi, vivió en la Toledo reconquistada y escribió asimismo en prosa rimada, hablará del amor en sus múltiples facetas, pero no escribirá sobre los remedios de amor. Por otro lado, al tratar el amor dejará entrever no solo la influencia árabe, sino también la de la literatura romance que entonces emergía en los territorios cristianos (TOROLLO; LEVY 2017: 284-287). Literatura esta última, con la que al-Ḥarizi estaba muy probablemente familiarizado, a pesar de no reflejarlo en su obra, que era marcadamente hispanohebrea. La receta apenas mencionada, fabricada con ingredientes imaginarios es, precisamente, una forma literaria muy del gusto de los narradores hispanohebreos (NAVARRO PEIRÓ 2011: 218).

El remedio del médico de al-Ḥarizi es excepción dentro de la literatura hebrea, y, al tiempo, se diferencia de los remedios de Ovidio e Ibn Ḥazm en algo fundamental. Los escritos de estos últimos, aun siendo literatura de la más alta calidad, tienen cierto espíritu práctico y dan consejos reales, esperando obtener resultados igualmente reales. En el caso de al-Ḥarizi, sin embargo, a pesar de ser un médico el que prescribe el remedio, la receta no tiene ninguna pretensión práctica y parece más mágica que médica; su fin es declaradamente poético y, en primera instancia, sarcástico. Por otro lado, no es extraño encontrar difusa la frontera entre magia y medicina. Fue imprecisa durante mucho tiempo, y más a menudo cuando se trataban cuestiones amorosas. Y así, leemos, por ejemplo, una advertencia a este respecto en uno de los escritos médicos en hebreo más antiguos conservados, el *Séfer Refu’ot* (o *Séfer Asaf*). Fue compilado entre el

siglo IV y VI e incluía materias de anatomía, embriología y nutrición. El libro en cuestión abre con una larga cita que, entre otras cosas, indica a los médicos que no se comprometan en prácticas mágicas, de augurios o brujería para sembrar el odio con el fin de separar a una mujer de un hombre y viceversa⁷.

La advertencia de la introducción del *Séfer Refu'ot* delata, de algún modo, hasta qué punto los médicos no eran ajenos a prácticas relacionadas con fórmulas mágicas que buscan evitar el amor enfermizo y sus fatales consecuencias. En ocasiones, la apariencia de algunas prescripciones médicas con fines curativos, aunque su intención sea tácitamente médica y no intervenga en teoría la magia, nos resultan más parecidas a una poción mágica que a una receta al uso, vista desde nuestra perspectiva actual. Por ejemplo, en el Talmud (TB *Gittin* 69a) encontramos recetas de este tipo: “para curar el daño ocular tomar el cuerpo de un escorpión de siete colores y dejarlo secar en la sombra. Mezclar a continuación dos porciones del escorpión disecado con dos porciones de estibio”, etc.

Si lo que está en juego es obtener el amor o hacer desaparecer la pasión enfermiza, las pociones acompañadas de fórmulas mágicas prototípicas son un fenómeno que se repite en la tradición judía desde tiempo inmemorial, al igual que en el resto de las culturas, sin límite geográfico ni temporal. En el exhaustivo estudio que Ortal-Paz Saar hace de la magia judía que tiene por objeto el amor, encontramos multitud de fórmulas escritas ya en tiempos remotos, que nos permiten vislumbrar cómo funcionaban estos mecanismos desde la más lejana antigüedad hasta la edad media. Se observa que el contenido de los primeros testimonios conservados se repite en esencia a lo largo de los siglos. En consecuencia, una poción mágica con su conjuro de amor que aparece, por ejemplo, en una tablilla con una inscripción en sumerio de principios del segundo milenio, no es muy distinta de lo que se encontrará muchos siglos después. En dicha tablilla la diosa Inanna y su amante Dumuzi emulan una relación sensual entre un hombre y una mujer en clave poética. El texto incluye una receta dentro del diálogo entre otros dos seres mitológicos: Enki, el dios de la sabiduría y la magia, y su hijo Asaluhi. Este último pregunta a su padre cómo tratar a un hombre afectado de mal de amores, a lo que Enki responde: “Pon grasa de una vaca pura, leche de una vaca doméstica, grasa de una vaca blanca en un recipiente de piedra amarilla; la mezcla se aplica a los pechos de la doncella, que no debe dejarle fuera con la puerta abierta ni consolar al bebe que llora. Deja al muchacho que diga: ¡Ojalá corra tras de mí!” (SAAR 2017: 34-35).

Muchos siglos después, encontramos pociones con sus correspondientes

⁷ <https://daat.ac.il/he-il/refua/dilemot/shvuat-asaf.htm>

conjuros que difieren poco en esencia de la tablilla sumeria. Por ejemplo, en la Edad Media encontramos prescripciones entre prácticas y mágicas que tratan, entre otras cosas, el tema que nos ocupa. En el *Libro de amor de mujeres*, datado hacia la segunda mitad del XIII, y que recoge conocimientos mágicos y saberes ancestrales relacionados con el cuidado, salud y belleza del cuerpo, leemos la siguiente receta para enamorar: “Toma sangre de hombre y de mujer, y pon ambas en la cascara de un huevo de paloma. Escribe con la sangre sobre el huevo el nombre de él y el de ella y cierra el agujero del huevo con cera virgen. Después entierra el huevo en el suelo sobre el que siempre pase la mujer y se amarán los dos todo el tiempo que esté allí” (CABALLERO 2004: 157).

No resulta, por tanto, sorprendente que en nuestro pasaje sea un médico quien recete con tanta naturalidad una prescripción que parece más mágica que médica.

Estamos en un tiempo en el que los “brujos” sabían de medicina, los médicos de magia; y las aventuras y desventuras amorosas que los textos narran no ignoran estas manifestaciones culturales que autores y lectores/oyentes reconocen sin dificultad, pues forman parte de un paisaje literario compartido en el universo medieval (SALVATIERRA 2011: 195).

Quizás, sí es extraño que, al margen de su función principalmente poética, no haya ninguna referencia, siquiera metafórica o terminológica a un remedio médico per se. Y extraña porque al-Ḥarizi, al igual que muchos de sus coetáneos de similar nivel cultural, tenía conocimientos que trascendían lo propio de su cultura y lengua; y muy probablemente manejaba con soltura terminología y conocimientos médicos. De hecho, en otro relato del *Tahkemoni* cuyo protagonista es un médico, al-Ḥarizi ofrece una descripción más precisa del oficio. Lo presenta ante un público crédulo y entregado con todo un despliegue de instrumental propio de la profesión, a lo que se suma un discurso presuntuoso e inverosímil sobre sus capacidades. Aparte de esto, menciona una práctica habitual de los médicos que era la observación de la orina para determinar la enfermedad.

El objetivo de la *maqāma* es entretener al auditorio y su función es fundamentalmente satírica. Es muy posible que en el caso del “médico-mago”, al-Ḥarizi esté llevando el escarnio a los médicos al límite, y por esta razón describe a un médico, claramente impostor, recetando un remedio delirante. Al-Ḥarizi anuncia en la introducción de su obra su propósito didáctico, y el modo en que traslada sus enseñanzas será a través de la sátira, sobre todo social, que concreta en determinados errores o debilidades de representantes

de diferentes clases. Además de los médicos, son objeto de su burla cortesanos, labradores, mendigos, casamenteros, adivinos, poetas, y la lista sigue con un largo etcétera. Su crítica no se dirige específicamente a los judíos, salvo algunas excepciones. Se trata de una sátira casi universal sin límite de religión, cultura, periodo o geografía (OETTINGER 2009: 91). En concreto la sátira al médico ineficaz es bastante usual en este tipo de literatura, y así, Josef Ibn Zabarra, médico de profesión y compositor del *Séfer Ša'ašu'im*, hará burla de los médicos ineptos. Tras elogiar a los médicos que, como él mismo y su padre, ejercen la profesión adecuadamente, satiriza con ferocidad a todos aquellos que, además de ignorantes, solo miran por su interés. Esta crítica al médico ignorante, interesado y sin escrúpulos aparece también en el *Séfer ha-Mebaqqesh* de Šem Tob Ibn Falaquera (LEVINE 1976).

En estos dos últimos casos están presentes los conocimientos médicos de los autores, que profesaban ambos la medicina. Sin embargo, al-Ḥarizi no traslada ningún consejo de naturaleza médica en su prescripción, siquiera para dar fuerza a la burla. Es muy probable que tuviera conocimientos de medicina, aunque no fuera él mismo médico como Zabarra o Falaquera. Entonces se tiene una concepción muy amplia del conocimiento, y era habitual que un intelectual de su talla abordara con soltura distintos ámbitos del saber, tanto poéticos como científicos. Al-Ḥarizi era un intelectual muy completo que, por fuerza, habría de estar familiarizado con distintas literaturas, incluida la médica. De hecho, se le atribuye un poema médico didáctico (KOTTEK 1983); un tipo de poesía que fue practicada con cierta frecuencia por los judíos medievales. Encontramos poemas de este tipo, de mano de otros autores, a saber: Abraham Ibn 'Ezra (SALVATIERRA 1991), y los arriba mencionados Zabarra y Falaquera (KOZODOY 2011).

La medicina, en fin, no sería una ciencia desconocida para al-Ḥarizi, del mismo modo que ocurría con una parte importante de sus más ilustrados correligionarios. Por poner dos ejemplos referenciales: Yehudá ha-Levi, uno de los más grandes poetas de la literatura hispanohebrea, ejerció la medicina toda su vida. Maimónides, figura fundamental de la cultura y ciencia judía de todas las épocas, sobresalió notablemente en el campo de la medicina. De hecho, la inclinación de los judíos medievales por el ejercicio de esta ciencia es bien conocida (BARKAI 1993). Inmersos como estaban en la cultura árabe, tendrán desde muy pronto acceso a los conocimientos primordiales de la medicina griega. Era, además, una profesión muy práctica si se veían obligados a cambiar de residencia, cosa que no resultaba inhabitual en la época. Durante el período de esplendor del islam, en el califato abasí de Bagdad – entre los siglos X y XI – tuvo lugar la compilación y traducción de grandes obras sistemáticas griegas. Estas

traducciones pondrían las bases de la base teórica de la medicina árabe, que, consecuentemente, no diferirá en esencia de la griega. A partir de la traducción de obras del griego, persa y sánscrito, la medicina árabe se convertirá en la más informada y diversa del planeta en los albores del siglo X. Este fenómeno también se reflejó en al-Ándalus haciendo accesible a los judíos peninsulares este inmenso saber. Desde muy pronto los médicos judíos se harán imprescindibles en los ámbitos cortesanos, comenzando con Hasdāy Ibn Šaprūt (915-970), que estuvo al servicio de Abderramán III (891-961). Fue un personaje eminentísimo, que no solo sobresalió como médico, sino que se ocupó con gran interés de los estudios lingüísticos, dedicando una parte importante de su tiempo al aprendizaje de las lenguas árabe y latina, y a la profundización y estudio de la lengua hebrea, de cuyo renacer fue propulsor activo y mecenas.

Lo cierto es que los médicos judíos tuvieron una presencia considerable a lo largo de los siglos en la península ibérica, donde la medicina judía acabaría por ocupar un lugar preponderante, no solo en al-Ándalus, sino también más tarde en la España cristiana al declinar del islam. Sus conocimientos médicos provenían en gran medida de la ciencia médica griega traducida al árabe, y de la misma medicina árabe que había evolucionado a su vez a partir de aquella. Mas, aparte de estas herencias incontestables, contaban con su propia tradición, que los diferenciaría de algún modo del resto del cuerpo médico de la época. Por un lado, tenían preferencias reseñables en cuanto al uso de tratados médicos fundamentales; y así, por ejemplo, el *Canon de Avicena*, será la obra médica más apreciada por los judíos por encima de Hipócrates, Galeno, o la propia obra médica judía (FERRE 2003: 170). Por otro lado, las tradiciones de higiene, nutrición y salud estaban muy presentes en la profesión médica judía, y aparecían ya en sus textos más antiguos, como el Talmud, que trata los asuntos de salud de manera inseparable de la práctica religiosa. Rasgo, este último, que marca otra diferencia importante respecto a Hipócrates y la escuela de Cos, que no consideraban necesaria la intervención divina para el estudio de la salud y la enfermedad (ALBY 2007: 97). En el caso concreto de la península ibérica, en opinión de Ron Barkai, existían diferencias sustanciales entre la medicina árabe, la latina-cristiana y la judía; a pesar de que el origen de todas estuviera en la tradición médica griega. Cada cultura asimilará este saber de forma distinta. Los médicos judíos peninsulares se encuentran en medio del círculo de transmisión multicultural del conocimiento griego, árabe, latino, hispano y hebreo. La traducción, y creación más tarde, de terminología y tratados médicos y farmacológicos, la harán desde su mentalidad, costumbre y religión, lo que acabará por distinguirles en su práctica y concepción del saber médico (BARKAI 1993: 476).

Así pues, no era inhabitual encontrar a judíos medievales ejerciendo la medicina. Y era, asimismo, bastante común que un intelectual de la talla de al-Ḥarizi tuviera conocimientos médicos notables. Sin embargo, nuestro autor no hace uso de este saber al relatar los remedios que predica su personaje, el médico impostor. Y, en consecuencia, en el único escrito que se habla de cómo curar a un enfermo de amor que encontramos en la tradición judía, no se vislumbra ninguna intención real de curar, ningún propósito médico o científico. Sin embargo, en los casos del *Remedia Amoris* y el *Collar de la paloma*, hay cierto fundamento científico en las recomendaciones que se dan a quien padece este mal. Y, por otro lado, en ambos casos se muestra desconfianza de la magia para resolver la cuestión. Dice Ovidio: “Se engaña aquel que acude a las artes de Hemonia ... Las hierbas de Medea no harán que el amor perviva, ni los conjuros de los marsos acompañados de mágicos sonos” (OVIDIO 1989: 394). Ibn Ḥazm por su parte, que reflexionó profunda y largamente sobre los valores de la ciencia y la religión, tenía a la magia por un saber del que se podía prescindir. Para él la ciencia es un saber universal que da cabida a conocimientos teológicos y filosóficos, ya que el origen de unos y otros es Dios; la magia, la ciencia de los talismanes y algunas clases de música no las considera ciencias necesarias (RAMÓN GUERRERO 2018: 65).

Conclusión

Podemos concluir así que, el único relato de la tradición judía que pretende remediar el mal de amores, además de su carácter excepcional dentro de la literatura judía, no coincide en intención ni propósito con los relatos que tratan el mismo asunto en las tradiciones árabe y latina. Si acaso, se podría señalar un único rasgo común que comparten las tres obras: en los tres casos se considera como un remedio, en último extremo, la entrega al amado, la rendición a la pasión amorosa.

En este sentido dice el enfermo de al-Ḥarizi: “Mi cura está en su mano, y con él el remedio de mi enfermedad” (YAHALOM; KATSUMATA 2010: 517). E Ibn Ḥazm a su vez apunta que si nada de lo que se receta tiene éxito o “se descuida al principio el tratamiento, hácese la dolencia tan reacia que ya no queda otro remedio que la unión” (GARCÍA GÓMEZ 1967: 241). Y, por fin, Ovidio dice a aquel que no es capaz de curarse por medio de los remedios que propone: si eres débil, “y no puedes retirarte; te encuentras preso y encadenado, y el cruel Amor te aprieta el cuello bajo sus pies: deja de resistirte... Ve, disfruta cuanto quieras de tu amada sin que nadie te lo prohíba; que ella te absorba

las noches y los días. Busca el hastío de tu mal; también el hastío contribuye a poner fin...” (OVIDIO 1989: 499).

Incluso los severos rabinos consideran esta posibilidad como único remedio cuando la fuerza del amor parece invencible, como hemos apuntado más arriba. No deja de ser interesante que el único punto en el que coinciden las tres tradiciones sea la entrega a la pasión amorosa como única cura posible, si los otros remedios no han funcionado. Parece que hay acuerdo en considerar que, tanta puede ser la fuerza del amor en un momento dado, que el enfrentamiento resulta inútil, incluso contraproducente. Como si fuera una verdad universal, ajena a contextos geográfico-temporales. Resulta, en fin, más eficaz rendirse y entregarse para superarlo. Esta idea poderosa seguirá vigente mucho tiempo después, de lo que da fe con notable precisión y belleza Jorge Manrique que “diziendo qué cosa es el amor”, canta:

Es amor fuerça tan fuerte,
que fuerça toda razón;
una fuerça de tal suerte,
que todo el seso convierte
en su fuerça y afición;
una porfia forçosa
que no se puede vencer,
cuya fuerça porfiosa
hazemos más poderosa
queriéndonos defender⁸.

Bibliografía

- ALBY, J. Carlos (2007). “Dios, naturaleza y hombre en la medicina de Maimónides”. *Enfoques*, 19/1-2, 95-110.
- ALFONSO, Esperanza (2007). *Islamic culture through Jewish eyes Al-Andalus from the tenth to twelfth century*. Nueva York-London: Routledge.
- BARAKAI, Ron (1993). “Perspectivas para la historia de la medicina judía española”. *Espacio, Tiempo y Forma*, 6, 475-492.
- CABALLERO NAVAS, Carmen (2004). *The book of women’s love and Jewish medieval medical literature on women*. Londres-NY: Kegan Paul.
- CANO, María José (1987). *Selomoh ibn Gabirol. Poemas I*. Granada: Universidad de Granada.

⁸ MANRIQUE 1976: 633.

- DELACY, Phillip (1947). "Philosophical Doctrine and Poetic Technique in Ovid". *The Classical Journal*, 43/3, 153-161.
- EPSTEIN, Isidore (ed.) (1961). *The Babylonian Talmud Translation I*. Londres: Soncino Press.
- FERRE, Lola (2003). "Avicena hebraico: la traducción del Canon de medicina". *Miscelánea de Estudios Árabes y hebreos*, 52, 163-182.
- GALMÉS DE FUENTES, Álvaro (1992). "El amor hace sutil al hombre. Ibn Hazm de Córdoba y la tradición románica". *Anaquel de Estudios Árabes*, 3, 53-60.
- GARCÍA GÓMEZ, Emilio (1967). *El collar de la paloma*. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones.
- KOZODOY, Maud (2011). "Medieval Hebrew Medical Poetry: Uses and Contexts". *Aleph*, 11/2, 213-288.
- KOTTEK, S (1983). "Medicine in Hebrew poetry: Judah al-Ḥarizi". *Korot*, 7-8, 299-304.
- LEVINE, M. Herschel (1976). *The Book of the Seeker*. New York: Yeshiva University Press.
- LEWIS, Jack P. (2002). "Jamnia Revisited". *The Canon Debate* (McDonald & Sanders, eds.). Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 146-162.
- LIBRÁN MORENO, Myriam (2009). "Tópicos amorosos de origen grecolatino en Ibn Hazm de Córdoba". *Cauriensia*, 4, 165-189.
- MANRIQUE, Jorge (1976). *Poesía*. (Ed. Alda Tesán). Madrid: Cátedra.
- MATIS, Hannah W. (2014). "Early-Medieval Exegesis of the Song of Songs and the Maternal Language of Clerical Authority". *Speculum*, 89/2, 358-381.
- MOORE, Stephen D. (2000). "The Song of Songs in the History of Sexuality". *Church History*, 69/2, 328-349.
- NAVARRO PEIRÓ, Ángeles (1988). "Lo judío y lo árabe en la poesía secular hispanohebraica: las elegías", in Jesús Peláez (ed.), *Los judíos y Lucena: historia, pensamiento y poesía*. Córdoba: El Almendro, 85-101.
- NAVARRO PEIRÓ, Ángeles (2006). *Literatura hispanohebraica*. Madrid: Ediciones del Laberinto.
- NAVARRO PEIRÓ, Ángeles (2011). "Ciencia y ficción científica en la narrativa hispanohebraica". *De cuerpos y almas en el judaísmo hispanomedieval*. Cuenca: Eds. UCLM, 200-219.
- OETTINGER, Ayelet (2009). "Criticism of the estates in Judah Al-Ḥarizi's book of Tahkemoni". *European-Christian literature of the thirteenth century: Affinity and distinction*. Eds. Guetta & Itzhaki. Leiden: Brill, 85-96.
- OVIDIO (1989). *Amores. Arte de amar. Sobre la cosmética del rostro femenino. Remedios contra el amor* (Vicente Cristóbal trad.). Barcelona: Gredos.

- PÉREZ CASTRO, Federico (1989). *Poesía secular hispanohebraica*. Madrid: CSIC.
- PRATS, Arturo (2020). *El cancionero de Šelomoh ben Reuben Bonafed (s. XV)*. Granada: Editorial Universidad de Granada.
- RAMÓN GUERRERO, Rafael (2018). “Ibn Hazm de Córdoba y el valor de las ciencias”. *Revista española de filosofía medieval*, 25, 55-66.
- SAAR, Ortal-Paz (2017). *Jewish Love Magic*. Leiden: Brill.
- SÁENZ-BADILLOS, Ángel (1990). “Diez moaxajas hebreas de Moseh ibn 'Ezra: traducción y comentario”. *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 39, 47-69.
- SÁENZ-BADILLOS, Ángel; TARGARONA, Judit (1994). *Poemas / Yehuda Ha-Levi*. Madrid: Alfaguara.
- SALVATIERRA, Aurora (1991). “Un poema médico de 'Abraham 'ibn 'Ezra””. *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos*, 40, 71-85.
- SALVATIERRA, Aurora (2011). “Magia, amor y salud en la literatura hispanohebraica”. *De cuerpos y almas en el judaísmo hispanomedieval*. Cuenca: Eds. UCLM, 179-197.
- SALVATIERRA, Aurora; RUIZ MORELL, Olga (2010). *Maimónides: leyes sobre el matrimonio del Mishné Torá*. Estella: Verbo Divino.
- SAFI, Nadia (2012). *El tratamiento de la mujer árabe y hebrea en la poesía*. Granada: Universidad de Granada (Tesis en abierto DIGIBUG).
- SCHEINDLIN, Raymond P. (1985). “A Miniature Anthology of Medieval Hebrew Love Poems”. *Prooftexts*, 5/2, 105-135.
- TOROLLO, David; LEVY, Isabelle (2017). “Romance Literature in Hebrew Language with an Arabic Twist: The First Story of Jacob ben El'azar's Sefer ha-meshalim”. *La Corónica*, 45/2, 279-304.
- YAHALOM, Joseph; KATSUMATA, Naoya (2010). *Tahkemoni or The Tales of Heman the Ezrahite, a critical edition*. Jerusalén: Ben Zvi Institute.
- VALLE, Carlos del (2011). “El comentario de Abraham ibn Ezra al Cantar de los Cantares, sus análisis filológicos”. *Fortunatae*, 22, 329-336.

Las ‘coutadas’ de Almeirim: poder real y administración del territorio desde una perspectiva histórico-geográfica en Portugal (c. 1560-1650)¹

The ‘coutadas’ (royal preserves) of Almeirim: royal power and administration of the territory from a historical and geographical perspective in Portugal (c. 1560-1650)

KOLDO TRAPAGA MONCHET

Universidad Rey Juan Carlos, Madrid
koldo.trapaga@urjc.es
<https://orcid.org/0000-0003-4120-1530>

RAÚL ROMERO-CALCERRADA

Universidad Rey Juan Carlos, Madrid
raul.romero.calcerrada@urjc.es
<https://orcid.org/0000-0002-5700-2184>

Texto recibido em / Text submitted on: 05/01/2022

Texto aprobado em / Text approved on: 25/07/2022



Resumen. Este trabajo aborda la evolución de las coutadas de Almeirim entre aproximadamente 1560 y 1650. Se hace un breve estado de la cuestión para posteriormente describir y analizar los materiales y métodos empleados. En este espacio convergían los aprovechamientos múltiples de la Corona, los habitantes de la villa de Almeirim y otros organismos. De ser un espacio predominante para la actividad cinegética, desde finales del siglo XVI los pinares para la construcción naval ganaron en importancia, por lo que la Corona llevó a cabo políticas activas de plantíos, y conservación de los pinos existentes. Por último, se analizan las disputas surgidas a partir del proceso impulsado por la Corona entre 1615 y 1640 de reducción de los bosques reales, y se aportan indicios de su reversión tras la entronización de la dinastía Braganza en 1640.

Palabras-clave. Coutadas de Almeirim, actividad cinegética, políticas forestales, montañar del reino, paisaje.

Abstract. This essay sets out to shed light on the evolution of the *coutadas* (royal preserves, royal forests) of Almeirim from 1560 to 1650. It begins with a brief introduction to the background and goes on to discuss the materials and methods employed. The royal pre-

¹ Este trabajo forma parte de las actuaciones de los proyectos “Las raíces materiales e inmateriales del conservacionismo ambiental de la Península Ibérica (siglos XV-XIX)” (SUSTINERE), acción financiada por la Comunidad de Madrid en el marco del Convenio Plurianual con la Universidad Rey Juan Carlos en la línea de actuación 1, Programa de “Estímulo a la investigación de jóvenes doctores”, y “Madrid, Sociedad y Patrimonio: pasado y turismo cultural” (H2019/HUM-5989) del Programa de actividades de I+D entre grupos de investigación de la CAM en Ciencias Sociales y Humanidades 2019, cofinanciado por el Fondo Social Europeo.

serve of Almeirim catered to a combination of political and socio-economic interests as well as the needs of the Crown, the local inhabitants, and others. It was originally created as a hunting ground for the royal family, though by the end of the 16th century the Crown had shifted its attention to shipbuilding. As a result, policies on planting trees and conserving the existing pinewoods were implemented. The article ends by addressing the issues that arose among the various administrations from 1615 to 1640 and the steps taken by the Crown during this period to reduce the royal preserve of Almeirim. In addition, it provides evidence of how this process was reversed after the Braganza dynasty seized the throne in 1640.

Key-words. Royal preserves of Almeirim, hunting, forest policies, montaria-mor do reino, landscape.

Introducción

El origen de las *coutadas* de Almeirim está vinculado al ejercicio de la caza por parte de la familia real a inicios del siglo XV (CLAUDIO 2001; CUSTÓDIO 2008)². Sin embargo, no hay un estudio específico que aborde las *coutadas* de Almeirim, estando las referencias dispersas en numerosos trabajos. Por ello, esta contribución pretende abordar de una manera histórico-geográfica, y con el apoyo y análisis de SIG, las transformaciones y continuidades que se dieron en las *coutadas* de Almeirim entre, aproximadamente, 1560 y 1650. El periodo seleccionado corresponde con el reinado de don Sebastião I (1557-1578), cuando fue aprobado el reglamento de las *coutadas* de Almeirim, documento que recoge las leyes de la *coutada* antigua y nueva; por tanto, es la base documental para la realización de esta investigación. En 1580-1581 se inició la denominada Unión de Coronas, que se caracterizó por la incorporación de la Corona de Portugal al patrimonio dinástico de los Habsburgo hispanos. Sobre este periodo disponemos de más información, especialmente para los años de 1615 a 1640. En esta última fecha comenzó la dinastía Braganza con el monarca don João IV (1640-1656), del que aportaremos algunas pinceladas, ya que la documentación archivística resulta escasa.

No debe confundirse *coutada* con *mata*, siendo este segundo un espacio que hoy definimos como un bosque: una masa forestal más o menos extensa compuesta por una o varias especies arbóreas (MELO 2019: 456-465). *Coutada* procede, en cambio, de *coutar*, que significa otorgar un privilegio a alguien sobre un territorio o los recursos de ese espacio, en el que los restantes poderes no podían entrar o ejercer una o varias actividades. Es decir, los reyes portugueses creaban una reserva sobre accesos, tránsitos y usos de un espacio geográfico y de los recursos en ellos incluidos (i. e., forestales, caza, o pesca).

² Agradecemos a la profesora Cristina Joanaz de Melo que nos hiciera conocer estas referencias.

Los soberanos fueron de forma paulatina extendiendo la figura jurídica de *coutada* sobre territorios bajo diferentes regímenes de propiedad, y para cuyo control nombraban uno o varios oficiales. La realidad del paisaje englobada dentro del término *coutada* variaba enormemente, de bosques a zonas de marismas, pasando por tierras agrícolas. De esta forma, bajo el término de *coutada* se escondía una realidad muy semejante a la de *forest* y *forêt* descrita por diferentes autores para Inglaterra y Francia (RACKHAM 2006: 141-142; WARDE 2006: 34).

Estado de la cuestión

Nicole Devy-Vareta fue la primera autora que abordó en profundidad el devenir histórico de las masas forestales (retrocesos y avances) durante la baja Edad Media y Edad Moderna a partir de la geografía histórica (DEVY-VARETA 1985; 1986). Estas investigaciones han dado lugar a trabajos temporales más amplios en los que se abordan diferentes elementos (entre otros, DEVY-VARETA & ALVES 2007: 55-77). En la década 2000, varios autores se han centrado en los bosques reales de Portugal (categoría jurídica en la que entra la *coutada* de Almeirim). Francisco Rego ha sido un autor muy prolijo sobre la historia forestal portuguesa, con especial énfasis en los siglos XIX y XX (REGO 2001). Cristina Joanaz de Melo ha analizado las transformaciones de las *coutadas* y bosques (como realidad ecológico-espacial) en el transcurso del Antiguo Régimen a la “administración moderna” de la *Administração Geral das Matas*, que dio lugar a la creación de la administración forestal pública propia del estado-nación liberal del siglo XIX (MELO 2000; 2015). De estos últimos trabajos, se deduce que a finales del siglo XVIII e inicios del XIX Almeirim era una reserva real, que fue eliminada, en cuanto reserva real de caza, por real decreto de 21 de marzo de 1800 con el objetivo de impulsar la agricultura en los márgenes del río Tajo (MELO 2015: 28-30, 42-43, 64, 70, 102-104).

Asimismo, cabe destacar los clásicos (pero todavía vigentes) estudios de Henrique de Gama Barros sobre la administración pública de Portugal entre los siglos XII y XV, especialmente los tomos 3 y 4 en donde se dedican unas páginas al estudio de las *coutadas* y la *montaria-mor* entre los siglos XIII y XV (BARROS 1914: 24-57; BARROS 1922: 72-89). Hay alguna referencia a la creación de las *coutadas* de Almeirim y a los guardas nombrados para su gestión en el siglo XV (BARROS 1914: 30 y 38). Además, el monumental trabajo dirigido por Carlos Eurico da Costa aporta una gran información sobre la significación de la caza en Portugal durante la Edad Media y Moderna, así

como de las especies objeto de caza y los instrumentos empleados, a pesar de los comentarios infundados sobre la inacción legislativa durante la Unión de Coronas (ALMEIDA 2000: 50-63; COSTA 2000). Esto permite una mejor comprensión de las medidas adoptadas en las reservas de Almeirim.

Desde el campo de los estudios de la corte y del poder, Rita Costa Gomes y Félix Labrador Arroyo desarrollaron dos monografías fundamentales para la comprensión de la administración y organización del territorio por parte de la Corona portuguesa. Rita Gomes indicó que el surgimiento y mantenimiento de las *coutadas* fueron producto de la cultura política de la baja Edad Media. El rey (la familia real) y su corte eran itinerantes al ser la visibilidad y el acceso al monarca un elemento de buen gobierno. Ello implicó que la corte gravitase durante los siglos XIV y XV principalmente en el triángulo compuesto por Santarém, Lisboa y Évora. Almeirim se encuentra muy próximo a Santarém, pero al otro lado del río Tajo (ver mapa 1). Se trata de una zona ideal para la caza en paisajes variados, permitiendo tanto la caza mayor y menor, como la cetrería y halconería. En este sentido, el reglamento de 1565 indicaba que estaba prohibido cazar “porcos, veados” (caza mayor), conejos, liebres, perdices y “aves” (Biblioteca da Ajuda [en adelante BA], Ms. 44-XIII-61, ff. 82-83; SACARRÃO 2000: 77-153). Más aún, hay prohibiciones expresas de introducir halcones, gavilanes u otras aves similares empleadas en la cetrería, por lo que había espacios donde se podía ejercer la cetrería y halconería (BA, Ms. 44-XIII-62, fl. 92-93v).

Por ello, en 1411 el rey don João I (1385-1433) erigió un pequeño palacio y creó una reserva real para el ejercicio de esta actividad, tras haber realizado la compra de un territorio que abarcaba “Paul da Atela e o da Azeitada (Arneiros de Vila Longa – Benfica do Ribatejo)” (GOMES 1995: 269-271). Durante el siglo XV, Almeirim alcanzó una importancia significativa como residencia real secundaria (GOMES 2003: 305-308). Ello implicaba que era necesario no sólo contar con un alojamiento para la estancia del soberano y de los miembros del séquito, sino también de recursos suficientes para garantizar el descanso y decoro de la realeza.

Félix Labrador Arroyo, en cambio, analizó la organización y estructura de la casa real de Portugal entre los siglos XV y XVII, especialmente en los reinados de Felipe II y Felipe III (Felipe I y II de Portugal, que reinaron entre 1581-1598 y 1598-1621 respectivamente). Su trabajo permite comprender el organigrama administrativo y la articulación territorial de los espacios de caza gestionados por la *montaria-mor*, sección de la casa real dedicada especialmente al ejercicio de la caza, actividad que resultaba fundamental para el ejercicio de la soberanía regia, y que reproducía el orden social y político durante la baja Edad Media y la Edad Moderna. El autor se vale de varias

de las disposiciones normativas que van a ser largamente analizadas en esta contribución, así como de una exhaustiva labor documental (LABRADOR ARROYO 2009: 222-243).

Materiales y métodos

Este trabajo se fundamenta en materiales de archivo, así como de cartografía histórica, que posteriormente han sido analizados. El trabajo histórico comenzó, en primer lugar, con la lectura y análisis de la legislación generada para la preservación de la reserva o bosque real de Almeirim. En 1584, Heitor Botelho en su calidad de juez de los bosques reales recopiló una buena parte de los reglamentos y órdenes reales que habían sido aprobados a lo largo del siglo XVI para la gestión de los bosques reales (LABRADOR ARROYO 2009: 225-242; TRAPAGA MONCHET 2017a: 9-16). Esta compilación se encuentra custodiada en la sección de Manuscritos de la Biblioteca de Ajuda (BA, Ms. 44-XIII-61). El reglamento de las *coutadas* vieja y nueva de Almeirim fue extendido en enero de 1565, y aporta una gran información sobre los límites administrativos, el marco punitivo (castigos y sanciones) dispuesto para su preservación, el personal para la implementación del contenido del reglamento, así como detalles menores sobre las actividades socio-económicas desarrolladas en su interior, o la composición del paisaje (BA, Ms. 44-XIII-61, fl. 81-103). La segunda disposición normativa en importancia es el reglamento del *monteiro-mor* aprobado en 1605, que ha sido largamente tratado por los especialistas (DEVY VARETA 1986: 32-37; LABRADOR ARROYO 2009: 238-241; TRAPAGA MONCHET 2017a: 18-21; 2017b: 137-141). Esta ley fue transcrita y publicada en el siglo XIX por José Justino de Andrade e Silva, que se emplea en este trabajo (SILVA 1854: 109-123). Sobre la zona forestal de Almeirim únicamente se hacía referencia a la existencia de un alcornocal junto a la villa de Almeirim, además de dos pinares, uno viejo y otro nuevo (SILVA 1854: 117).

Por lo tanto, la legislación es una fuente de gran valor, aunque presenta limitaciones obvias para conocer – entre otras cuestiones – la gestión diaria, las problemáticas y resistencias con los vecinos que viven dentro y alrededor de las *coutadas*, la aplicación de las sanciones, las rentas y gastos generados, la ocupación del espacio, o las modificaciones del paisaje. Por ello, se han consultado los fondos de la *montaria-mor* que se encuentran en la Biblioteca y Archivo Histórico del Ministerio de Obras Públicas (Lisboa), en donde hay un listado de los nombramientos de los guardas forestales de 1605 en

adelante (Biblioteca e Arquivo Histórico do Ministério das Obras Públicas [en adelante BAHMOP], MMR, núcleo 1). Desafortunadamente, y como ha puesto de manifiesto Cristina Joanaz de Melo, no tenemos registros escritos generados por los guardas sobre la gestión diaria en los bosques reales hasta la segunda mitad del siglo XVIII a través de los documentos que se encuentran en el *Arquivo da Montaria Mor do Reino* (MELO 2015). La información sobre nombramientos de guardas se complementa con los escasos registros que hay en el archivo digital del Arquivo de Torre de Tombo, en Lisboa, para el reinado de don João IV (1640-1656).

Además, a partir aproximadamente de 1614-1617, la Corona comenzó un proceso de reducción de los bosques reales, poniendo sus ojos en la zona de Almeirim para impulsar la agricultura, afectando las zonas 2 y 3 del mapa 1 (TRAPAGA MONCHET & LABRADOR ARROYO 2019: 143-148). De ello nos ha quedado una huella documental distribuida entre la Biblioteca de Ajuda (sección de *Manuscritos*), el Arquivo Histórico Ultramarino (*Códices y Reino del fondo Conselho Ultramarino*) y, en menor medida, el Archivo General de Simancas, en el fondo de *Secretarías Provinciales*. Junto a ello también se produjo unas plantaciones de piñones y piñas llegados de la zona de Cuenca en la década de 1620 que se encuentran en el Arquivo Histórico Ultramarino (Arquivo Histórico Ultramarino [en adelante AHU], Conselho Ultramarino [en adelante CU], Consultas do Serviço Real, códices 35 y 37) y la Biblioteca da Ajuda (BA, Ms. 51-VI-28).

Todos estos materiales han sido empleados de forma conjunta para la generación de una narrativa histórica que ordenada cronológicamente aporta luz sobre los devenires de las *coutadas* de Almeirim en torno a sus límites, el personal administrativo, el marco punitivo, y, especialmente, el proceso de la reducción de las *coutadas* durante las décadas de 1620 y 1630. Este último hecho nos ha legado una huella documental especialmente rica, tanto por la iniciativa de la Corona como de las resistencias encabezadas por el *monteiro-mor* para detener o revertir el proceso (Archivo General de Simancas [en adelante AGS], Secretarías Provinciales [en adelante SSP], lib. 1529; BA, Manuscritos, 51-VIII-22, 51-X-2 y, particularmente, 51-X-3). Fruto de estas acciones, el *monteiro-mor* llegó a presentar un dibujo a mano alzada de las *coutadas* de Almeirim y sus límites (imagen 2), que quizás de forma muy atrevida podamos incluirla dentro de la categoría de cartografía manuscrita. Junto a ellos, hemos usado el mapa que representa los límites de las *coutadas* de Almeirim en 1775 dentro de la *montaria-mor* de Santarém y que se encuentra en la Cartografía Manuscrita del Arquivo Histórico Ultramarino (imagen 1).

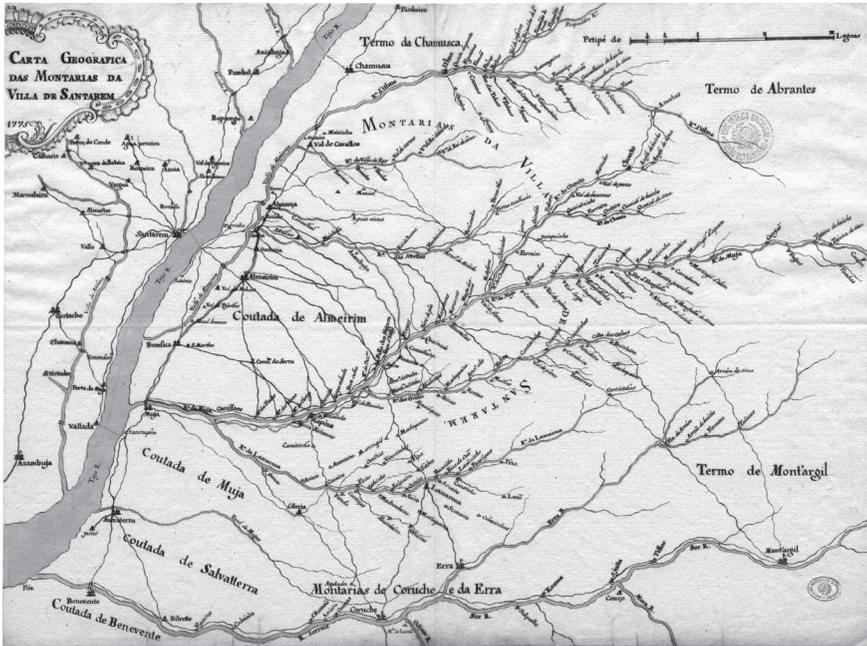


Imagen 1. Mapa de la montaria de la villa de Santarem de 1775.

Fuente: AHU, Cartografía Manuscrita, 076, 005.

Esta cartografía y la documentación escrita han sido trabajadas con el programa SIG ArcGIS Desktop 10.8, para la generación de los polígonos que señalan los límites externos del bosque real de Almeirim en las décadas de 1630 y 1770. Aunque no podemos asegurar en su totalidad que los límites de la década de 1770 fuesen los anteriores a los decretados en 1628-1632, resultan un punto de referencia para comprender las transformaciones llevadas a cabo por la Corona en las décadas de 1620 y 1630 de reducción de las *coutadas* de Almeirim.

La *coutada* de Almeirim en tiempos de don Sebastião I (1557-1578)

En el reinado de don Sebastião I (1557-1578) hubo un intenso proceso regulador de los bosques reales, incluyendo las *coutadas* de Almeirim (TRAPAGA MONCHET 2017a: 9-16). El título del reglamento denotaba la intención de recopilar los reglamentos viejos y nuevos que se habían dado contra los que cazaban perdices, liebres, conejos, puercos y otros animales, así como contra aquellos que pusiesen fuegos, cortasen madera o alcornoques jóvenes situados

dentro de las *coutadas* de Almeirim (BA, Ms. 44-XIII-61, fl. 80). De esta forma, en primer lugar, se hace referencia a los límites de la *coutada* vieja, siendo quizás los establecidos en el siglo XV por don João I (1385-1433), mientras que la *coutada* nueva fue decretada en tiempos de don Manuel I (1495-1521) (BA, Ms. 44-XIII-61, fl. 81-81v). A continuación, se pasaban a enumerar un elenco amplio de prohibiciones en ambos espacios. Así, no estaba permitido cazar puercos, conejos, aves, perdices y liebres (BA, Ms. 44-XIII-61, fl. 81v-82v), y por el capítulo 4 se establecía otro límite donde se prohibía la caza pequeña o menuda (*caça miuda*) sin especificar qué especies o animales entraban dentro de esta categoría³. De lo que no cabe ninguna duda es que la caza seguía siendo la razón principal para la aprobación de este reglamento, y un número significativo de los capítulos posteriores abordaban múltiples aspectos relacionados con esta práctica: introducción de perros, llevar rifles y otras armas, o poner trampas (BA, Ms. 44-XIII-61, fl. 83v-85).

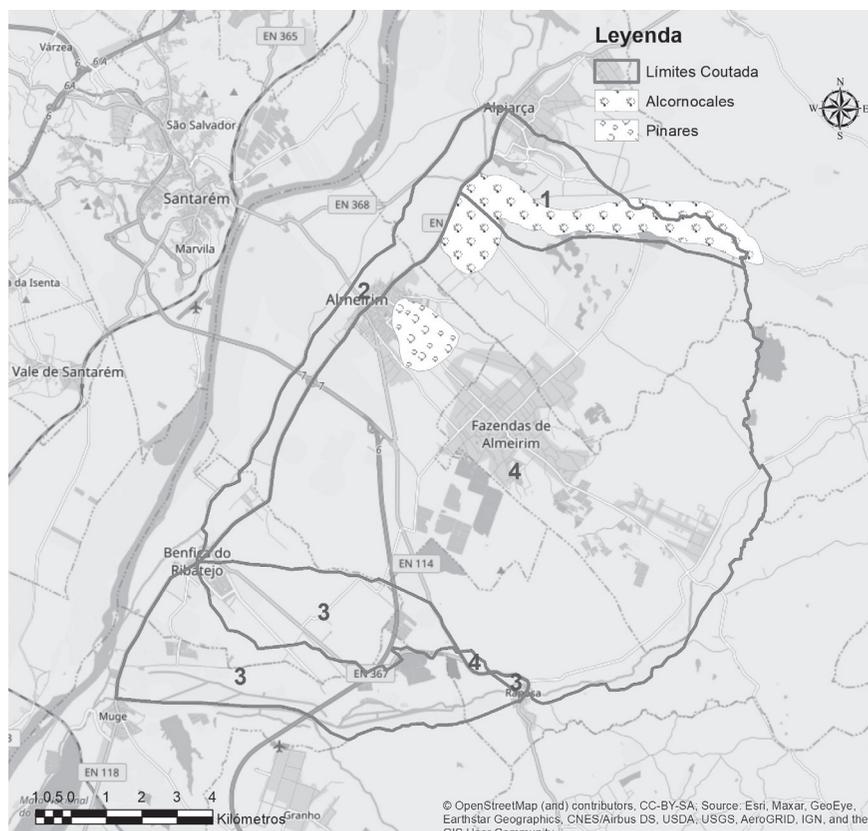
Junto a la caza de animales, con anterioridad hemos hecho referencia a la halconería como elemento clave para la creación de la antigua *coutada*. En este sentido, en el *paul* de Azeitada nadie era autorizado para el ejercicio de la halconería, cláusula conocida como “defesa de aves” (BA, Ms. 44-XIII-61, fl. 93-v). No es de extrañar la existencia de medidas tan exhaustivas, si se tiene en cuenta que el rey don Sebastião I era muy aficionado a la caza, tanto que en más de una ocasión puso su vida en riesgo, al pasar buena parte del verano cazando en los bosques reales de la sierra de Sintra, y en invierno en los de Almeirim y Salvaterra (LABRADOR ARROYO 2009: 224).

Asimismo, también se prohibía acceder al bosque (*mato*) que había en ambas *coutadas* (BA, Ms. 44-XIII-61, fl. 85). Semejante disposición no respondía a un interés (o no solamente) por preservar la madera de los bosques para actividades como la leña o la corteza, sino por ser el espacio o ecosistema donde vivían y se reproducían las diferentes especies objeto de caza. Los capítulos 11-18, en cambio, se centran más en las prohibiciones de hacer incendios, carboneo y extracción total o parcial de alcornos, alcornos jóvenes (*macheiros*), aliso común (*amieiro*) y sauces llorones (*salgueiro*) (BA, Ms. 44-XIII-61, fl. 85-88).

De las draconianas medidas dictadas por los reyes portugueses, realidad que se extendía al conjunto de Europa, como muestra, entre otros, el caso de la república de Venecia (APPUHN 2000), se puede llegar a interpretar de que los soberanos pretendían establecer un monopolio real sobre el territorio. Sin embargo, un análisis minucioso del reglamento de 1565, así como de la docu-

³ El reglamento de 1565 recoge numerosos límites internos de prohibiciones y permisos que requieren ser abordados en otras aportaciones.

mentación de las décadas de 1620 y 1630 a la que retornaremos más adelante, nos aportan una idea diferente. El reglamento de 1565 otorgaba a los habitantes y agricultores que vivían dentro de los límites de la villa de Almeirim y de la antigua *coutada* (espacio que se corresponde aproximadamente con los números 1, 2 y 4 del mapa 1) la posibilidad de cortar madera para leña, materiales de construcción y agrícolas, siempre y cuando obtuviesen la licencia del juez de las *coutadas* del reino de Portugal y del escribano de la *coutada* de Almeirim. Para evitar fraudes en estas licencias, estas tenían que ser usadas en un plazo máximo de 8 días y se escribiría el nombre de la persona usufructuaria (BA, Ms. 44-XIII-61, fl. 88-89). Los habitantes de la villa podían extraer madera del bosque para los hornos y sustento de las casas, estando terminalmente prohibida la venta del material (BA, Ms. 44-XIII-61, fl. 89v-90). Asimismo, a pesar de estas permisiones, había varias áreas forestales donde nadie podía extraer producto leñoso o maderero (BA, Ms. 44-XIII-61, fl. 89-90).



Mapa 1. Propuesta de límites de las *coutadas* de Almeirim.

En la antigua *coutada* existía un alcornocal, siendo probablemente un elemento destacado del paisaje de Almeirim, y que puede tratarse de la mancha forestal extensa representada en el mapa 1 (BA, Ms. 41-XIII-61, fl. 87v-88). En este alcornocal los habitantes no podían introducir ni ganado porcino ni ovino (BA, Ms. 44-XIII-61, fl. 90v-91). Los habitantes locales de la villa y del *reguengo* (tierras propiedad de la Corona) eran los únicos que podían llevar bueyes y vacas, con un máximo de 30, siempre y cuando fuesen para labores agrícolas. Los habitantes de la *valla* y *reguengo* podían además meter 4 vacas de leche dentro de la antigua *coutada* (BA, Ms. 44-XIII-61, fl. 91v-92).

Nos encontramos con un espacio escasamente poblado, hecho que no debe resultar extraño por varios motivos. En primer lugar, la presencia de un palacio real y varios edificios anejos con el objetivo de que los reyes cazasen implicaba el deseo de la Corona de evitar que este espacio fuese convertido en su totalidad (o en una proporción amplia) en zona agrícola, al percibir estas actividades como opuestas. En segundo lugar, la presencia de personas era necesaria para mantener limpio de ciertos animales el bosque y sotobosque, que además debía cuidarse. En tercer lugar, la existencia del palacio real y edificios adyacentes implicaba la necesidad de producir recursos para su sustento. Por ello, se trata de un espacio con población dispersa, y donde la caza era la razón fundamental para su conservación. Las diferentes medidas recogidas en el reglamento de 1565 traslucen que las *coutadas* de Almeirim no sólo eran un espacio de aprovechamientos socio-económicos múltiples, sino que contenía diferentes paisajes para la preservación de los hábitats que permitían la reproducción de las especies cinegéticas.

Sin embargo, el punto clave no era la legislación, sino el personal administrativo encargado de la implementación de las medidas en el territorio. El reglamento de 1565 especificaba que el personal de las *coutadas* de Almeirim estaría compuesto por el juez de los bosques (*juiz das coutadas*), el escribano de las casas reales de Muge (*escrivão das minhas casas da Ribeira de Muge*), y 2 guardas forestales (*couteiros*), uno para la *coutada* vieja y el otro para la nueva (BA, Ms. 44-XIII-61, fl. 92v). A este personal se podría agregar de forma puntual los guardas de las áreas forestales aledañas (como Muge). Ello es consecuencia de que en el margen sur del río Tajo, la Corona creó un área jurisdiccional continua que abarcaba Benavente, Salvaterra de Magos, Muge, Almeirim, Coruche y Alpiarça (además de Erra, Ulme y Chamusca), hecho que en realidad no era otra cosa que una interpretación lógica del entorno geográfico (BA, Ms. 44-XIII-61, fl. 84v-85; TRAPAGA MONCHET 2017a: 12).

Las *coutadas* de Almeirim durante la Unión de Coronas (1580-1640)

La coronación de Felipe II como rey de Portugal tuvo, entre otros, como hecho importante las cortes de Tomar de 1581, en donde el soberano prometió respetar los usos, costumbres y privilegios del reino luso, lo que incluía la administración de la *montaria-mor* del reino (BOUZA ÁLVAREZ 1987: vol. 1, 207-320; LABRADOR ARROYO 2009). Ello implicaba que, en teoría, el organigrama de las *coutadas* de Almeirim no debería verse afectado. Entre 1581 y 1583, Felipe II permaneció en el reino de Portugal, estancia que le sirvió no sólo para visitar Lisboa, sino también para cazar en varias ocasiones en la margen derecha del río Tajo, incluyendo la reserva real de Almeirim, donde lo hizo con el archiduque Alberto, su sobrino (GACHARD 1884: 166-168). Mientras no tenemos constancia de si cazaron algún animal, Felipe II narra en carta de mayo de 1582, de que se habían cazado 5 puercos (GACHARD 1884: 166).

La dinastía de los Habsburgo fue tanto un periodo de modernización administrativa, como de eclosión de leyes relativas a los bosques del reino y a las *coutadas* (DEVY-VARETA & ALVES 2007: 66-71; HESPANHA 1989: 50-71). En relación con las *coutadas* reales, Felipe II determinó el desmantelamiento de una buena parte de las *coutadas* de caza, potenciando las de construcción naval (LABRADOR ARROYO 2009: 222-243).

El reglamento del *monteiro-mor* de 1605 procuró articular bajo una única disposición administrativa los diferentes departamentos forestales pertenecientes al soberano, o bien de propiedades concejiles y de particulares que la Corona estaba interesada en preservar para la construcción naval. Asimismo, se produjo una reducción sustancial de los distritos forestales dedicados a la caza, al tiempo que el contenido de la ley recogía información de áreas forestales con el objetivo de disponer de futuras reservas madereras (TRAPAGA MONCHET 2017b: 137-141). Esto explica el hecho de que del bosque real de Almeirim únicamente se describen las manchas boscosas, y que están recogidas en el mapa 1 (SILVA 1854: 117). En primer lugar, un alcornocal situado junto a Almeirim que disponía de madera para construcción naval, pudiendo ser el alcornocal de la *coutada* antigua anteriormente mencionado. Asimismo, había dos pinares próximos a la villa, uno antiguo y otro nuevo, que quizás se trate de la mancha boscosa de pinos representada en el mapa 1. El dibujo a mano alzada de 1632 revela (véase imagen 2) que el alcornocal era propiedad del Monasterio de San Agustín, y relativamente cerca (aunque resulta evidente que no tiene una escala real) de este y junto a la villa de Almeirim se hallaban los denominados *pinhais de Almeirim*. Quizás el alcornocal que se menciona en los reglamentos de 1565 y 1605 perteneciese a los agustinos, aunque esta afirmación resulta difícil de

asegurar porque el reglamento de 1605 dividía los *matos* y las *coutadas* del rey, y aquellas tierras de particulares pobladas con masas forestales que el soberano incorporaba a la gestión real (SILVA 1854: 116-123).

Desde finales de la década de 1610, la Corona portuguesa (al igual que la Monarquía hispana) comenzó una intensa actividad naval para hacer frente a las potencias europeas, especialmente los holandeses, tanto en Europa como en los territorios ultramarinos (BOJAYIAN 1993: 186-213; GAILLARD 1982: 269-298; THOMPSON 1976: 198-200). Para ello, se debía implementar una política doble que iba en paralelo. Por un lado, una intensa actividad de construcción naval para lo cual debían cortarse y transformarse numerosos componentes navales. Por otro lado, asegurar la correcta gestión de las masas forestales para su crecimiento y llevar a cabo políticas de plantíos para el futuro.

En diciembre de 1623, ya con Felipe IV (III de Portugal, 1621-1640), los oficiales del *Conselho da Fazenda* ordenaron al proveedor de los Almacenes (en su calidad de ser el oficial encargado de asegurar la llegada de materiales para la construcción naval en Lisboa) si era apropiado trasmochar el pinar de Almeirim que había sido plantado en tiempos de don Sebastião I, porque la excesiva densidad de pinos impedía el correcto crecimiento de los destinados para la actividad naval. Los oficiales enviados para inspeccionar *in situ* el pinar indicaron que tanto los pinos altos como los menores eran apropiados para construir varios componentes navales (AHU, CU, cod. 35, fl. 236v). En 1624, varios arrieros de Madrid llevaron desde la sierra de Cuenca 58 sacos de piñas⁴ y 4 cajas de piñones⁵ para proceder a su plantación en varias áreas montañosas y bosques de Portugal, con visos a observar cómo evolucionaba su crecimiento. Los plantíos fueron realizados en la sierra de Sintra, en la comarca de Leiria, en los pinares de Azambuja, en los de Virtudes y Almeirim, todos ellos bosques reales. En Almeirim fueron plantados tanto piñas como piñones bajo la dirección del *desembargador* el doctor Jerónimo de Souto, siendo ejecutados los plantíos en los lugares que le parecieron más apropiados con la actuación del *monteiro-mor* (BA, Ms. 51-VI-28, fl. 61v-62). A tenor de la información que disponemos, era probable que el *desembargador* Jerónimo de Souto no fuese del lugar, y no cabe descartar que tampoco fuese muy ducho en el arte forestal. En la villa de Salvaterra, los oficiales de la *montaria-mor* del reino fueron los encargados de ejecutar los plantíos con la ayuda de los hombres viejos de la villa (BA, Ms. 51-VI-28, fl. 61v-62r). Las personas de mayor edad atesoraban un

⁴ Probablemente se trata de *Pinus pinaster*, de acuerdo con la terminología empleada por VARNHAGEN 1836: 10-11.

⁵ Probablemente haga referencia a *Pinus pinea* en consonancia con la nomenclatura utilizada por VARNHAGEN 1836: 54-55.

conocimiento empírico sobre las posibilidades del territorio, por lo que quizás había habido pinares en Salvaterra de Magos. Estas prácticas y oficios denotan un interés por el repoblamiento forestal para prever la demanda de recursos forestales para la construcción naval. Estas actitudes quedaron recogidas en las diferentes medidas legislativas aprobadas durante el periodo de la Unión de Coronas, que sentaron la base de las políticas forestales de los siglos XVII y XVIII, siendo especialmente significativas las leyes de 1623 y 1633 para pinos y robles (*Ordenações*, vol. 1: 344-45; REGO 2001: 27).

Durante los siguientes años, los oficiales del rey continuaron con esta política forestal. En 1626, el juez Agostino da Cunha Vilasboas entregó a Francisco de Barros, responsable del distrito forestal de Santarém, semillas⁶ para continuar con los plantíos en Almeirim. Únicamente un año después, en noviembre de 1627, los oficiales reales visitaron nuevamente los plantíos, e informaban de que estos habían fructificado. Por lo tanto, solicitaron seguir adelante con los plantíos en las tierras que el *desembargador* Agostinho da Cunha había delimitado en las tierras (*chãos*) de Almeirim (zona 4 del mapa 1), con el propósito de asegurar la futura existencia de maderas de calidad fácilmente transportables para la construcción naval (AHU, CU, Consultas do Serviço Real, cod. 37, fl. 111v). El interés de la Corona por Almeirim como espacio de reservas forestales para la construcción naval quedó patente en 1630, cuando se ordenaron cortar alcornoques y pinos en las *coutadas* de Muge y Almeirim (BAHMOP, MMR, núcleo 9).

Sin embargo, de forma paralela, la Corona redujo tanto las *coutadas* de Almeirim como el personal de la *montaria-mor* encargado de su conservación. Ante las crecientes necesidades de la Real Hacienda, a partir de mediados de la década de 1610, la Corona vio las *coutadas* como espacios de donde obtener rentas a través de su venta y desmantelamiento de los organigramas administrativos (TRAPAGA MONCHET & LABRADOR ARROYO 2019: 144-150). La primera noticia de la que tenemos constancia de una política activa de reducción de las *coutadas* para el beneficio del reino (agricultura) y del soberano datan de 1615 (Archivo Nacional Torre de Tombo [en adelante ANTT], Corpo Cronológico, maço 117, doc. 122). Sus impulsores esgrimían que ello iba a beneficiar a los habitantes del reino por disponer de mayores tierras para la agricultura, que supondría una doble ventaja para el erario regio. En primer lugar, el aumento del cultivo disminuía las cantidades de trigo a importar, permaneciendo los recursos metálicos dentro del reino. En segundo lugar, la reducción de las *coutadas* implicaba un número menor de oficiales pagados por la Real Hacienda.

⁶ Se desconoce si piñas, piñones, o ambos.

Estas directrices continuaron durante las décadas de 1620 y 1630, generando una riqueza documental considerable sobre las *coutadas* de Almeirim, por ser uno de los espacios donde los oficiales del rey actuaron. En 1623, se creó una Junta para la expansión de la agricultura. Algunos oficiales reales, como Agostinho da Cunha, fueron a lo largo y ancho de Portugal para proceder a la venta de las propiedades reales y su puesta en cultivo (AGS, SSP, lib. 1553, fl. 1, 20, 42-44). En este contexto, vuelve a aparecer la figura de don Jerónimo de Souto. Entre, al menos, 1628 y 1634 estuvo trabajando tanto en la venta de los bosques reales como en el desmantelamiento del organigrama administrativo dirigido por el *monteiro-mor* (AGS, SSP, lib. 1521, fl. 6v-7, 11v-12). Las *coutadas* del distrito de Almeirim no fueron ajenas a este ímpetu. En mayo de 1632, el rey Felipe IV remitió al virrey de Portugal, D. Nuno de Mendonça, 1.º conde de Vale de Reis, un informe de las tierras de las *coutadas* de Almeirim que podían beneficiarse para la agricultura. El virrey tenía que recabar información del *monteiro-mor* y otras personas “prácticas” sobre si estas tierras eran apropiadas para ponerlas en cultivo, además de informar si estas se encontraban dentro de los nuevos límites decretados de las *coutadas* de Almeirim (AGS, SSP, lib. 1529, fl. 102; BA, Ms. 51-X-2, fl. 113v).

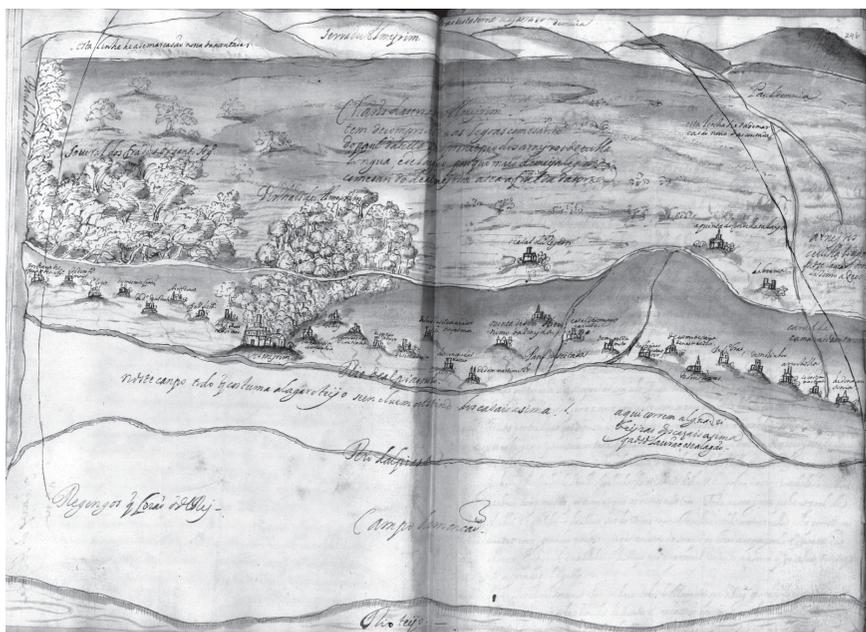


Imagem 2. Mapa de los nuevos límites de la *coutada* y tierras de Almeirim, año 1632.

Fuente: BA, Ms. 51-X-3.

De esta carta se deduce no sólo el empeño del soberano de continuar con la política de disminución de las reservas o bosques reales y transferir su gestión de los organismos tradicionales (*montaria-mor*) a otros (en este caso el municipio de Almeirim), sino que ya se había producido una reducción de las tierras de la reserva real en Almeirim, quedándose en la zona 4 del mapa 1, y quedando fuera las áreas 1, 2 y 3. Ello implicaba tanto la recogida de información por parte de varios oficiales, como su evaluación en las cortes de Lisboa y Madrid para su aprobación, y su puesta en ejecución. Quizás ello puede explicar el hecho de que el *monteiro-mor* permaneciese en el palacio real de Almeirim entre, al menos, marzo de 1625 y noviembre de 1627, como estrategia para procurar contrarrestar la reducción de las *coutadas* de Almeirim (AHU, CU, Reino, caja 5a, carpeta 20; BAHMOP, MMR, núcleo 1, fl. 46-50).

La Corona necesitó recurrir al *monteiro-mor* para recolectar información sobre la calidad de las tierras de Almeirim, sus límites y si estaban incluidos dentro de la nueva demarcación decretada para la *coutada*. Es decir, la información provenía de la buena voluntad y obediencia de las personas y organismos contra los que se actuaba. Por aquel entonces, el cargo estaba ocupado desde el 5 de julio de 1612 por don Francisco de Melo (LABRADOR ARROYO 2009: 237-238). Don Francisco informaba que los *chãos* de Almeirim comenzaban en el “Paul da Atelha” y terminaban en los “arneyros de Villa Longa” (BA, Ms. 51-X-3, fl. 25). Este espacio comprendía dos leguas, aproximadamente 12 kilómetros de longitud (CORTESÃO 1993: 70-71), y de ancho abarcaba hasta la sierra de Almeirim desde el camino que iba desde Alpiarça hasta Almeirim, en algunas partes más y en otras menos⁷. Recuérdese que el origen de la reserva de Almeirim en el siglo XV comenzó en torno a esta área, y de acuerdo con el detalle del dibujo a mano alzada (imagen 3) el Paul da Atelha quedaba fuera de los nuevos contornos de la *coutada*.

⁷ Las siguientes líneas se fundamentan en BA, Ms. 51-X-3, fl. 25-26: “Estrada que vem de Alpiasa [Alpiarça] para Almeirim em partes meija, e em partes mais, e em outras menos”.



Imagen 3. Extracto de los límites nuevos de las *coutadas* de Almeirim, año 1632.

Fuente: Fragmento de BA, Ms. 51-X-3.

El *monteiro-mor* informaba que las actividades socio-económicas que podían desarrollarse en este territorio (zona 4 del mapa) estaban influenciadas por la calidad de la tierra, al ser de poca calidad y arenosa, como una *charneca*⁸. Una parte de este espacio era adecuado para la agricultura, siendo la propiedad de Nuno Velho Pereira la mejor para ello, especialmente por el abundante ganado ovino (ovejas, en este caso) que en ella había. Quizás porque los excrementos

⁸ De acuerdo a BLUTEAU 1789: vol. 1, 263: “terra areienta, esteril, que apenas dá hervas bravias”.

de los animales incrementaban la fertilidad de la tierra.

Para reforzar su argumento de lo inadecuado de convertir este territorio en campos cultivados y de esta forma preservar la reserva real de Almeirim, el *monteiro-mor* también empleó argumentos de legitimidad propios de la cultura política de la Edad Moderna: antigüedad y memoria de los antecesores del rey. Es decir, el respeto de la tradición heredada como argumento legitimador para el mantenimiento del *status quo*. Los reyes de Portugal (“predecesores de Vossa Majestade”) reservaron estas tierras para hacer una *coutada* por estar cerca del palacio real. Las fronteras eran la sierra de Almeirim en el sur, otros *casas* (casas de campo), la villa de Almeirim y de acuerdo con el mapa el río de *Alpiasa* (Alpiarça), también conocido como *valla*. Entre ambos torrentes fluviales se encontraban los antiguos *regengos* del soberano y los campos de Monção.

Los dueños de estas casas de campo (en su mayoría situadas en la zona 2 del mapa o en la zona 4 próximas a la zona 2, continuaba el *monteiro-mor*), habían alcanzado acuerdos con la Corona por los cuales no labraban sus tierras que estaban dentro de la *coutada*, pero a cambio podían introducir en ellas sus ganados de labor. La mayor parte de las tierras situadas entre el Paul da Telha y Almeirim pertenecían al monasterio de San Agustín de Almeirim, por lo que podían traer una cantidad determinada de ovejas y cabras. Como se ha indicado con anterioridad, el Paul da Telha era un núcleo central donde se ejercía la caza, junto a la Ribeira de Muge. En verano las especies merodeaban en las tierras de alrededor poseídas principalmente por el Monasterio, al igual que lo hacían en invierno “por serem muitas e mui grandes moutas”. Ello no sólo creaba el escenario ideal para que los reyes cazasen con lanza y escopeta (caza mayor, probablemente jabalíes), sino que las *moutas* eran espacios de bosques pequeños y densos que permitían la reproducción y supervivencia de estas especies. Ello era imposible en lugares como la sierra de Almeirim y los nuevos límites decretados por ser espacios desprovistos de cobertura forestal.

Por lo tanto, el argumento del *monteiro-mor* era funcional y claro: era inútil conservar los nuevos límites preservados por Felipe IV (zona 4 del mapa), al no incluir todos los espacios requeridos para la reproducción de las especies objeto de caza. Aún más, las 33 casas de campo y las localizadas en el área de Monção y las propiedades de la Corona (*reguengo*) se beneficiaban de las subidas e inundaciones del río Tajo, siendo tierras que los habitantes podían usar para el pasto de los ganados, y de los alcornoques podían extraer leñas y materiales para sus casas⁹. Nos encontramos, por ende, ante un paisaje completamente

⁹ BA, Ms. 51-X-3, fl. 25v: “no tempo da esterilidade da rama dos sovereiros que fição nas fraldas d’Atella, nas testadas do Casal dos frades de Sancto Agostinho, e na Gocharia de dom Fernando Mascarenhas (que são muitos)”.

humanizado resultado del frágil equilibrio de las necesidades socio-económicas de los diferentes grupos y organismos que vivían en el entorno, y en el que la Corona jugaba el rol de director y árbitro de todo este equilibrio. Hemos de admitir que el *monteiro-mor* presentó una visión bastante sesgada sobre la productividad de las tierras de Almeirim que se habían quedado fuera y dentro de los nuevos límites (zonas 2 y 4 del mapa 1). Una parte de estos territorios sí que eran susceptibles para labores agrícolas, o al menos tenían potencial para ello. El *tombo* realizado durante el reinado de Afonso V (1438-1477) sobre las propiedades reales en Almeirim, indicaba que este espacio contenía tierras cultivadas, naranjales, viñas y huertas (GOMES 2003: 332).

De frente de Almeirim en dirección a la sierra había un pinar de *Pinus pinea* de grandes dimensiones (véase mapa 1), parte del cual es resultado de los plantíos supervisados por el doctor Jerónimo de Souto anteriormente mencionados. El *monteiro-mor* indicaba que él había sido el responsable de poner en ejecución los plantíos, como futuras reservas de maderas para la construcción naval¹⁰. Este espacio era adecuado para proveer maderas para las armadas reales no sólo por la riqueza del suelo, sino por estar junto a cursos fluviales, que facilitaba un transporte rápido y económico hasta los astilleros de Lisboa.

El paisaje desde el sur de Almeirim hasta la Sierra estaba compuesto por 33 casas de campo dispersas, aunque en la imagen aparecen representadas 31 (imagen 2) y se encontrarían ubicadas en las zonas 2 y 4. El *monteiro-mor* disponía de información no sólo de la ubicación de los casales, sino también de quienes tenían autorización de la Corona para cultivar:

De Almeirim para baixo contra Villalonga ficam o Casal de Simão Costa, que corre até a serra a sua testada, e se lhe limitou que não lavrasse mais que até a estrada velha que vai direito a Santa Marta, por razão da coutada; da mesma maneira o Casal do Regedor, o Casal dos Conegos de Alcaçova, o casal de dom Hieronimo de Almeida que foi de Nuno Velho, este lavra muita parte das chaões, como fica dito.

Corre logo a quinta do Conde de Atalaya que entra por elas com muitos arneiros afolhados que também labra em que trás gados de toda a sorte. Após este vão otros casaes que tem suas ademas, e logo hum carril do Conselho desta villa de Santarem, passado ele; entrão os marcos desta nova devisão da coutada, e outros casaes até os arneiros de Villalonga que se lavrão as folhas (BA, Ms. 51-X-3, fl 25v).

¹⁰ BA, Ms. 51-X-3, fl. 25v: “De fronte de Almeirim para a serra ha muito pinhal manso; parte desta sementeira fez o doutor Hieronimo do Souto, e parte mandei eu fazer tudo por ordem de Vossa Majestade pela falta que vai fazendo esta madeira para a fabrica das naus”.

Según la descripción, hacia el sur de Almeirim se encontraban las casas de campo o fincas de Simão Costa, del Regedor y los Conegos de Alcaçoba, que tenían derecho a trabajar la tierra únicamente hasta el camino viejo que iba a Santa Marta (zona 2 del mapa 1), por motivo de la *coutada*. La finca de Hieronimo de Almeida sí que explotaba la agricultura, siguiendo la del conde de Atalaia en donde se introducían ganados de diferentes personas. Posteriormente venía el *carril* de la villa de Santarem donde estaban los nuevos límites de la *coutada* decretada por el soberano pocos años atrás, que se corresponde con el área 3 representado en el mapa 1.

Bajo esta argumentación subyace el interés del *monteiro-mor* de demostrar que la *coutada* no era un espacio incompatible con la agricultura. Este territorio estaba poblado por campos y otros recursos que permitían asegurar el bienestar de la población. Con ello, el autor iba en contra del argumento principal expuesto para los nuevos límites. Por lo tanto, los límites antiguos no debían ser modificados, porque los espacios dejados fuera de la nueva demarcación territorial (zonas 1, 2 y 3 del mapa 1) eran principalmente tierras arenosas y estériles, argumentación que como hemos señalado no era correcta. El *monteiro-mor* trazó un dibujo muy rudimentario para desmontar los injustificados argumentos empleados para legitimar la reducción de la reserva real:

Tudo isto verá Vossa Majestade mais claramente pelo desenho incluso, e quanto mais se estende das chans a demarcação que até as vertentes da serra, e parte da Ribeira da Muja (em que entram as sesmarias aforadas pela camera, e se lavrão) e conforme a ela ser impossível poder quem prometa seiscentos moyos de pão de foro em cada hum ano de crescimento a fazenda de Vossa Majestade, ainda quando estas chans forem livres de Vossa Majestade e de terra grossa e boa, pela estreiteza dela, e pelas rezões referidas, quanto mais sendo de área safra que não produz mais que tojo, e sargaço, com as charnecas dos pegoins, e vendas nova (BA, Ms. 51-X-3, fl. 25v).

La nueva demarcación carecía de sentido porque no sólo no permitía la correcta preservación de las especies para la actividad cinegética, sino que ponía en peligro la conservación de los pinares para la construcción naval, al haberse entregado su gestión a la Cámara Municipal de Almeirim, cuyos miembros estaban más interesados en sustituir la masa forestal por cultivos. Por ello, aunque quizás se tratase de un farol, el *monteiro-mor* proponía retornar a los límites antiguos o, bien, dismantelar este espacio por completo (BA, Ms. 51-X-3, fl. 25v-26). Desafortunadamente no tenemos más menciones sobre lo que sucedió con las *coutadas* de Almeirim, pero sí que está claro que entre 1633 y 1640 la Corona apenas nombró a guardas forestales

para la salvaguarda de los bosques reales, sin haber ninguna referencia a Almeirim, por lo que es probable que la Cámara Municipal de Almeirim continuase con este cometido (BAHMOP, MMR, núcleo 1, fl. 58-59).

Apuntes sobre la *coutada* de Almeirim en tiempos de don João IV (1640-1650)

Cuando don João IV (1640-1656) tomó el poder como rey de Portugal en 1640, en relación con los bosques reales decretó volver a la situación anterior a 1619 (LABRADOR ARROYO 2009: 318-319). Esto implicaba que, en teoría, los límites de las reservas reales se restablecían en los anteriores a 1619, además de la consolidación de la gestión de la *montaria-mor* sobre las áreas forestales y los bosques reales. Sobre las *coutadas* de Almeirim, durante los siguientes años tuvo lugar el nombramiento de varios oficiales para su preservación. El 15 de junio de 1642, Paulo Rui de Figueiredo reemplazó a António Vaz como juez de las *coutadas* (BAHMOP, MMR, núcleo 1, fl. 64v). En 1645, Rui Nunes fue elegido *couteiro* en lugar del fallecido Diogo de Oliveira, y pocos meses después Francisco de Almeida en lugar de Salvador Monteiro en la plaza de *meirinho* (ANTT, Registo Geral de Mercês, Mercês da Torre do Tombo, lib. 12, fl. 47-48; BAHMOP, MMR, núcleo 1, fl. 74v, 76).

En cuanto a los usos y aprovechamientos de las *coutadas* de Almeirim, las fuentes consultadas no arrojan mucha luz. Aunque resulta muy probable que las actividades cinegéticas de la familia real se tuviesen todavía en consideración, en diciembre de 1652 el rey ordenó la tala de alcornoques y pinares en la *coutada*, y en los pinares de Almeirim para componentes de artillería y otros elementos no detallados (BAHMOP, MMR, núcleo 9). Dos años después, el soberano dispuso no sólo continuar con los plantíos, sino gestionar los existentes con visos de disponer de futuras reservas de madera para la construcción naval:

porque no benefício dos novos pinhaes, que mandei semear pelo destritto de Almeirim, para melhor se criarem, consiste, salhieren paos mais direitos e grosos, e poder hauer, no tempo adiante, mais madeiras de quanto se necessita para fabrica dos nauios. E na limpeza e escolha das plantas, se ha hao de deixar, para hir em sabindo, desbastando outras de entre ellas, que lhes nao impedam poderem (BAHMOP, MRR, núcleo 9).

El guarda mayor de los pinares de Azambuja, Luis Pinto Rebelo, tenía que estar presente a la hora de realizar la correcta limpieza, tala y selección de los pinos para el propósito de fabricar componentes navales.

Conclusión

El estudio de caso de las *coutadas* reales de Almeirim, localizadas en Portugal, proporciona resultados relevantes para la historiografía forestal portuguesa, ibérica e incluso de la región mediterránea, especialmente para los hábitats de foresta mediterránea. Este estudio demuestra prácticas de gestión del territorio y de los espacios forestales en un marco de larga duración desde finales de la Edad Media. En este sentido, cabe mencionar, aunque no únicamente, al alcornocal viejo situado en la *coutada* antigua de Almeirim. La protección de los diferentes paisajes que se encuentran en Almeirim se debe no sólo para preservar la caza, sino también para las actividades socio-económicas de los habitantes locales. Esto, por lo tanto, abre nuevas vías de investigación para evaluar, por un lado, la efectividad de las prácticas políticas implementadas por la Corona para la preservación de las masas forestales; y, por otro lado, profundizar en los juegos de poder y equilibrio entre los diferentes actores (corporaciones municipales, laicas y eclesiásticas; poblaciones locales y la propia Corona) en la ocupación del territorio.

Los orígenes de la reserva real de Almeirim se remontan al siglo XV, cuando el rey don João I decidió reservar este espacio y construir en él un palacio para el ejercicio de la caza para él y sus sucesores. La familia real continuó ejerciendo la actividad cinegética durante las décadas siguientes, recogiendo en el reglamento de 1565 un elenco considerable de medidas para asegurar la preservación de las especies de la caza de montería y halconería.

Como se ha indicado, la población estaba organizada entorno a los *casas* (casas de campo) con una baja densidad poblacional, salvo la villa de Almeirim. En las *coutadas* convivían los intereses socio-económicos de la Corona con los de otros grupos. La Corona pretendía principalmente asegurar la preservación de la caza de volatería y montería, así como de la existencia de recursos suficientes para el mantenimiento del personal y de la familia real en el palacio de Almeirim, para lo cual existía un cuadro administrativo reducido dentro del organigrama de la *montaria-mor* del reino.

El análisis del reglamento de 1565 nos indica que las *coutadas* de Almeirim abarcaban tierras que no pertenecían a la Corona. En ellas la Corona pretendía asegurarse la preeminencia en los usos y accesos a ciertos recursos, además de prohibir o reducir (tanto espacialmente como cualitativamente) los usos y aprovechamientos como la agricultura, la tala de alcornoques, extracción de leña y corteza, la ganadería o la caza. Con ello intentaba alcanzar un equilibrio (frágil) entre sus intereses y los de los habitantes y corporaciones que residían dentro y en los contornos de las *coutadas* de Almeirim.

Con la llegada de los Habsburgo al trono de Portugal, Felipe II fue con su sobrino, el archiduque Alberto, a cazar a la reserva real de Almeirim. Sin embargo, el interés de la Corona por este espacio comenzó a cambiar, como quedó de manifiesto en el reglamento del *monteiro-mor* de 1605. La descripción del bosque real de Almeirim se reduce a recoger las manchas forestales de pino y alcornoque que podían proveer maderas para la construcción naval.

Sin embargo, desde mediados de la década de 1610 se denota un doble cambio en relación con los bosques reales del reino. Por un lado, se pretendía reducir las reservas reales para el fomento de la agricultura y reducción del gasto de la Real Hacienda. En el caso del bosque real de Almeirim, la disminución fue bastante significativa (quedándose en la zona 4 del mapa 1), por lo que el *monteiro-mor* propuso desmontarlo en su totalidad. Por otro lado, la Corona traspasó la gestión de estos espacios, de manos de la *montaria-mor* del reino a la Cámara Municipal de Almeirim.

También hubo persistencias en la gestión de los bosques reales. En el caso de Almeirim, entre aproximadamente 1625 y 1632, la Corona no sólo potenció el cuidado de las masas forestales ya existentes, sino que llevó a cabo una política activa de plantíos de semillas de piñas y piñones traídas de la sierra de Cuenca. La Monarquía encomendó esta tarea al *desembargador* doctor Jerónimo de Souto, que fue implementada en el territorio por el *monteiro-mor*. Los Braganza continuaron impulsando los plantíos de pinos y la correcta gestión de los pinares existentes para disponer de reservas madereras para la construcción naval en el futuro. Respecto a las disrupciones, la Corona decretó el retorno a la situación anterior a 1619, por lo que la gestión del bosque real de Almeirim volvía al personal de la *montaria-mor* del reino, como lo demuestra los nombramientos anteriormente expuestos.

Fuentes manuscritas

Archivo General de Simancas, Secretarías Provinciales, libros 1521, 1529, 1553.

Arquivo Histórico Ultramarino (Lisboa), Conselho Ultramarino, Códices, Consultas di Serviço Real, códices 35 y 37; CU Reino, caja 5a.

Arquivo Nacional Torre de Tombo (Lisboa), Corpo Cronológico, maço 117, doc. 122; Registro Geral de Mercês, Mercês da Torre do Tombo, libro 12.

Biblioteca da Ajuda (Lisboa), Ms. 44-XIII-61, 51-VI-28, 51-VIII-22, 51-X-2, 51-X-3.

Biblioteca e Arquivo Histórico do Ministério de Obras Públicas (Lisboa), *montaria-mor* do reino, núcleos 1 y 9.

Fuentes impresas

- BARROS, Henrique Gama (1895-1922). *História da administração pública em Portugal nos séculos XII a XV*. 4 vol. Lisboa: Imprensa Nacional.
- BLUTEAU, Rafael (1789). *Diccionario da Lingua Portuguesa*. 4 vol. Lisboa: Oficina de Simão Thaddeo Ferreira.
- Ordenações e leys do reyno de Portugal. Confirmadas, e estabelecidas pelo senhor rey D. João IV (1747)*. Lisboa: Mosteiro de S. Vicente de Fóra, Camara Real de Sua Majestade, vol. 1.
- SILVA, José Justino Andrade e (1854). *Collecção chronologica da legislação portuguesa, 1603-1612*. Lisboa: Imprensa de J. J. A. Silva
- VARNHAGEN, Friderico Luiz Guilherme de (1836). *Manual de instrucções praticas sobre a Sementeira, cultura e corte dos pinheiros*. Lisboa: Typografia da Academia.

Bibliografía

- ALMEIDA, Jayme (2000). “A caça em Portugal através dos tempos”, in Carlos Costa (coord.), *A caça em Portugal*. Lisboa: X Estampa, 4º edición, vol. 1, 43-70.
- APPUHN, Karl (2000). “Forests, Forestry, and State Power in Renaissance Venice”. *The Journal of Modern History*, 72/4, 861-889.
- BOJAYIAN, James (1993). *Portuguese Trade in Asia under the Habsburgs, 1580-1640*. Londres: John Hopkins University Press.
- BOUZA ÁLVAREZ, Fernando Jesús (1987). *Portugal en la Monarquía Hispánica (1580-1640). Felipe II, las Cortes de Tomar y la génesis del Portugal Católico*. 2 vol. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- CLAUDIO, António (2001). *Conhecer Almeirim*. Almeirim: B.M.M.C.
- CORTESÃO, Jaime (1993). *Influencia dos Descobrimentos Portugueses na História da Civilização*. Lisboa: Casa da Moeda.
- COSTA, Carlos (coord.) (2000). *A caça em Portugal*. Lisboa: Estampa, 2 vols.
- CUSTÓDIO, Jorge (2008). *Almeirim: Cronologia*. Almeirim: Câmara Municipal de Almeirim.
- DEVY-VARETA, Nicole (1985). “Para uma geografia histórica da floresta portuguesa. As matas medievais e a «Coutada velha» do Rei”. *Revista da Faculdade de Letras – Geografia*, 1, 47-67.
- DEVY-VARETA, Nicole (1986). “Para uma geografia histórica da floresta portuguesa. Do Declínio das matas medievais à política florestal do Renascimento

- (séc. XV e XVI)”. *Revista da Faculdade de Letras – Geografia*, 1/1, 5-37.
- DEVY-VARETA, Nicole & ALVES, A. A. Monteiro (2007). “Os avanços e os recuos da floresta em Portugal – da Idade Média ao Liberalismo”, in J. Sande Silva (coord.), *Floresta e sociedade. Uma história em comum*, vol. 7. Lisboa: Fundação Luso-Americana para o Desenvolvimento, 55-76.
- GAILLARD, Claude (1982). *Le Portugal sous Philippe III D’Espagne. L’action de Diego de Silva y Mendoza*. Grenoble: Université des Langues et Lettres de Grenoble.
- GOMES, Rita (1995). *A corte dos reis de Portugal no final da Idade Média*. Viseu: Dufel.
- GOMES, Rita (2003). *The Making of a Court Society. Kings and Nobles in Late Medieval Portugal*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HESPANHA, António Manuel (1989): “O Governo dos Áustria e a «modernização» da constituição política portuguesa”. *Penélope*, 2, 50-73.
- LABRADOR ARROYO, Félix (2009). *La Casa Real en Portugal, 1580-1621*. Madrid: Polifemo.
- MELO, Cristina Joanaz de (2000). *Coutadas Reais (1777-1824). Privilégio, Poder, Gestao e Conflito*. Lisboa: 2000.
- MELO, Cristina Joanaz de (2015). *An Analysis of the Royal Preserves in Portugal. Issues of privilege, power, management and conflict*. Sheffield: Wildtrack.
- MELO, Cristina Joanaz de (2019). “Menos coutadas melhores pinhais: império, inundações, fisiocracia, guerra e especialização das matas reais em Portugal (1777-1824)”. *Tiempos Modernos*, 39, 456-487.
- RACKHAM, Oliver (2006). *Woodlands*. Harper Collins: The Naturalist LIBRARY.
- REGO, Francisco (2001). *Floresta públicas*. Lisboa: Direcção Geral das Florestas.
- SACARRÃO, Germano (2000). “A fauna cinegética portuguesa”, in Carlos Costa (coord.), *A caça em Portugal*. Lisboa: Estampa, vol. 1, 73-183.
- THOMPSON, I. A. A. (1976). *War and Government in Habsburg Spain (1560-1620)*. Londres: The Athlone Press.
- TRAPAGA MONCHET, Koldo (2017a). “El estudio de los bosques reales a través de la legislación forestal en las dinastías Avís, Habsburgo y Braganza (c. 1435-1650)”. *Philostrato: Revista de Historia y Arte*, 1, 5-27.
- TRAPAGA MONCHET, Koldo (2017b). “Who protected Portuguese forests? Safeguarding and preserving royal and private forests in Portugal (1605-1640)”, in R. Varela Gomes y K. Trapaga Monchet (coords.), *Árvores, barcos e homens na Península Ibérica (séculos XVI-XVIII)*. Lisboa-Zaragoza: IAP-Pórtico, 135-148.
- TRAPAGA MONCHET, Koldo & LABRADOR ARROYO, Félix (2019).

“Políticas forestales y deforestación en Portugal, 1580-1640: realidad o mito?”. *Ler Historia*, 75, 133-156.

WARDE, Paul (2006). “Fear of Wood shortage and the reality of the Woodland in Europe, c. 1450-1850”. *History Workshop Journal*, 62, 28-57.

Ler e (aprender a) escrever no claustro: o caso do mosteiro de Santa Clara de Vila do Conde (séculos XVI-XVII)

Reading and (learning to) write in the cloister: the case of the monastery of Santa Clara de Vila do Conde (16th-17th centuries)

MARIA JOÃO OLIVEIRA E SILVA

Universidade do Porto, CITCEM, Faculdade de Letras
mjpinho@letras.up.pt
<https://orcid.org/0000-0002-9104-5241>

PAULA ALMEIDA MENDES

Universidade do Porto, CITCEM, Faculdade de Letras
paula_almeida@sapo.pt
<https://orcid.org/0000-0002-5748-6350>

Texto recebido em / Text submitted on: 17/02/2022

Texto aprovado em / Text approved on: 30/09/2022



Resumo. O objetivo deste estudo é o de analisar práticas de leitura e de escrita no seio da comunidade de Santa Clara de Vila do Conde, entre os finais do século XVI e os inícios da centúria seguinte, através de uma abordagem que cruza os universos da literatura de espiritualidade, da história monástica e da cultura gráfica. O cruzamento destes diferentes vértices permitirá obter uma visão mais clara sobre este convento de enclausuradas, nomeadamente no que respeita aos textos que produziram, aos livros que leram, às obras que conservavam na sua livraria, bem como aos documentos que subscreveram através das suas subscrições autógrafas. Em todos estes momentos, e de formas muito variadas, revelaram a importância que o “conhecimento das letras” tinha tanto dentro como fora do claustro.

Palavras-chave. Clarissas, Leitura, Escrita, Subscrições Autógrafas.

Abstract. The aim of this study is to analyze reading and writing practices within the community of Santa Clara de Vila do Conde, between the end of the 16th century and the beginning of the following century, through an approach that crosses the universes of the literature of spirituality, monastic history and graphic culture. The intersection of these different vertices will allow a clearer view of this convent of cloistered women, namely with regard to the texts they produced, the books they read, the works they kept in their library, as well as the documents they subscribed through their autograph signatures. In all these moments, and in very different ways, they revealed the importance that “knowledge of letters” had both inside and outside the cloister.

Keywords. Poor Clares, Reading, Writing, Signatures.

1. O mosteiro de Santa Clara de Vila do Conde

O mosteiro de Santa Clara de Vila do Conde foi fundado por D. Afonso Sanches, filho ilegítimo – primogénito – do rei D. Dinis (1279-1325), e sua mulher D. Teresa Martins, filha do 1.º Conde de Barcelos e descendente de D. Maria Pais (primeira titular do senhorio particular de Vila do Conde), na segunda década do século XIV. O edifício primitivo terá sido construído entre 1314 e 1318, no lugar onde se encontrava o castelo residencial dos fundadores, sobranceiro ao rio Ave¹. Recebeu bula do papa João XXII (1316-1334), a 15 de março de 1318, na qual se estabeleceu a regra urbanista (implementada pelo papa Urbano IV) como a norma a professar no mosteiro². A 7 de maio desse mesmo ano, os fundadores outorgaram uma extensa carta de dotação, que, entre outros assuntos, regulamentava a vida espiritual e material da nova comunidade, nomeadamente no que respeitava à sua natureza religiosa e comportamento a observar, à gestão do património, às regras do regime alimentar e ao vestuário, e ao perfil socioeconómico das futuras clarissas³. Relativamente a este último ponto, será de salientar que o desejo dos doadores era o de albergar neste convento as filhas de nobres “decaídos de bens de fortuna” em primeiro lugar, as fidalgas ricas em segundo, e só na falta destas se poderiam admitir outras candidatas (MARQUES 1988: 836-837; FERREIRA 1925: 17). Deste articulado se conclui que “este mosteiro se destinava, antes de mais, a senhoras dos estamentos mais elevados da sociedade portuguesa, em particular fidalgas e nobres” (MARQUES 1988: 837), maioritariamente provenientes de famílias do Entre-Douro-e-Minho, mas também fidalgas pobres, e, neste caso, com o propósito de as “preservar da degradação moral a que a situação de pobreza ou mesmo de miséria as poderia conduzir” (MARQUES 1988: 837). Os fundadores pretendiam, igualmente, que estas filhas de alto pudessem viver recoletas sem dependerem de préstimos ou de esmolas externas, razão pela qual dotaram o mosteiro com um elevado número de *villas* e herdades, espalhadas por várias freguesias e lugares, com todos os seus direitos (incluindo de padroado) e rendas (MARQUES 1988: 837). Pretendiam os outorgantes evitar “os riscos de eminente perigo moral, provocado por carências materiais” (ANDRADE 2011: 103).

¹ Como refere Saul Gomes, esta localização “fornece-nos a alegoria bem apropriada à literatura monástica de um mosteiro metamorfoseado num quase castro, cerca, num alto...” (GOMES 2004: 131).

² A Regra Urbanista inserida na bula *Beata Clara* de 1263, “ordena a todas as religiosas de inspiração damianita, chamadas então: *Sorores* ou Irmãs, *Dominæ* ou Donas, *Moniales* ou Monjas e ainda *Pauperes Inclusæ Ordinis Sancti Damiani*, que se agrupem sob a designação comum de «Ordem de Santa Clara». Esta normativa constitui a etapa final de um desenvolvimento que se inicia com as constituições Hugolinianas e recolhe elementos de todas as regras precedentes, tendo, por isso, um importante papel unificador” (ANDRADE 2015: 36). Sobre esta questão veja-se também ANDRADE 2018: 82-85.

³ Sobre a carta de dotação e a importância da família patronal veja-se COSTA 2004: 23-37.

Dos vários estudos relativos a este convento aquele que mais pormenorizadamente fala sobre este cenóbio foi escrito por frei Manuel da Esperança, no Livro Oitavo da *Segunda Parte* da sua *História Seráfica da Ordem dos Frades Menores de S. Francisco na Província de Portugal*, escrita em 1666, nas páginas dedicadas aos *Mysteriosos princípios & admiráveis sucessos do Real mosteiro de S. Clara de Vila do Conde*. Esta obra, que se enquadra perfeitamente nos modelos cronísticos do século XVII, com todas as imprecisões e alguns exageros que se lhe possam encontrar, apresenta a visão mais aproximada do que seria este mosteiro entre a segunda metade do século XV e os inícios da centúria seguinte. Dos vários dados apresentados pelo autor, e no contexto do presente estudo, importa reter as referências ao facto de as sorores entrarem para a comunidade ainda muito jovens⁴ e aí receberem formação. Apesar de se tratar de uma realidade comum às instituições monásticas, não deixamos, neste caso, de a reforçar, uma vez que focaremos a nossa análise nas práticas de escrita e de leitura das clarissas de Vila do Conde entre os finais da centúria de Quinhentos e os inícios da centúria de Seiscentos.

2. Os livros escritos e os livros lidos

Auscultar os casos de religiosas que dominavam as “letras”, nas duas vertentes da escrita e da leitura, implica considerar os testemunhos que permitam atestar essa realidade. Com efeito, uma análise atenta de textos que se inscrevem, sobretudo, no filão da literatura hagiográfica ou da historiografia religiosa/monástica – tal como a já referida *Segunda Parte da História Seráfica da Ordem dos Frades Menores de S. Francisco na Província de Portugal* –, dará uma clara visibilidade a exemplos de religiosas que sabiam ler ou que escreveram. Faltam, no entanto, dados que nos permitam conhecer, com rigor e segurança, a composição do universo monástico ao longo do período estudado. Poderemos, naturalmente, questionar se estas senhoras que optaram pelo estado religioso tiveram qualquer tipo de instrução quando ainda viviam no século. Talvez a questão se coloque, especialmente, para mulheres de origem nobre ou, pelo menos, mais abastada, na medida em que a condição financeira da família permitiria o acesso à instrução (BARANDA LETURIO 2010: 30). E, como referimos, os doadores que fundaram o mosteiro de Santa Clara de Vila do Conde fizeram-no a pensar, precisamente, em senhoras que se enquadravam nessa condição socioeconómica. De resto, é bem sabido como, sobretudo ao longo do século XV e da primeira metade do século XVI, a mulher nobre, independentemente do seu estado, se tornou “uma destinatária privilegiada

⁴ Isabel de S. Francisco terá ingressado com 15 anos e Maria da Anunciação terá vivido 70 anos no mosteiro “sendo trazida [com] três” (ESPERANÇA 1666: 195-206).

de alguns tipos de textos. Entre eles ocuparam um lugar importante algumas obras de espiritualidade e textos educativos mais específicos, dos quais um dos mais sonantes é a *Institutio Foeminae Christianae* de Juan Luis Vives” (FERNANDES 1987: 109)⁵, que se tornará mais compreensível à luz de uma moldura que se escorava na cristalização de modelos de comportamento moral e, em alguns casos, religioso, e que almejava propor estas senhoras como “exemplos” ou “espelhos” para todas as mulheres (BARBAZZA 1988: 327-348; FERNANDES 1995: 101-142).

Por outro lado, não será despidendo lembrar que o Humanismo concedeu uma especial atenção à educação, defendendo que esta deveria ter início na puerícia, pois nesta etapa a criança poderia ser “moldada” mais facilmente, no que dizia respeito à transmissão e inculcação dos princípios da fé e das regras de civilidade. A metáfora da cera, “importada” de alguns textos que remontavam à Antiguidade clássica e aplicada às concepções pedagógicas dos finais do século XVI, permite explicar por que razão a educação da criança deveria ter início nos seus primeiros sete anos de vida (VARELA 1983: 25-31)⁶, contribuindo, em certa medida, para que esta preocupação fosse integrada no discurso católico da Época Moderna, como o testemunham várias obras editadas ao longo desse período.

Em todo o caso, como uma ampla bibliografia já realçou, os mosteiros e os conventos configuraram-se como instituições que asseguravam o acesso de muitas mulheres à instrução (NAVA RODRÍGUEZ 1995: 377-389; BARANDA LETURIO 2010: 29-63), declinando uma realidade que, como já realçaram autores como Gabriella Zarri (ZARRI 2000), Natalie Zemon Davis (DAVIS 1980) ou Danièle Fischer (FISCHER 1982: 17-39), se diluiu nos territórios reformados. Neste sentido, o domínio da leitura e da competência da escrita, com finalidades e contextos diversos (POMATA & ZARRI 2005; PACHECO 2013; BARANDA LETURIO & MARÍN PINA 2014; SANTOS 2015: 23-29) – tal como adiante tentaremos mostrar –, permitia a essas mulheres exercer um poder revestido, pelo menos, de um significado simbólico: mesmo no claustro, estas senhoras encontravam um espaço de “liberdade” que lhes permitia alcançar um destaque que, talvez, lhes estivesse vedado se vivessem no século⁷. Deste modo, como já acentuou Silvia Mostaccio, ao estudar a realidade dos Países Baixos meridionais nos tempos pós-Trento (MOS-TACCIO 2010b: 65-87), a educação feminina – que terá que ser compreendida à luz das instituições religiosas que a ministravam, dos “programas” educativos ou

⁵ Veja-se também: TERREIRO 1976: 326-338, 463-541.

⁶ A metáfora da cera, sublinhando o carácter moldável deste material, era utilizada em vários textos de natureza pedagógica ao longo do século XVI, declinada em expressões como “cera blanda, arcilla todavia húmeda, odre nuevo, lana salida de las manos del batanero, arbolito tierno, campo baldio, agua que va donde la llevan” (VARELA 1983: 25-31). Deste modo, defendia-se que a criança, devido à sua tenra idade, estaria mais apta para a aprendizagem.

⁷ Veja-se, a propósito, os estudos de RAMON 2014: 263-276 e SÁ 2020.

dos modelos de comportamento propostos – constituiu um dos aspetos revestidos de maior importância no sentido da cristalização de um processo de construção identitária, mas também de afirmação de poder, conduzindo à coagulação de dois paradigmas de longa duração: o da mulher como “esposa de Cristo” e como mãe de família (MOSTACCIO 2010a: 8).

Vejamos, pois, alguns casos de religiosas de Vila do Conde que exerceram a prática da escrita de textos.

De acordo com Diogo Barbosa Machado, no terceiro tomo da sua *Bibliotheca Lusitana*, soror Serafina da Cruz escreveu, em 1633, uma *Relação das cousas notáveis e dignas de memoria do Real Mosteiro de S. Clara de Villa do Conde* (MACHADO 1752: 705). Este texto foi utilizado por frei Manuel da Esperança como fonte para a redação da *História Seráfica*. A sua produção reflete, assim, a importância que a escrita alcançou nos espaços conventuais, cristalizando-os como centros de produção e de conservação de cultura, mas também como locais de exercício de “poder”⁸, por parte do género feminino, revestindo-se de uma clara centralidade no domínio da história das mulheres e dos estudos literários.

Um outro exemplo é “corporizado” por Guiomar de Târsis (+ 1557). Conta-nos frei Manuel da Esperança que esta religiosa sofreu, durante muitos anos, várias tentações do demónio e que “escrevêo hum livro muito devoto dos favores, que Deos lhe comunicava pera o desbaratar; e fora hoje de grande consolação a qualquer atribulado, se o receio de se lhe pegar a lepra não o enterrara na sua própria cova com todas as mais alfaias” (ESPERANÇA 1666: 209).

O cronista, na obra que temos vindo a seguir, relata também que soror Isabel de Santo André (+ 1570) “em avendo tempestades, lançava mão d’hum livrinho, no qual trazia escrita certa ladainha santa, que ella fez a seu modo, & tanto que a rezava passeando pelo claustro, os trovões, & as tormentas fugião” (ESPERANÇA 1666: 210-211). Por sua vez, soror Filipa de São João “teve seus pecados escritos em hum papel” e pediu “confessor particular, porquanto no do convento mostrava, que tinha pejo” (ESPERANÇA 1666: 225).

Não será despidiendo lembrar que, sobretudo a partir do século XVI, a hagiografia foi objeto de vários “sopros” de mudança e de modernização, para o que muito terão contribuído as contestações de alguns humanistas, como Erasmo de Roterdão, as posições dos protestantes e, posteriormente, já no século XVII, a atividade dos bolandistas (GAIFFIER 1967: 289-310) e dos beneditinos de Saint-Maur (NEVEU 1994), sem, contudo, esquecer os contributos de Georg Witzel, Luigi Lippomano, Lourenço Surio e Heribert Rosweyde, no sentido de uma revalorização da historicidade dos textos, em detrimento de uma forte

⁸ Sobre formas de exercício do poder em sede monástica, veja-se, para o caso cisterciense, CONDE 2017: 157-180.

presença do “maravilhoso”. Contudo, apesar destes esforços, muitos relatos hagiográficos continuaram a mostrar-se permeáveis à inclusão desta dimensão, muito especialmente dos milagres. A título de exemplo, valerá a pena lembrar que, na *Segunda Parte da Historia Serafica*, lemos que soror Ana de Belém († 1611) preanunciou um incêndio que, efetivamente, acabou por ocorrer a 29 de junho de 1614. Deste modo, frei Manuel da Esperança conta-nos que “ardendo também as celas, & todas quantas alfaias avia no dormitório, só hum papel se achou inteiro entre as cinzas, cujas letras, que nelle se escreverão, estando já chamuscadas, somente estas palavras da lamentação de Jeremias se lião distintamente, *Misericordiae Domini, quia non sumus consumpti*: Em sinal de que as freiras pela grande piedade do Senhor não ficarão consumidas em esta tribulação” (ESPERANÇA 1666: 216), atribuindo, assim, um “poder salvífico” à palavra escrita.

Ainda que estes exemplos atestem a muito significativa atenção que o registo escrito conheceu pela mão de várias religiosas do mosteiro de Santa Clara de Vila do Conde, poderemos, curiosamente, respigar outros casos que refletem uma certa incúria, no que diz respeito à fixação e conservação da memória de figuras de incontornável importância, tais como os fundadores daquela casa religiosa. É certo que as religiosas vilacondenses foram as grandes impulsionadoras da beatificação dos fundadores, o infante D. Afonso Sanches e sua mulher, D. Teresa Martins: deste modo, foi graças ao seu empenho que, em 1722, foi aberto um processo que tinha em vista o reconhecimento oficial do seu culto. Almejando a produção de uma peça que servisse de suporte ao processo que tinha em vista a beatificação dos fundadores do mosteiro de Santa Clara de Vila do Conde, a abadessa, madre soror Josefa Maria de Jesus, encomenda uma “Vida” daqueles ao franciscano frei Fernando da Soledade, a qual verá a luz do prelo em 1726, sob o título *Memoria dos infantes D. Affonso Sanches e D. Thereja Martins, fundadores do real mosteiro de Sancta Clara de Vila do Conde*. Contudo, logo no início da obra, o autor acentua que não escrevia a vida “destes Infantes, mas huma pequena parte da sua Memoria; porque faltão muitas noticias para se inteirar o discurso dos seus progressos” (SOLEDADE 1726: 1), reiterando, adiante que

posto que as Religiosas nunca se esquecerão destes seus protectores, e costumão recorrer a elles em suas necessidades oferecendo muitas vezes oraçoens do Pater Noster, e Ave Maria por suas almas, houve com tudo grande descuido em fazer memoria dos sucessos, que resultavam das suas supplicas, e também dos que interpunham as pessoas que vivem no seculo (SOLEDADE 1726: 116)⁹.

⁹ Os dados que apresentamos reportam-se à produção literária das clarissas de Vila do Conde. Os testemunhos são esparsos, impossibilitando um balanço mais assertivo e rigoroso, que nos permitiria comparar este caso com outros de natureza semelhante.

As fontes consultadas permitem-nos também respigar alguns dados sobre as leituras feitas pelas clarissas de Vila do Conde. A vida em clausura – pese embora o facto de ser enformada por múltiplas obrigações – propiciaria uma ambiência em que a leitura ocuparia um lugar importante, ainda que, como realçou José Adriano de Freitas Carvalho, esta dependia sempre “de factores que vão desde as existências bibliográficas na casa até à possibilidade – que pode ser oportunidade – de aquisição de textos, passando pelo conselho do director ou pela obediência à mestra de noviças” (CARVALHO 1997: 17)¹⁰.

A título de exemplo, lembremos o caso de madre Guiomar de Santo António (+ 1554), que foi vigária do coro durante 20 anos: quando as suas companheiras estavam doentes, ela era o seu

refrigério, com as suas orações, palavras santas & lembrança da Paixão de Jesu Christo, que lhes lia por hum livro. [...] Quando o convento concorria a trabalhar em a casa do lavor, duas horas inteiras estava lendo em voz alta, que todas lhe entendião, pelo livro *Vita Christi*, a sua mesma Paixão (ESPERANÇA 1666: 205)¹¹.

Na *Segunda Parte da História Seráfica*, frei Manuel da Esperança evoca o caso de soror Serafina da Cruz:

Não erão muyto lembrados os esclarecidos Martyres, que morrerão em Marrocos, mas elles mesmos per si se fizeram bem servidos. Ficou lhes afeiçãoada quando leo o seu martyrio sor Serafina da Cruz, que ainda nesse tempo não passava de dez anos, & depois de buscar alguma cera, com que ornasse o coro pera a sua calenda; foi pedir à sancristam outras cousas emprestadas. Era cedo, & ainda dormia: porem estava sonhando que via os sinquo Martyres, & elles que lhe diziam. *Levantate; & vai logo concertar a estante, & o coro*. Nisto chegou a minina, que a espertou do sono, & entendendo que do Ceo lhe mandavão o recado, ambas juntas dispozerão com singular perfeição quanto era necessário (ESPERANÇA 1666: 222)¹².

Deste modo, estes dois exemplos atestam a presença do género hagiográfico e a importância da sua leitura neste espaço monástico, na linha das

¹⁰ Veja-se também: MORUJÃO 2002: 111-170; CARVALHO 2007; MENDES 2017: 123-149.

¹¹ Deve tratar-se da *Vita Christi* de Ludolfo de Saxónia, que conheceu várias reedições.

¹² Deve tratar-se do *Tratado da vida e martirio dos cinco martires de Marrocos enviados por S. Francisco*, Coimbra, por João Álvares, 1568. Sobre devoções e manifestações iconográficas na comunidade do mosteiro de Santa Clara de Vila do Conde, veja-se GONÇALVES 1964.

recomendações e de programas de leitura propostos por teólogos, pedagogos e moralistas¹³.

Os livros que existiam na livraria deste mosteiro poderão também constituir um aspeto importante na moldura da reflexão em torno da visibilidade da cultura escrita neste cenóbio de clarissas. Com efeito, um olhar sobre o *Rol dos livros da comunidade de Santa Clara de Vila do Conde* (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Real Mesa Censória, cx. 130, cat. n.º 2419) permitiu-nos constatar a existência de obras que conheceram uma ampla circulação, durante os séculos XVII e XVIII (MORUJÃO 2002: 111-170), relacionadas, sobretudo, com o exercício da oração e as modalidades de que esta se poderia revestir, com outras práticas espirituais e devotas, assim como com a cristalização de pautas comportamentais exemplares que, neste caso concreto, se prendem com a coagulação do modelo da “perfeita religiosa” (CABIBBO 1996: 175-188). Assim o testemunha a presença, na livraria, da obra de Antonio Arbiol, intitulada *La religiosa instruída con doctrina de la sagrada escritura y santos padres de la iglesia catolica para todas las operaciones de su vida* (primeira edição: Madrid: 1734) e, muito significativamente, o *Epitome da admiravel vida de S. Gertrudes a Magna, virgem e abadessa da Ordem do Principe dos Patriarchas S. Bento*¹⁴. Esta hagiografia exerceu, ao longo da Época Moderna, uma influência fundamental no sentido da cristalização do modelo de monja ideal: um retrato construído tendo em conta não apenas a exaltação das suas virtudes, da sua devoção à Humanidade de Cristo, mas também a sua faceta de autora (CARVALHO 1981; CONDE 2015: 91-106).

3. A escrita

Os exemplos apresentados mostram que as clarissas vilacondenses tinham uma relação próxima com as práticas de leitura e de escrita. No caso concreto da prática da escrita fizemos uma análise em duas vertentes: a primeira, que já focamos, refere-se à escrita de textos de natureza diversa, a segunda, que explanaremos em seguida, à escrita através da aposição da assinatura autógrafa de religiosas em livros de notas de notários públicos de Vila do Conde. E se na primeira vertente são relativamente escassos os exemplos recolhidos, na segunda foi possível conhecer e examinar com detalhe as assinaturas de 65 sorores para o período compreendido entre a segunda metade do século XVI e os primeiros decénios da centúria seguinte.

¹³ Sobre este assunto veja-se CONDE 2022: 17-40.

¹⁴ 1ª ed.: Lisboa, por Miguel Deslandes, 1696; 2ª ed.: Lisboa Occidental, Oficina da Musica, 1728.

A opção cronológica prende-se, no caso do *terminus a quo*, com a década a que correspondem os mais antigos livros de notas de Vila do Conde. O *terminus ad quem* foi escolhido para possibilitar uma leitura dos resultados no período de 50 anos. No entanto, apesar do meio século de análise, apenas existem livros para 24 deles¹⁵, o que implica 26 anos de “silêncio” absoluto.

Para este período foram contabilizadas 88 notas subscritas por apenas uma religiosa (a abadessa ou outra), por duas ou por um conjunto de nove a 13 freiras, incluindo sempre a abadessa e a vigária, que representariam a *sanior et melior pars* do convento. A presença deste número de freiras no momento da outorga dos documentos prende-se com a necessidade da abadessa, no contexto do cumprimento da regra urbanista vigente neste mosteiro, ter de contar com um forte apoio das restantes sorores para decidir sobre quase todos os assuntos de administração do convento¹⁶.

Tipologicamente estas notas são: doações, quitações, procurações, prazos, arrendamentos, dotes e outros contratos de natureza diversa. Ou seja, trata-se de documentação que, a par daquela que se conservava no arquivo do próprio mosteiro, espelha as funções económicas e político-administrativas decorrentes do funcionamento da instituição, relacionadas com os vários direitos, nomeadamente fiscais e jurisdicionais (temporais, cíveis e crime), que o cenóbio possuía¹⁷. Esta tipologia documental, a par do elevado número de notas outorgadas e subscritas pelas clarissas vilacondenses¹⁸, revela que a vida monástica destas freiras, que deveria ser de rigorosa clausura, estava “fortemente condicionada por uma entidade tutelar, com frequência constrangedora de vivências que menos se conformavam com as exigências de quietude próprias de uma instituição religiosa” (POLÓNIA 2004: 21-22).

Vários dos documentos analisados, nomeadamente as procurações e as doações feitas por religiosas do mosteiro, são também reveladoras do enquadramento social, familiar e económico de muitas das professoras de Vila do

¹⁵ Nomeadamente para os anos de 1566, 1567, 1568, 1577, 1578, 1580, 1586, 1587, 1590, 1591, 1597, 1603, 1604, 1605, 1606, 1607, 1608, 1609, 1610, 1611, 1612, 1613, 1614, 1615 e 1616.

¹⁶ Como afirma Maria Filomena Andrade: “o carácter corporativo e a necessidade de consenso para a maioria das decisões que devia tomar concediam à abadessa um poder que tinha de ser, constantemente, negociado com os restantes membros da comunidade. Embora na regra urbanista (...) não existisse a obrigatoriedade de ter (e ouvir) um conselho de discretas...” (ANDRADE 2011: 441-442).

¹⁷ Faltando, no caso da documentação notarial, a função religiosa que se plasma noutra tipologia que não esta. Veja-se, a este propósito POLÓNIA 2004: 20.

¹⁸ Numa média de 3,6 notas/ano tendo em conta que apenas existem livros para 24 dos 50 anos em estudo.

Conde¹⁹. Lembramos que, por designio explícito dos fundadores do mosteiro, este cenóbio deveria acolher fidalgas, sendo muitas delas secundogénitas ou filhas naturais e ilegítimas²⁰. Este contexto sociofamiliar terá um peso relevante no momento de refletir sobre a questão da aprendizagem da escrita dentro do mosteiro de Vila do Conde.

As 65 religiosas que subscreveram notas no período em análise fizeram-no enquanto abadessas, vigárias ou freiras do convento, existindo vários casos de religiosas que assumiram diversas funções ao longo deste período²¹. Esta circunstância reflete-se nas próprias assinaturas, nomeadamente através do acrescento do respetivo cargo ao nome²². De referir, também, que quando subscrevem como abadessas, as religiosas optam, praticamente sempre, por usar/escrever o seu nome civil e não o nome que escolheram quando entraram para o convento²³. Como representantes máximas da instituição monástica, as abadessas eram as primeiras outorgantes de instrumentos notariais vinculados ao mundo laico, e não ao interior do claustro, devendo assumir todas

¹⁹ Como por exemplo uma procuração (de 1566) passada pela abadessa do mosteiro de Santa Clara, D. Ana de Azevedo, e D. Filipa de Lima, freira professa, para que os procuradores pudessem receber 28473 reais que eram devidos à segunda, pela marquesa de Vila Real, do tempo em que a servira como donzela (Arquivo Distrital do Porto [doravante ADP], Notariais de Vila do Conde, 1º cartório, 1ª série, liv. 3, fl. 126v-128); uma outra procuração (de 1590) passada por Catarina de Assunção, freira professa no mosteiro de Santa Clara de Vila do Conde, a Tomás de Abreu da Cunha, cavaleiro fidalgo da Casa Real, morador na cidade de Lisboa, seu cunhado, para que pudesse receber do provedor ou dos irmãos da Santa Casa da Misericórdia de Lisboa 600000 reais que lhe foram deixados em testamento por seu irmão, Filipe Monteiro (ADP, Notariais de Vila do Conde, 1º cartório, 1ª série, liv. 17, fl. 15v-17); uma doação (de 1604) feita pela abadessa de Santa Clara, D. Isabel da Silva, a Martim Pereira Soares, da herança de Maria da Trindade, freira professa e sua irmã (ADP, Notariais de Vila do Conde, 1º cartório, 1ª série, liv. 23, fl. 75-76v).

²⁰ Desde o século XV é possível registar a presença de abadessas e monjas pertencentes a famílias nobres ou com elevado estatuto social e económico, tais como as dos Condes de Meneses e dos Senhores de Cantanhede, do Morgado de D. Gastão Coutinho, dos Condes de Linhares, da Honra de Barbosa (Penafiel), da Casa dos Bertandos (Ponte de Lima), dos Marqueses de Arronches, dos Correia (Porto), etc. (FERREIRA 1925: 39-42). De salientar, ainda, a proveniência de religiosas de famílias com poder ao nível local, nomeadamente dos Gaio e dos Folgueira. Saul A. Gomes, referindo-se ao mosteiro Santa Maria de Almoester, diz que os apelidos das 13 monjas cistercienses que subscrevem um documento de 1459 “indicam as origens sociais aristocráticas ou mesmo nobiliárquicas destas religiosas, às quais não faltariam horizontes formativos e educativos próprios de famílias senhoriais do Portugal do final da Idade Média” (GOMES 2022: 576).

²¹ Referimo-nos, por exemplo, a Antónia de Vilhena (ou Antónia dos Anjos) e a Brites de Sousa (ou Brites Baptista) que ocuparam tanto os cargos de abadessa como de vigária, surgindo a segunda delas também como freira em vários documentos. Por outro lado, são muitos os casos de religiosas que subscrevem, num determinado momento, como abadessas ou vigárias, e que também o fazem apenas como freiras.

²² Situação que contrasta, em parte, com a que se constatou no mosteiro cisterciense de Arouca, entre meados do século XV e meados da centúria seguinte, no qual as prioresas e as subprioresas nunca subscrevem o respetivo nome de batismo, identificando-se somente através do cargo que exercem (GOMES 2022: 581).

²³ Como nos casos das abadessas Antónia de Vilhena (também Antónia dos Anjos), Brites de Sousa (também Brites Baptista), Hilária de Meneses (também Hilária de São Francisco), Ana de Azevedo (também Ana de Nazaré), Brites de Castro (também Brites do Presépio), Isabel da Silva (também Isabel do Presépio) e Cecília da Silva (também Cecília de Jesus).

as consequências jurídicas e judiciais que tal situação implicava. Esta dupla assinatura apresenta-se, por um lado, como um elemento enriquecedor para a análise dos níveis de competência gráfica das *abbatissae* de Vila do Conde uma vez que nos dá acesso a uma maior variedade de letras grafadas. Por outro, parece indicar que os nomes de família destas mulheres seriam mais facilmente identificados e reconhecidos pela comunidade laical, em geral, e por aqueles que mais diretamente estavam implicados nos instrumentos jurídicos por elas firmados.

Por inerência das respetivas funções, as abadessas e as vigárias são aquelas que mais vezes surgem na documentação. Em certos casos, foi possível registar a sua presença, como subscritoras, mais de 20, 30, 40 ou até 50 vezes²⁴ ao longo de hiatos temporais de mais de 10 ou 20 anos²⁵. Mas se é salientável esta assiduidade na longa diacronia, também se deve destacar a imensa quantidade de subscrições de algumas religiosas em curtos espaços de tempo. Neste último caso, encontramos exemplos de freiras enclaustradas que em apenas dois anos subscreveram mais de 20 notas, totalizando médias superiores a 10 subscrições/ano²⁶. No entanto, e independentemente da maior ou menor assiduidade apresentada, importa reforçar o facto de, tanto umas como outras, terem a possibilidade de contactar diretamente com o mundo exterior através da sua capacidade de grafar o nome. A escrita transforma-se, assim, num momento privilegiado de exercício do poder não dentro do claustro, mas no século onde assumiam a condição de proprietárias, zeladoras e administradoras de bens e direitos do mosteiro. Uma análise comparativa entre a presença destas religiosas e a de mulheres leigas (residentes no mesmo espaço geográfico e no mesmo período cronológico) prova que as primeiras tinham muito mais contacto com a prática da escrita, mesmo que resumida à aposição da sua subscrição autógrafa num livro de notas, do que a esmagadora maioria das segundas (incluindo aqui, por exemplo, as mulheres de mercadores residentes em Vila do Conde²⁷).

Foi a perceção visual do vasto conjunto das assinaturas recolhidas que nos chamou a atenção para as semelhanças entre elas. Apesar de não pretendermos, neste momento, fazer uma análise aprofundada desta questão, apresentaremos vários casos de letras ou conjuntos de letras que, pertencendo a mãos diferentes,

²⁴ Como no caso verdadeiramente excecional de Brites Baptista (Brites de Sousa) que subscreveu, como abadessa, vigária ou freira, um total de 54 notas num período de 13 anos (1603-1616), perfazendo a média de 4,1 subscrições/ano.

²⁵ De salientar os 26 anos (de 1587 a 1613) em que foi possível registar a presença de Francisca de Pádua como subscritora de notas do convento, tanto na qualidade de abadessa como de freira.

²⁶ Tal é o caso de Ana da Encarnação, Catarina dos Anjos, Isabel do Presépio e Maria da Encarnação que subscreveram 23 notas entre 1614 e 1616, numa média de 11,5 notas/ano.

²⁷ Sobre esta questão veja-se SILVA 2020: 403-429.

são muitíssimo semelhantes entre elas. O primeiro exemplo é o conjunto “de”: com um “d” de barriga muito larga, que não fecha, haste que se prolonga para fazer uma parte do “e” que se completa com um pequeno traço superior.

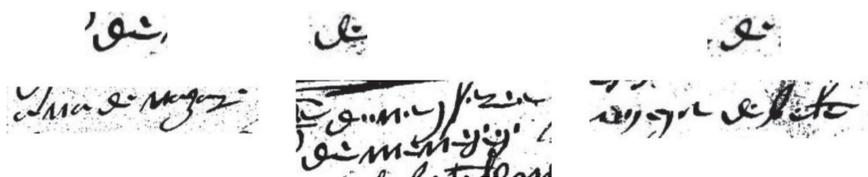


Fig. 1. Letras “de” destacadas das subscrições de Ana de Nazaré, Dona Hilária de Meneses e Mécia de Belém (ADP, Notariais de Vila do Conde, 1º cartório, 1ª série, liv. 4, fl. 152).

Outro exemplo é o da letra “i” cujo *ductus* inclui o traço longo descendente da linha (imaginária) de escrita com curvatura à esquerda.



Fig. 2. Letra “i” destacada das subscrições de Brites de São Gabriel, Filipa de Jesus e Guiomar da Cruz (ADP, Notariais de Vila do Conde, 1º cartório, 1ª série, liv. 4, fl. 152).

Também a letra “b” de várias religiosas tem como característica particular um laço (na haste) que termina inclinado à esquerda e abaixo da linha de escrita.

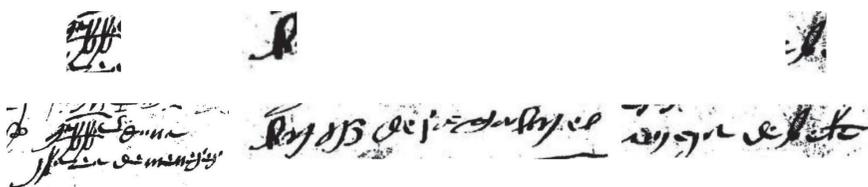


Fig. 3. Letra “b” destacada das subscrições autógrafas de Dona Hilária de Meneses, Brites de São Gabriel e Mécia de Belém (ADP, Notariais de Vila do Conde, 1º cartório, 1ª série, liv. 4, fl. 152).

Um vasto conjunto de subscrições tem em comum o facto de desenharem o “p” com “barriga” redonda e a haste inferior com curvatura acentuada à esquerda.

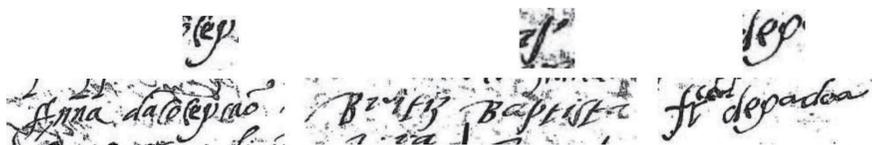


Fig. 4. Letra “p” destacada das subscrições autógrafas de Ana de Conceição, Brites Baptista e Francisca de Pádua (ADP, Notariais de Vila do Conde, 1º cartório, 1ª série, liv. 24, fl. 85, liv. 23, fls. 44 e 76v).

Foram também registados em várias assinaturas dois tipos de “t”: um deles traçado num só movimento, que implica a formação de um “laço” inclinado à esquerda; o outro “t” possui um traço de arranque oblíquo e um traço de fuga também oblíquo.

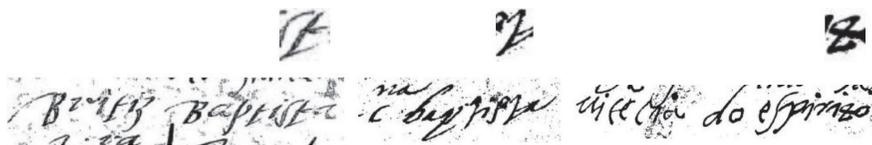


Fig. 5. Letra “t” destacada das subscrições autógrafas de Brites Baptista, Catarina Baptista e Vicência do Espírito Santo (ADP, Notariais de Vila do Conde, 1º cartório, 1ª série, liv. 23, fl. 76v, liv. 26, fls. 95 e 122v).

Estamos conscientes de que as formas gráficas aqui apresentadas são as usuais no período cronológico em análise e não constituem, de modo algum, novidades gráficas. No entanto, procurou-se através deste exercício comparativo, confirmar o uso alargado de determinadas formas, muito semelhantes, por várias mãos, num espaço de tempo relativamente curto (balizado entre a segunda metade do século XVI e os primeiros decénios do século XVII). Esta situação é um forte indicador do ensino/aprendizagem da escrita dentro do mosteiro, uma vez que as meninas entravam ainda muito jovens para o noviçado²⁸. Se estivermos, de facto, perante a reprodução de determinadas formas gráficas, seria importante perceber quem as ensina: a mestra das noviças? Sabemos que a função desta freira passava pela indicação das leituras mais adequadas às futuras professoras²⁹, mas passaria também pelo ensino da escrita nos casos das noviças que não o sabiam fazer? É possível que não, sendo mais

²⁸ Assim o indica ESPERANÇA 1666: 195-206 e nos comprovam alguns documentos como o contrato de dote (de 1611) feito entre as clarissas de Vila do Conde e Manuel Coelho e sua mulher Margarida de Andrade, para a entrada no referido mosteiro da filha Luísa de Andrade, que então tinha 12 anos de idade (ADP, Notariais de Vila do Conde, 1º cartório, 1ª série, liv. 26, fl. 140v-142).

²⁹ Como indica CARVALHO 1997: 17.

certo que esse papel fosse desempenhado pela mestra professora, ou mestra de estudos, a quem caberia ensinar as noviças que desejassem aprofundar os seus estudos (ANDRADE 2011: 160). Infelizmente não nos foi possível, através das fontes estudadas e da bibliografia recolhida, identificar nenhuma mestra de noviças nem nenhuma mestra de estudos de Santa Clara de Vila de Conde no período em análise. No entanto, sabemos que tais funções podiam ser exercidas em concomitância com outras, como, por exemplo, a de vigária do coro ou de escritvã³⁰. Se acrescentarmos a este dado o facto de os cargos não serem vitalícios, poderemos levantar a possibilidade de tanto as abadessas como as vigárias, para além de qualquer outra religiosa com ofício específico no convento, poderem ser, num determinado momento, também elas “mestras professoras”. As semelhanças encontradas em várias formas gráficas, usadas nas subscrições das clarissas vilacondenses, poderão ter a sua justificação precisamente aqui, isto é, na existência de uma mestra de estudos (abadessa, vigária, ou outra soror) que “perpetua”, através das suas aprendizas, os seus próprios modelos de escrita³¹.

Conclusão

Estudar a escrita das clarissas vilacondenses, quer através dos textos que produziram, quer das subscrições que redigiram em livros de notas, é tanto mais relevante quanto sabemos que para estas religiosas a escrita não é

entendida como lazer mas sim como trabalho: corresponde maioritariamente ao cumprimento de uma obrigação ou de uma missão específica, não tanto a uma expressão de liberdade ou de voluntarismo de quem escreve. Trata-se de uma consequência do cargo que uma religiosa ocupa temporariamente (escrivã, abadessa, vigária, provisora, refeitoreira, depositária, vigária do coro, sacristã) ou duma tarefa ordenada por um seu superior (CONDE; LALANDA 2020: 12).

³⁰ A soror Jerónima do Presépio Arnau exerceu o cargo de mestra de noviças e vigária do coro no mosteiro de Santa Clara do Desterro, em Salvador (Brasil), em 1677, e, no mesmo mosteiro, a soror escritvã Maria de São Raimundo assumiu também o cargo de mestra de noviças em 1678 (LAGE 2014: 117; 2018: 92).

³¹ Neste momento está a ser desenvolvido um estudo mais alargado sobre os modelos gráficos plasmados nas subscrições das religiosas vilacondenses e também dos respetivos níveis de competências gráficas nas últimas décadas do século XVI. No contexto dos estudos sobre literacia e níveis de cultura gráfica não poderíamos deixar de referir a enorme importância da obra de SANTOS 2004, relativa às subscrições autógrafas dos moradores (homens e mulheres) da Casa da rainha D. Catarina de Áustria, feita com base num livro de moradias do 2º quartel de 1526.

Por tudo isto, não será exagerado afirmar que os mosteiros e os conventos se configuraram como espaços privilegiados para que muitas mulheres que ingressaram na vida religiosa tivessem acesso ao ensino, dando-lhes, deste modo, a possibilidade de adquirir uma instrução que lhes permitia exercer um “poder”, declinado no feminino, assim como gerir uma determinada “liberdade” mesmo dentro do claustro. Neste sentido, os dados que apresentámos permitem-nos sustentar que muitas religiosas dominavam as competências da escrita e da leitura, o que nos conduz a questionar se, no mosteiro de Santa Clara de Vila do Conde – mas também em muitas outras casas religiosas femininas – se teriam cristalizado programas de instrução e alfabetização dirigidos especificamente a estas mulheres. Por outro lado, leva-nos a reforçar a importância da aquisição de conhecimento e de como isso se reflete no exercício do poder nos seus múltiplos matizes, tais como a administração de casas religiosas, a formação de noviças, a escrita ou até mesmo a simples prática de leitura para as outras companheiras.

Embora o objetivo deste trabalho fosse analisar a escrita destas mulheres que vivem na clausura e lançar uma nova luz sobre esta problemática, valeria a pena aprofundar o estudo da composição da livraria deste mosteiro entre a época moderna e a exclausuração. Este exercício, que se prevê realizar num futuro próximo, enriquecerá a investigação agora efetuada e permitirá estabelecer comparações com outras realidades conventuais femininas já estudadas, contribuindo para um maior conhecimento das tendências literárias e culturais destas instituições no período em análise.

Fontes manuscritas

Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Real Mesa Censória, cx. 130, cat. nº 2419.
Arquivo Distrital do Porto, Notariais de Vila do Conde, 1º cartório, 1ª série,
liv. 3, fl. 126v-128; liv. 4, fl. 152; liv. 17, fl. 15v-17; liv. 23, fl. 44 e 75-76v;
liv. 24, fl. 85; liv. 26, fl. 95, 122v e 140v-142.

Fontes impressas

ESPERANÇA, Frei Manuel da (1666). *História Seráfica da Ordem dos Frades Menores de S. Francisco na Província de Portugal. Segunda Parte*. Lisboa: Oficina de Antonio Craesbeeck de Mello.
SOLEDADE, Frei Fernando da (1726). *Memoria dos infantes D. Affonso Sanches*

e D. Thereja Martins, fundadores do real mosteiro de Sancta Clara de Vila do Conde. Lisboa: na Officina de Antonio Manescal.

Bibliografia

- ANDRADE, Maria Filomena (2011). *In oboedientia, sine proprio, et in castitate, sub clausura: a ordem de Santa Clara em Portugal (séc. XIII-XIV)*. Lisboa: Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa.
- ANDRADE, Maria Filomena (2015). “Mulheres sob custódia: as comunidades de clarissas como espaços de obediência e autonomia (séculos XIII e XIV)”. *Lusitania Sacra*, 31, 33-50.
- ANDRADE, Maria Filomena (2018). “*Conhece a tua vocação: liberdade e graças nas Clarissas (Idade Média)*”. *Lusitania Sacra*, 37, 77-91.
- BARANDA LETURIO, Nieves (2010). “L’éducation des femmes dans l’Espagne post-tridentine”, in Silvia Mostaccio (ed.), *Genre et identités aux Pays-Bas méridionaux. L’éducation religieuse des femmes après le concile de Trente*. Actes du Colloque International – Université Catholique de Louvain, 7 mars 2008. Louvain-la-Neuve: Academia Bruylant, 29-63.
- BARANDA LETURIO, Nieves; MARÍN PINA, María Carmen (ed.) (2014). *Letras en la celda. Cultura escrita de los conventos femeninos en la España moderna*. Madrid: Iberoamericana/Vervuert.
- BARBAZZA, Marie-Catherine (1988). “L’éducation féminine en Espagne au XVI^{ème} siècle: une analyse de quelques traités moraux”, in *École et église en Espagne et en Amérique latine. Aspects idéologiques et institutionnels (Actes du colloque de Tours. 4-6 décembre 1987)*. Tours: Publications de l’Université de Tours, 327-348.
- CABIBBO, Sara (1996). “Le religiose: pratiche, modelli, contraddizioni nelle aree della riforma cattolica”, in *Donne Sante, Sante Donne. Esperienza religiosa e storia di genere*. Torino: Rosenberg & Sellier, 175-188.
- CARVALHO, José Adriano de Freitas (1981). *Gertrudes de Helfta e Espanha. Contribuição para o Estudo da História da Espiritualidade peninsular nos séculos XVI e XVII*. Porto: INIC.
- CARVALHO, José Adriano de Freitas (1997). “Do recomendado ao lido: direcção espiritual e prática de leitura entre franciscanas e clarissas em Portugal no século XVII”. *Via Spiritus. Revista de História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso*, 4, 7-56.
- CARVALHO, José Adriano de Freitas (2007). *Lectura espiritual en la Península Ibérica (siglos XVI-XVII)*. Salamanca: SEMYR.

- CONDE, Antónia Fialho (2015). “Expressões de religiosidade e misticismo no *Jardim Fresco e Ameno* de S. Bento de Cástris”, in João Luís Fontes; Maria Filomena Andrade; Tiago Marques Pires (coord.), *Vozes da vida religiosa feminina. Experiências, textualidades e silêncios (séculos XV-XXI)*. Lisboa: CEHR/UCP, 91-106.
- CONDE, Antónia Fialho (2017). “O exercício do poder a partir da clausura: o mosteiro feminino de S. Bento de Cástris (Portugal) no contexto pós-tridentino”, in Margarita Torremocha Hernández; Alberto Corada Alonso (ed.), *La mujer en la balanza de la justicia (Castilla y Portugal, siglos XVII y XVIII)*. Valladolid: Castilla Ediciones, 157-180.
- CONDE, Antónia Fialho; LALANDA, Margarida Sá Nogueira (2020). “Vida monástica feminina e expressões de criatividade e cultura em Évora no período pós-tridentino”, in Antónia Fialho Conde; Olga Magalhães; António Camões Gouveia (dir.), *O Claustro e o Século. Espaços, Fronteiras e Identidades*. Évora: CIDEHUS (<https://books.openedition.org/cidehus/10347>).
- CONDE, Antónia Fialho (2022). “Elementos para o estudo da cerimónia da profissão nos conventos femininos de Évora: dos ditames dos textos escritos ao costume das Casas”, in Vanda de Sá; Rodrigo Teodoro Paula; Antónia Fialho Conde; António Camões Gouveia (ed.), *Sonoridades Eborenses*. Lisboa: Ed. Húmus, 17-40.
- COSTA, Marisa (2004). “Poder e autoridade de fundar um mosteiro. A dotação de Santa Clara de Vila do Conde”. *De Arte. Revista de Historia del Arte*. Universidade de León, nº. 3, 23-37.
- DAVIS, Natalie Zemon (1980). *Le culture del popolo. Sapere, rituali e resistenze nella Francia del Cinquecento*. Torino: Einaudi.
- FERNANDES, Maria de Lurdes Correia (1987). “Francisco de Monzón e a «princesa cristã»”, in *Espiritualidade e Corte em Portugal (séculos XVI-XVIII)*, Anexo da Revista da Faculdade de Letras – Línguas e Literaturas. Porto: FLUP, 109-121.
- FERNANDES, Maria de Lurdes Correia (1995). *Espelhos, Cartas e Guias. Casamento e Espiritualidade na Península Ibérica. 1450-1700*. Porto: Instituto de Cultura Portuguesa/ Faculdade de Letras do Porto.
- FERREIRA, Mons. José Augusto (1925). *Os túmulos do mosteiro de Santa Clara de Villa do Conde*. Porto.
- FISCHER, Danièle (1982). “L’apport de la Réforme à l’évolution de la condition féminine”. *Études théologiques et religieuses*, 57, 17-39.
- GAIFFIER, Baudoin de (1967). “Hagiographie et critique. Quelques aspects de l’oeuvre des bollandistes au XVII^e siècle”, in *Études critiques d’hagiographie et d’iconologie*. Bruxelles: Société des Bollandistes, 289-310 (Subsidia Hagiographica, n.º 43).

- GOMES, Saul António (2004). “A relevância do monaquismo vilacondense na história das ordens religiosas em Portugal”, in *Actas do 2º Encontro de História de Vila do Conde. Vila do Conde. 1050 Anos de História – A Memória dos Séculos Monásticos*. Vila do Conde: Câmara Municipal de Vila do Conde, 113-145.
- GOMES, Saul António (2022). “Testemunhos de exercícios abaciais e de autografia em mosteiros cistercienses femininos portugueses na Baixa Idade Média”, in Arnaldo Espírito Santo, Maria Cristina Pimentel, Paulo Farmhouse Alberto, Rodrigo Furtado (autores), *Optimo magistro sodalium et amicorum munus. Homenagem a Aires A. Nascimento pelo seu 80º aniversário*. Lisboa: Centro de Estudos Clássicos, 575-596.
- GONÇALVES, Flávio (1964). *Uma série de painéis do mosteiro de Santa Clara de Vila do Conde*. Separata de *Vila do Conde*, 5.
- LAGE, Ana Cristina Pereira (2014). “Mulheres de véu preto: letramento religioso das irmãs clarissas na América Portuguesa”. *História: Questões & Debates*, 60, 107-1321.
- LAGE, Ana Cristina Pereira (2018). “Práticas de escrita e de leitura no convento de Santa Clara do Desterro da Bahia (séculos XVII e XVIII)”. *Notandum*, 47, 78-98 – DOI: <https://doi.org/10.4025/notandum.47.6>.
- MACHADO, Diogo Barbosa (1752). *Bibliotheca Lusitana*. Tomo III. Lisboa: na Oficina de Ignacio Rodrigues.
- MARQUES, José (1988). *A Arquidiocese de Braga no séc. XV*. Lisboa: INCM.
- MENDES, Paula Almeida (2017). *Paradigmas de Papel: a edição de «Vidas» de santos e de «Vidas» devotas em Portugal (séculos XVI-XVIII)*. Porto: CITCEM.
- MORUJÃO, Isabel (2002). “Livros e leituras na clausura feminina de setecentos”. *Revista da Faculdade de Letras – Línguas e Literaturas*, II série, vol. XIX. Porto: FLUP, 111-170.
- MOSTACCIO, Silvia (2010a). “Introduction”, in Silvia Mostaccio (ed.), *Genre et identités aux Pays-Bas méridionaux. L'éducation religieuse des femmes après le concile de Trente*. Actes du Colloque International – Université Catholique de Louvain, 7 mars 2008. Louvain-la-Neuve: Academia Bruylant, 7-11.
- MOSTACCIO, Silvia (2010b). “Entre Réforme et Espagne: quelle éducation religieuse pour les femmes dans les Pays-Bas méridionaux?”, in Silvia Mostaccio (ed.), *Genre et identités aux Pays-Bas méridionaux. L'éducation religieuse des femmes après le concile de Trente*. Actes du Colloque International – Université Catholique de Louvain, 7 mars 2008. Louvain-la-Neuve: Academia Bruylant, 65-87.
- NAVA RODRÍGUEZ, María Teresa (1995). “La mujer en las aulas (siglos XVI-XVIII): una historia en construcción”. *Cuadernos de Historia Moderna*, 16, 377-389.

- NEVEU, Bruno (1994). *Erudition et religion aux XVIIe et XVIIIe siècles*. Paris: Albin-Michel.
- PACHECO, Moreno Laborda (2013). “A magoa de ver hir esquecendo...”. *Escrita conventual feminina no Portugal do século XVII*. Salvador: Universidade Federal da Bahia. Tese de Doutorado.
- POLÓNIA, Amélia (2004). “Fontes para o estudo da história de Vila do Conde: o arquivo do mosteiro de Santa Clara”, in *Actas do 2º Encontro de História de Vila do Conde. Vila do Conde. 1050 Anos de História – A Memória dos Séculos Monásticos*. Vila do Conde: Câmara Municipal de Vila do Conde, 19-41.
- POMATA, Gianna; ZARRI, Gabriella (ed.) (2005). *Monasteri femminili come centri di cultura fra Rinascimento e Barocco*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- RAMON, Micaela (2014). “Educação e recreação nos mosteiros femininos no contexto da Contra-Reforma católica”, in José Eduardo Franco; Luís Machado de Abreu (coord.), *Para a História das Ordens e Congregações Religiosas em Portugal, na Europa e no Mundo*. Vol. I. Prior Velho: Paulinas, 263-276.
- SÁ, Isabel dos Guimarães (2020). “O império das fechaduras: privado e público nas casas do período moderno”, in Maria Antónia Fialho Conde; Olga Magalhães; António Camões Gouveia (dir.), *O Claustro e o Século. Espaços, Fronteiras e Identidades*. Évora: CIDEHUS (O Claustro e o Século - O império das fechaduras: privado e público nas casas do período moderno - Publicações do Cidehus (openedition.org)).
- SANTOS, Maria José Azevedo (2004). *Assina quem sabe e lê quem pode*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- SANTOS, Zulmira C. (2015). “Escrita conventual feminina: um «arquipélago submerso»”, in João Luís Fontes, Maria Filomena Andrade, Tiago Pires Marques (ed.), *Vozes da Vida Religiosa Feminina. Experiências, textualidades e silêncios (séculos XV-XXI)*. Lisboa: CEHR/UCP, 23-29.
- SILVA, Maria João Oliveira (2020). “Dimmi come scrivi e ti dirò chi sei: la cultura grafica dei mercanti della costa settentrionale del Portogallo (1560-1600)”. *Scrineum Rivista*, 17/2, 403-429 (<http://dx.doi.org/10.13128/scrineum-12192>).
- TERREIRO, Álvaro (1976). “A educação da mulher em Luis Vives e Francisco Monçon”. *Brotéria*, 102 - 3 e 4, 326-338, 463-541.
- VARELA, Julia (1983). *Modos de Educacion en la España de la Contrarreforma*. Madrid: Las Ediciones de la Piqueta.
- ZARRI, Gabriella (2000). *Recinti. Donne, clausura e matrimonio nella prima età moderna*. Bologna: Il Mulino.

Análise da influência das obras em chinês de Matteo Ricci nos letrados chineses

Analysis of the influence of Matteo Ricci's Chinese works on Chinese scholars

MINFEN ZHANG

Shanghai International Studies University

sofia@geosofia.com

<https://orcid.org/0000-0002-0210-0465>

Texto recebido em / Text submitted on: 05/01/2022

Texto aprovado em / Text approved on: 25/07/2022



Resumo. Durante quase três décadas em China, Matteo Ricci escreveu muitos livros em chinês e trabalhou com letrados chineses na tradução de livros ocidentais para o chinês. Essas obras eram parte da sua estratégia missionária de acomodação cultural, e criaram condições para a sua missão evangélica na China. Ao mesmo tempo, tanto o conteúdo como o estilo e linguagem dos livros seguiam de perto a psicologia dos letrados chineses da época, sendo redigidos de acordo com os gostos e estilos chineses, motivo pelo qual foram apreciados pelo meio acadêmico chinês, conquistando a sua amizade e respeito. Sendo produto do encontro e interação entre as culturas chinesa e ocidental, as obras de Ricci não são apenas uma “ponte” para os ocidentais compreenderem a China, mas também para os chineses compreenderem a Europa. Centrado nas obras que publicou em chinês, escritos e traduções, este estudo pretende revisitar os seus contributos para a divulgação do Cristianismo e dos saberes europeus na China, assim como as influências profundas que exerceu no meio acadêmico chinês.

Palavras-chave. Matteo Ricci, obras em chinês, influência, letrados chineses.

Abstract. For nearly three decades in China, Matteo Ricci wrote many books in Chinese and worked with Chinese scholars for translating Western books into Chinese. These works were part of his missionary strategy of cultural accommodation, and created the conditions for his evangelical mission in China. In the meantime, the content, the style and the language of the books closely followed the psychology of the Chinese scholars of that time. He wrote the books in accordance with the Chinese tastes and styles. This was appreciated by the Chinese academic circles. His books earned their friendship and respect. Ricci's works are a starting point for Westerners to understand China, and for the Chinese to understand Europe, being a product of the encounter and interaction of Chinese and Western cultures. Focusing on the works he published in Chinese, including writings and translations, this study aims to revisit his contributions to the dissemination of Christianity and European knowledge in China, as well as the influences he exerted on Chinese academia.

Key words. Matteo Ricci, works in Chinese, influence, Chinese academia.

Matteo Ricci (1552-1610), conhecido na China como Li Madou, é uma das figuras mais importantes da fundação da Cristandade no império chinês durante a dinastia Ming. Como missionário e figura importante do intercâmbio sino-europeu, o jesuíta italiano suscitou numerosos estudos, tanto de investigadores chineses como ocidentais, ao longo de mais de 400 anos. Por um lado, organizaram-se as suas obras, embora os trabalhos que mais se destacaram neste âmbito (D'ELIA 1942-1949; CORRADINI 2001), apenas tenham incluído as publicações em línguas ocidentais. Em 2001 Zhu Weizheng organizou uma coleção das obras em chinês de Ricci intitulada *Li Madou Zhongwen Zhuyi Ji* (*Coleção de Obras e Traduções em Chinês de Matteo Ricci*) (ZHU 2001), que abarca os livros que escreveu em chinês e as obras que traduziu para a mesma língua, desde a sua entrada na China, em agosto de 1583, até ao seu falecimento em Pequim, em maio de 1610. Por outro lado, esta figura foi alvo de estudos e monografias de diversos investigadores, destacando-se *Matteo Ricci, Il Chiosco Delle Fenici* (MIGNINI 2009), e *Matteo Ricci: un gesuita ala corte dei Ming* (FONTANA 2011). Ambos abordam a biografia completa e documentada de Ricci, os seus escritos e os encontros entre as culturas ocidental e chinesa. Importará ainda referir outros trabalhos que, embora mais antigos, se destacam neste âmbito, como os de Bernard Henri, *L'apport scientifique du P. M Ricci à la Chine* (1935) e *Le Père Mathieu Ricci et la Société Chinoise de Son Temps (1552-1610)* (1937).

Sobre o encontro do confucionismo e cristianismo, é de realçar o estudo de Michele Ferrero (2019), que trata de temas como a alma, a vida eterna, descendência, tradição, felicidade e bom comportamento, oferecendo uma visão do encontro do confucionismo e o cristianismo. Sobre as missões jesuítas na China e os processos de aculturação e encontros de culturas, Ana Carolina Hosne (2013) e Nicolas Standaert (2002), são autores incontornáveis, a que se somam outros com abordagens específicas ou de enquadramento geral, que vão desde as estratégias de missionação, até à circulação da língua e cultura chinesas na Europa e da disseminação dos conhecimentos europeus nos territórios chineses (DUNNE 1962; SPENCE 1989, 1995; ELMAN 2007; HSIA 2012).

Na China também foram efetuados estudos profundos e abrangentes sobre Ricci, tratando principalmente da sua biografia, conhecimentos científicos ocidentais que introduziu na China, a sua compreensão sobre a língua e cultura chinesas, as suas estratégias missionárias, as suas opiniões sobre o budismo, taoísmo e outras seitas. Também há estudos sobre as suas obras, porém, nenhum destinado à apresentação e análise dos seus trabalhos em chinês numa perspetiva global. Matteo Ricci não somente esteve na China, como também mergulhou

profundamente na história e cultura chinesas. Daí que para o conhecer é forçoso estudar os seus livros em chinês, que não foram poucos (DAI&LIN 2020: 194). É precisamente o que este artigo procura fazer, incidindo sobre as suas obras em chinês, incluindo escritos e traduções. Procura-se abordar não apenas o conteúdo, como também a impressão de obras, o apoio dos letrados chineses para a sua produção e publicação, prefácios assinados por letrados chineses, entre outros. Assim se revisitarão os contributos que deu para a divulgação do Cristianismo e do saber europeu na China, bem como as influências que provocou no meio académico chinês na época.

1. Matteo Ricci e a prática da acomodação cultural e missionação académica

Nascido em 6 de outubro de 1552 em Macerata, na Itália, começou a aprender latim aos 5 anos de idade. Em 1561, entrou no Colégio da Companhia de Jesus em Macerata, revelando bom domínio da arte da memória, o que facilitou as aprendizagens, nomeadamente a dos caracteres chineses, que conseguiu mais tarde. Em 1568 foi para Roma estudar Direito na Universidade *La Sapienza* (CRIVELLER 2010).

Em agosto de 1571 interrompeu o estudo do Direito e entrou no noviciado de *Sant'Andrea al Quirinale*, da Companhia de Jesus, em Roma, onde conheceu Alessandro Valignano (CRONIN 1948: 96). No ano seguinte entrou no Colégio de Roma, onde contactou com alguns dos professores mais importantes da sua vida, designadamente o conhecido matemático e astrónomo Christophoro Clavius (1538-1612), com quem aprendeu não apenas a *Geometria de Euclides*, como também a técnica de produção de instrumentos astronómicos e de relógios.

Durante o período de estudo de cinco anos no Colégio de Roma, recebeu sólida formação humanística e científica, tendo estudado Teologia, Filosofia, Matemática, Cosmografia e Astronomia. Em 1578 partiu de Lisboa para a Índia, em missão da Companhia de Jesus. Em 1582 Alessandro Valignano (1539-1606) nomeou-o para a missão da China. Chegou a Macau no mesmo ano, onde estudou a língua e cultura chinesas (MALATESTA 1994: 51-66). Daí por diante, Ricci, conhecido cientista e filósofo, célebre divulgador de duas culturas (chinesa e europeia) dedicaria a sua vida à missão jesuíta na China, até à sua morte em Pequim, em 11 de maio de 1610. Deu um enorme e importante contributo não apenas à missão cristã na China Ming, como também na transmissão do avanço científico europeu por terras chinesas, e

na disseminação das filosofias clássicas chinesas pelo mundo europeu.

Matteo Ricci percorreu a China, do sul ao norte, tendo viajado por Macau, Zhaoqing, Shaozhou, Nanchang, Nanquim, conseguindo fixar-se em Pequim no ano de 1601. A influência que exerceu nos letrados chineses deveu-se à estratégia de missão flexível que adotou. Como humanista, mostrou-se tolerável em relação às outras culturas, adotando atitudes flexíveis face à cultura dos letrados, isto é, o confucionismo. De acordo com Nicolas Standaert, Ricci foi “educado na melhor tradição humanística jesuítica, ele comparou favoravelmente Confúcio (552-479 a. C.), com “outro Sêneca” e os confucionistas com “uma seita epicurista, não no nome, mas nas suas leis e pareceres”¹. Como defendia aliás Ricci, conforme o ensinamento de Deus, deviam-se adotar métodos diferentes para diferentes povos, em relação à fé cristã (RICCI & TRIGAULT 1983: 180). As suas capacidades de flexibilidade intelectual e de caráter, que lhe permitiram absorver conhecimentos da cultura chinesa, seriam determinantes para a estratégia que adotou em missão, aberta ao encontro de culturas (MUNGELLO 1985: 44).

Com efeito, logo que chegou à China analisou bem a situação evangélica existente, optou por adotar uma estratégia de adaptação cultural e missão acadêmica, já desenhada por Valignano (1539-1606), isto é, ao invés de procurar converter os chineses por meios convencionais, traçar um caminho de entendimento cultural destinado a diminuir, quando não eliminar, os choques culturais. Tendo aproveitado as lições dos seus antecessores, que tinham sido impedidos de entrar na China por não conhecerem a cultura chinesa nem os ritos chineses, Ricci entendia que os jesuítas só penetrariam na sociedade chinesa se tivessem um conhecimento sólido da língua e cultura sínicas.

No início, pensando que os monges budistas gozavam de prestígio como os do Japão, Ricci e os seus colegas entraram na China com a cabeça e barba raspada, vestindo-se com traje típico dos bonzos (FONTANA 2011: 44). Ao descobrirem que não era assim, passaram a viver como os letrados, designadamente adotando nome chinês, vestindo-se à chinesa, falando chinês, cumprimentando-se de acordo com os ritos chineses e bebendo chá (GOUVEIA 1995: 100).

Quando os jesuítas visitavam os amigos chineses evidenciando comportamentos conformes aos padrões culturais locais, estes ficavam alegres, agindo com “familiaridade, cortesia e confiança”, tratando-os como “Letrados naturais” (GOUVEIA 1995: 100). A adoção de nome chinês foi determinante. “Os missionários jesuítas passaram a apresentar-se como *xishi* ou letrados, oriundos do

¹ <http://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao347.pdf> consultado em 06-06-2022.

Ocidente, passando a ser ‘mestres da religião do Senhor do Céu’”(LOUREIRO 2009: 373).

Para os padres poderem ter contacto estreito com o povo chinês, a condição prévia seria saber falar a sua língua. Deste modo, depois de entrarem na China, os padres jesuítas, esforçaram-se para aprender o idioma chinês e estudar a história e cultura chinesas. Com efeito, o próprio Ricci conseguiu dominar o chinês e tornar-se um especialista da cultura sínica, como refere o estudioso chinês Wu Mengxue: “Ele estudou com empenho a língua de Confúcio, passando de ‘analfabeto’ chinês a célebre ‘confucionista’ ocidental” (WU 2000: 8). Foi assim que conseguiu viajar por toda a China e comunicar diretamente com o povo local, fazendo amizade com os mandarins de letras, sem necessidade de tradutores. Foi mesmo no contacto direto e frequente com os chineses, que descobriu, por um lado, quais os livros que constituíam um meio nobre de comunicação entre os letrados e, por outro, que os chineses davam muita importância à escrita, correspondendo-se frequentemente com os amigos, mesmo com os que moravam perto (RICCI & TRIGAULT 1983: 29). Detetou ainda que “as seitas chinesas divulgavam os seus ensinamentos não por meio da pregação, mas através de livros”, e que os próprios letrados e nobres ficavam conhecidos e ganhavam honras por meio da produção de livros (RICCI 2018: 267).

Ficou ciente, portanto, de que se escrevesse livros podia ganhar a amizade e o respeito das elites daquele império que, tal como a Europa, baseava a sua civilização na produção literária. Foi essa descoberta que lhe permitiu entrar no círculo académico, produzindo livros adaptados ao gosto dos chineses. Para o efeito, além de importar da Europa para a China bons livros, o missionário também se sentiu apto a escrever obras em chinês (SPENCE 2007: 193), vindo a gastar muito tempo nessa tarefa, o que se revelou de grande sucesso junto dos letrados e até dos grandes mandarins e do próprio imperador. Li Madou (Matteo Ricci) produziu, por exemplo, *Tianzhu Shiyi (Verdadeira Noção do Senhor do Céu)*, onde divulgou as doutrinas do Cristianismo, conseguindo atrair os curiosos em coisas que para si eram estranhas, fazendo com que as lessem com grande interesse (SHIWU 2002: 461).

Na carta de 15 de agosto de 1606, ao Superior da Companhia de Jesus, Claudio Acquaviva (1543-1615), Ricci assumia ter-se conseguido fixar no império chinês com os seus livros (RICCI 2018: 267). Além disso, também mostrou ter-se apercebido de que os letrados estavam muito interessados nos novos conhecimentos e tecnologias da Europa para com eles desenvolverem os seus territórios, por isso juntamente com letrados chineses, como Xu Guangqi, Li Zhizao, entre outros, fazia traduções das obras científicas ocidentais. As obras que Ricci redigiu em chinês

são várias, incidindo também sobre temas diversos, como religião, virtude, língua, mapas, filosofia, matemática e astronomia, entre outros.

2. Apresentação das obras em chinês de Ricci

O primeiro livro que Ricci escreveu em chinês tem como título *Jiao You Lun* (*Tratado sobre a Amizade*). A escrita propositada de um livro dedicado ao tema da “amizade”, devia ter sido influenciada pelo fundador da Companhia de Jesus, Inácio de Loyola (1491-1556), que defendia a importância de amizade. Nela advogava que da amizade toda a gente necessitava, pois além de servir como adesivo para união de todos os humanos, sabia que os letrados chineses valorizavam muito a relação amistosa entre as pessoas.

O livro foi escrito em 1595, a partir das discussões sobre a amizade travadas com o príncipe de Jian’an Zhu Duojie (1573-1601), seu amigo, no decurso de um banquete, para o qual o convidara. Chamando à colação a maneira de fazer amigos, pedindo-lhe o príncipe que discorresse sobre a visão europeia sobre o assunto (MIGNINI 2012: 176), Ricci aproveitou para divulgar o conceito de amizade ocidental, notando que ele e os seus companheiros vinham de longe para a China, não para fazer mal, mas com objetivo de fazer amizade com os chineses. Escolheu então, meticulosamente, as máximas dos sábios europeus. Entre os autores gregos citou Plutarco, Aristóteles e Diógenes Laércio. Entre os latinos referiu Cícero, Séneca e outros mais. Dos cristãos mencionou Santo Agostinho e Santo Ambrósio. Não obstante tenha tentado conter o tom religioso, não deixou de incluir algumas citações de pensadores cristãos, como os santos Ambrósio de Milão e Agostinho de Hipona (RODRIGUES 2010: 640). É de notar que o *Tratado* inclui cerca de cem citações de pensadores ocidentais, com a escrita adaptada ao estilo clássico chinês, além de versar sobre o conceito de amizade virtuosa, que Ricci defendia.

Na primeira parte, onde se deteve sobre a importância da amizade, dizia: “Meu amigo não é outra pessoa. Meu amigo é minha metade, outro eu. Portanto, devo considerar o meu amigo como eu próprio” (RICCI in ZHU 2001: 107). De facto, era um ponto de vista correspondente ao ensinamento de “amar os outros como amar a si próprio”, defendido pelos Dez Mandamentos. Segundo Ricci, era necessário cautela ao fazer amigos, porém devia-se-lhes dar confiança. Os amigos, asseverava ainda, podiam ser inimigos no futuro, ao passo que estes também poderiam tornar-se amigos mais tarde. A amizade, salientava também, não tinha nada a ver com a riqueza e honra, pelo que, em função disso, não se devia abandonar amigos antigos.

Nesta obra Ricci advogava ainda que “Não teria alegria se não tivesse amigos”. O jesuíta achava que os amigos deviam aprender entre si, para ambos progredirem, notando que “Precisar um de outro e ajudar-se mutuamente constitui o motivo de fazer amigos”. Os amigos deviam então compartilhar tanto alegrias como dificuldades. Na sua perspectiva, “um Estado pode não ter bens mas não pode ficar sem amigos” (RICCI in ZHU 2001: 111-113), sublinhando a necessidade de amizade entre os países, o que contentou os governadores do império chinês.

Deve-se ainda a Ricci um livro relativo à ética e virtude, intitulado *Er Shi Wu Yan (Vinte e Cinco Sentenças Morais)*. Compilado em 1599, o livro foi publicado em 1605 com o patrocínio de Feng Yingjing, um mandarim que ficou maravilhado com o seu conteúdo. O livro é uma coletânea de máximas de éticas ocidentais. Conta com 25 discursos pequenos, compostos com base no *Encheiridion* de Epicteto (55-135), um dos fundadores do Estoicismo (GERNET 1991: 210). Ricci combina o pensamento filosófico de Epicteto com o confucionismo e a cultura chinesa, atribuindo um novo conceito à filosofia estoicas, ou seja, tenta sinicizar a filosofia estoica, pretendendo realizar a localização do cristianismo na China através da apresentação do estoicismo à chinesa. Note-se que ele também pretendia aproveitar o confucionismo para levar a fé cristã à China. A tentativa de estabelecer uma relação entre o estoicismo, confucionismo e cristianismo constituiu o método particular de pregação dos jesuítas (SPALATIN 1975: 77).

O livro trata da virtude e formação moral defendidas pelo estoicismo e valoriza a resignação e o ascetismo, “cuja forma de cultivação moral e conduta era bastante atraente para os chineses” (SPALATIN 1975: 18). Logo no primeiro parágrafo, Ricci afirmava que os desejos, os estímulos e as coisas a evitar dependem das próprias pessoas, enquanto que a fortuna, títulos, honras, fama e longevidade são coisas que elas não podem controlar (RICCI in ZHU 2001: 131). Tratam-se de ideias próximas do confucionismo, que defende que o objetivo da aprendizagem é cultivar a moral e aumentar o conhecimento, opondo-se ao desejo e à procura de posses meramente materiais. Isto significa que Ricci percebeu que se conseguisse estabelecer umnexo entre os assuntos históricos chineses e a doutrina cristã, estabeleceria uma ponte entre o cristianismo e o confucionismo. Com efeito, ao falar da doutrina de piedade dos santos, Ricci referiu a lealdade para com a pátria, citando a história do Período da Primavera e Outono e dos Reinos Combatentes, *Weizhe Jufu (Weize recusou o pai)*, no sentido de obter consenso junto dos letrados chineses, para que o pensamento cristão fosse mais facilmente aceite (RICCI in ZHU 2001: 131).

Além disso, substituí os nomes ocidentais por nomes chineses, no sentido de diminuir o tom religioso ocidental. Exemplo disso é a explicação de que *Tian* (o Céu) corresponde ao Deus dos cristãos, suscitando grande polémica na sua ordem religiosa. De qualquer forma, a ideia de valorizar a virtude e viver conforme à natureza estava muito ao encontro da vontade dos letrados confucionistas. Por outro lado, segundo dizia o próprio jesuíta, embora este fosse um livro religioso, detinha-se apenas “no cultivo moral, como aproveitar bem o tempo”, e abordava “as coisas na perspetiva filosófica”, não criticando nenhuma seita (RICCI 1986: 268). No fundo, pretendia que se julgasse que ele estava a fazer uma ligação entre a tradição humanística europeia e a confucionista (RULE, Paul A. 1986: 21). Verdade é que o livro conseguiu comentários favoráveis de muitos chineses, incluindo os de outras seitas, fazendo com que o livro fosse rapidamente divulgado, lido e aceite (RICCI in ZHU 2001: 131).

A notabilidade e aceitação de que gozou Ricci também se deveu à sua forte capacidade de aprender chinês. Exemplo disso foi o livro *Xiguo Jifa* (*Arte Ocidental de Memória*), que compôs a convite do governador de Jiangxi, Lu Wangai (1533-1598), depois de ter mostrado a sua extraordinária memória em público, em 1595. O governador ficou atraído pelo método de treino da memória de Ricci, pois os seus três filhos estavam a preparar os exames imperiais. Ricci aproveitou o nicho de oportunidade, crendo que se lhes ensinasse a arte de memória, ajudando-os a passar nos exames, a sua empresa católica na China seria apoiada (SPENCE 2007: 24). O próprio o relatou, numa carta ao padre Duarte de Sande (1547-1599), em 1595:

Num convívio com alguns letrados chineses, queria mostrar a minha competência de memorizar os caracteres chineses, porque sei que isso serve para a missão e a glória de Nosso Senhor do Céu. Disse-lhes que escrevessem num papel numerosos caracteres como quisessem, sem ordem entre eles, e que seria capaz de decorá-los na mesma ordem em que foram escritos, após lê-los apenas uma vez. Assim fizeram, escrevendo muitos caracteres sem ordem alguma, e depois de lê-los uma vez, dizê-los de cor da mesma ordem que estavam escritos, o que espantou toda a gente presente, parecendo-lhes uma grande maravilha. Para aumentar o seu espanto, comecei a decorá-los com facilidade, na ordem contrária em que foram escritos, ou seja, do último ao primeiro. Todos ficaram completamente estupefatos, pedindo para que eu lhes ensinasse essa fantástica arte de memória (RICCI 2018: 133).

De facto, desde jovem, Ricci já mostrara a sua memória prodigiosa (MIGNINI 2012: 11). Além disso, no Colégio Romano, recebeu formação científica

da arte de memória (MIGNINI 2012: 32), o que contribuiu enormemente para a sua aprendizagem do chinês, com a qual ganhou popularidade junto dos letrados chineses.

Xiguo Jifa divide-se em seis capítulos, onde Ricci demonstra o conhecimento e compreensão sobre os caracteres, expondo o método de aprendê-los e memorizá-los. Como o próprio reconhece, “esta arte da memória parece ter sido inventada para caracteres chineses, sendo especialmente útil e eficaz, pois cada carácter tem uma imagem que significa uma coisa” (RICCI 2018: 133). Apresenta, em primeiro lugar, a diferença entre memória cerebral e memória mental, prestando atenção à primeira arte mnemotécnica. Seguidamente introduz um sistema mnemotécnico através da construção de desenhos arquitetónicos dos caracteres, de forma a estabelecer uma ligação entre os elementos estruturais dos caracteres com a imagem das coisas conhecidas, salientando a importância da memória associativa. No último capítulo, escolheu mais de cem caracteres e várias locuções para interpretar a sua arte de memória e ensinar aos leitores o seu método mnemónico, de acordo com a estrutura diferente dos caracteres, facilitando a memorização dos mais complicados. Em relação às palavras e locuções culturais, tais como os períodos climáticos chineses, os *Troncos Celestes*, Ricci explica-os na perspetiva cultural, mostrando a sua profunda compreensão da cultura chinesa. Ao mesmo tempo, evidencia não se ter esquecido da sua missão evangélica, pois combina os ideogramas com passagens bíblicas, estabelecendo ligações entre a cultura sínica e a doutrina cristã.

Para Ronnie Po-chia Hsia (2012), *Xiguo Jifa* não é um livro de sucesso, pois é absolutamente inútil para os leitores chineses. Ricci utilizava desenhos para dividir os caracteres no sentido de facilitar a memorização, o que apenas servia para os *não chineses*. Eles não conheciam a pronúncia do idioma chinês e precisavam de desenhos para distinguir os caracteres e lembrá-los com os ideogramas que Ricci construiu. Na realidade, os filhos do governador de Jiangxi passaram os exames imperiais não por causa da arte de memória de Ricci, mas sim com o método tradicional chinês.

Em relação ao estudo da língua chinesa, Ricci deu ao prelo um livro didático com o título de *Xizi Qiji (O Milagre das Letras Ocidentais)*. Em 1598, Ricci partiu para Pequim com o presidente do Tribunal de Guerra, Wang Honghui. Contudo, devido à guerra em que a China se envolveu na Coreia, não conseguiu ficar na capital e foi obrigado a voltar para o sul. Durante a viagem, escreveu a aludida obra, que era o resumo da sua experiência de aprendizagem do chinês, recorrendo a alfabetos romanos para caracteres chineses. Foi publicada pela primeira vez em Pequim, no ano de 1606. Foi o primeiro livro a utilizar o alfabeto romano para escrever a língua chinesa. A obra inclui quatro quadros religiosos, cujo tema provém das histórias da *Bíblia*. O conteúdo de cada qua-

dro é explicado com um texto com caracteres e o respetivo alfabeto romano. A publicação foi pensada para facilitar a aprendizagem da língua chinesa por parte dos missionários na China, que geralmente encontravam muitas dificuldades na fonética. Pode-se dizer que Ricci iniciou a romanização do chinês. Por fim, e não menos importante, o livro também visava divulgar a cultura cristã através de histórias bíblicas.

Uma vez que a missão central de Ricci era converter o império chinês, não se estranha que entre as suas ações tenha assumido papel de relevo a introdução e apresentação do Senhor do Céu e dos seus ensinamentos. É neste âmbito que se insere a redação de *Tianzhu Shiyi* (*Verdadeira Noção do Senhor do Céu*), em 1596, publicado em 1603 (ZHU 2001:5). Com oito capítulos, o livro divide-se em dois volumes, tendo mais de 40 mil caracteres. Foi escrito em linguagem clássica de Ming, no estilo de diálogo, estilo popular de escrita nos finais da dinastia Ming, consistindo num letrado chinês interessado no cristianismo que coloca perguntas, obtendo as respostas de um missionário ocidental. De facto, durante as conversas com os letrados chineses, Ricci procurava apresentar as noções básicas cristãs, adaptadas à ética e virtude confucionistas. Daí que o livro aborde, com as devidas adaptações, a história de Deus, a eternidade da alma, os dez mandamentos, o batismo, as práticas e orações cristãs, entre outros elementos da fé cristã. Contudo, a divulgação direta dos ensinamentos cristãos, incluindo críticas abertas de alguns costumes chineses e de outras seitas, provocou alguns ressentimentos. Para mudar a situação, Ricci compôs em 1608 outro livro, em dois volumes, que visava apresentar os princípios católicos, intitulando-o *Jiren Shipian* (*Dez Capítulos de Pessoas Estranhas*). É do mesmo género de *Tianzhu Shiyi*, estruturado também na forma de perguntas e respostas, mas com um tom muito mais suave do que em *Tianzhu Shiyi*.

Neste livro, os chineses que fizeram perguntas ao padre não eram anónimos como em *Tianzhu Shiyi*, mas eram letrados conhecidos, com o nome e identidade, exceto o último. Registam-se ainda a data da conversa e o tema discutido. Facilmente se percebe que a maior parte dos letrados chineses com quem Ricci conversava eram os mandarins de diversos tribunais do império chinês, tais como Xu Guangqi, o famoso doutor Paulo; Li Zhizao, mandarim do Tribunal de Administração de Águas; Li Dai, o presidente do Tribunal do Funcionalismo Civil; Feng Qi, o presidente do Tribunal dos Ritos; entre outros altos mandarins. Os temas de conversa focam-se na passagem rápida do tempo; os sofrimentos mundanos; os pecados originais; a vida e a morte; os desejos humanos; os ensinamentos cristãos, como os dez mandamentos; entre outros princípios católicos. Na expressão de Ricci, “os chineses nunca ouviram estes ensinamentos morais contidos no livro” (RICCI & TRIGAULT

1983: 487). O livro aborda muitos assuntos sobre a vida e morte, o paraíso e o inferno. Por exemplo, no terceiro e quarto diálogos, Ricci discute com os letrados sobre a questão da vida e da morte. Na China, “morrer” era coisa triste, pois significava o fim da vida. No entanto, socorrendo-se no diálogo de filósofos e santos cristãos europeus, Ricci procura explicar que existia a vida e a morte no mundo e toda a gente morreria, seja rei ou marquês, nobre ou criado humilde, salientando que, após a morte, a alma seria julgada pelo Senhor do Céu e todos os males feitos durante a vida registados, pelo que eram em vão os desejos perversos e pensamentos desonestos, persuadindo assim a que se fizessem mais atos bondosos do que iníquos (RICCI in ZHU 2001: 449-454). Com uma atitude de igualdade, Ricci explicava ao jeito filosófico os conceitos e doutrinas cristãs, utilizando os pensamentos dos filósofos ocidentais tais como Aristóteles, Epicteto, entre outros. Não admira que, como ele mesmo dizia: “Entre os meus livros de chinês, o mais popular e de maior influência para os letrados é *Jiren Shipian*, recém publicado” (RICCI 2018: 294).

Relativamente ao Cristianismo importa referir a redação de *Tianzhu Jiaoyao* (*Sumário das Doutrinas Cristãs*), em 1605. Na carta ao Padre L. Maselli, Ricci referiu o livro da seguinte forma: “Este ano, fizemos outra coisa muito importante, isto é, traduzimos de novo a Escriptura de Senhor do Céu, Crença, Dez Mandamentos e outros documentos da Cristianismo” (RICCI 2018: 222). Diferente dos outros livros religiosos referidos, este não se apresenta em estilo de diálogo, mas de narrativa. Na opinião de Ricci, “as palavras escritas podiam não apenas esclarecer as coisas, mas também facilitar a compreensão, fazendo com que todos os conteúdos tenham a mesma forma para que os trabalhos possam desenvolver-se de maneira ordenada” (RICCI 2018: 222). O que o arrazoado de Ricci pretendia transmitir é que era necessário um manual-padrão sobre as doutrinas cristãs, para uniformizar os princípios cristãos a serem divulgados, nomeadamente os termos e as interpretações das doutrinas cristãs, daí que tenha ordenado que, para esses propósitos, este *Sumário* fosse o único a usar na China.

O *Sumário* tem 12 capítulos, compreendendo princípios e determinações sobre o Senhor do Céu, Santa Maria, Santa Cruz, Jesus, Missa, Dez Mandamentos, Sete Pecados, Confissão, entre outros. De acordo com o autor, o livro era útil tanto para os cristãos, como para os pagãos: “oferecemos muitas vezes o livro aos que esperamos vir a batizar” (RICCI 2018: 230).

Xiqin Quyi (*Letras para a música do clavicórdio ocidental*) é outro dos livros de Ricci, com caráter religioso. Contém as letras que Ricci compôs para acompanhar a música tocada no clavicórdio europeu oferecido ao imperador Wanli no vigésimo oitavo ano do seu governo (RICCI in ZHU 2001: 241-254). O

clavicórdio era um tipo de instrumento musical popular na Europa de então, sobretudo usado para música religiosa, nas igrejas. Dado que o imperador ficou interessado em ouvir, Ricci redigiu as letras de oito canções, publicadas em 1608 com o apoio de Li Zhizao, grande amigo de Ricci. A Separata destas canções foi a primeira coletânea de letras de canções ocidentais de que há registo (TAO 2001: 19).

Em seguida, Ricci pediu a Diego de Pantoja (1571-1618) para ensinar os eunucos, músicos da Corte imperial, a tocar para o imperador as canções com este instrumento europeu (ZHU 2001: 239). Graças à apreciação do imperador, essas canções também se tornaram populares na alta sociedade chinesa, sendo procuradas e copiadas constantemente por nobres e mandarins. Assim, mais uma vez, Ricci ganhou fama e respeito, tanto do imperador como dos letrados e mandarins chineses.

As letras destas oito canções versavam sobre temas religiosos, baseando-se no Antigo Testamento. Obviamente que o objetivo de Ricci era não apenas apresentar o instrumento musical europeu, mas principalmente difundir, junto do imperador, cultura cristã. Logo na primeira canção, Ricci apresentava a ideia de que “Deus é o criador de todas as coisas” (RICCI in ZHU 2001: 241). De seguida, transmitia a ideia de que os desejos não tinham fim, alertando para que não se devia ter desejos indevidos. Salientava que a verdadeira felicidade não consistia na longevidade, mas na boa moral. Esta, dizia, era infinita, pois não só agradava às pessoas, como aos deuses. Acrescentava que o tempo passava depressa, como a água no rio, pelo que não se devia desperdiçá-lo sem fazer nada, mas ao invés gastá-lo a cultivar a virtude. A este respeito, Ricci manifestava pena por não ter conseguido êxito na sua missão, embora se mostrasse firme em dedicar a vida à missão. No fim, manifestava a ideia de que todos eram iguais perante Deus (RICCI in ZHU 2001: 241-244).

O objetivo da produção das canções de conteúdo religioso era evidente. Constituíam uma das estratégias missionárias, visando influenciar o imperador e mandarins letrados chineses a abrirem caminho para a empresa evangélica católica em Pequim. Ainda que os efeitos, no campo religioso, pudessem ter sido limitados, a ação teve enormes repercussões culturais, pois ao oferecer o instrumento musical ao imperador Wanli, Ricci deu a conhecer junto da sociedade chinesa, pela primeira vez, a música ocidental, abrindo o horizonte dos chineses em relação à cultura musical europeia.

Ricci também fez um mapa, o *Shanghai Yudi Quantu* (Mapa Mundi). Foi concebido em 1584. De acordo com o relato de Ricci, na parede da igreja de Zhaoqing estava um mapa-mundi em língua europeia. O objeto suscitou admiração nos letrados chineses, que manifestaram interesse na sua tradução para

o idioma chinês. A pedido do seu amigo Wang Pan, governador do distrito de Zhaoqing, Ricci traduziu-o para chinês. Como forma de agradar aos chineses, Ricci colocou a China no centro do mapa. Ainda que isso correspondesse ao conceito geográfico dos chineses (RICCI & TRIGAULT 1983: 179-181), o mapa-mundi fê-los perceber que a China era apenas uma pequena parte do mundo e que havia muitos outros povos fora da China. A difusão foi imediata. Wang Pan mandou imprimir muitas cópias deste mapa para oferecer aos amigos. Não se exagerará se se disser que este mapa foi a primeira janela para os chineses conhecerem o mundo.

O mapa tinha alguns erros e o próprio Ricci o reconheceu. Daí que muitas vezes o tenha melhorado. *Kunyu Wanguo Tu* (Mapa Geográfico Completo com Todos os Reinos do Mundo) foi o último mapa-mundi que fez, por volta de 1601, para oferecer ao imperador Wanli. Nesta versão, Ricci divide o mundo em cinco continentes (RICCI in ZHU 2001: 174): Europa, África, Ásia, América do Norte e do Sul, Magallanica². Refere muitos reinos, mares e rios, de que os chineses nunca tinham ouvido falar. Apresenta, ainda, conhecimentos da geografia, tais como o meridiano, paralelo de latitude, equador, planetas, corpos celestes, etc. O mapa foi na altura muito apreciado pelos letrados, vindo a ser reimpresso doze vezes.

Para responder ao desejo e à curiosidade dos letrados chineses sobre as ciências avançadas europeias, Ricci tinha traduzido vários livros ocidentais para chinês, aliás, com a colaboração dos intelectuais chineses, no sentido de ganhar a amizade dos mandarins letrados e esperar ser eventualmente aceite pelo imperador chinês. Isso também faz parte da sua estratégia de adaptação cultural, para que os letrados pudessem apoiar as suas atividades de pregação da religião cristã: “Pello que me passasse que ate que senão traduzam as Santas escrituras e muitos outros livros de ciência de Europa, os letrados deste Reino difficulতোzamente crerão os ministérios da fé” (FURTADO 1624: 500v).

A tradução de livros científicos europeus foi sugerida por Xu Guanqi, que desejava muito aproveitar as ciências e tecnologias para mudar o atraso da China, como relata Ricci:

O Doutor Paulo tem a ideia de que, uma vez que se imprimiram livros sobre a fé e virtude, agora devem imprimir-se alguns livros acerca das ciências europeias, cujo conteúdo é o original e tem provas, fazendo com que as pessoas possam fazer mais estudos (RICCI & TRIGAULT 1983: 516-517).

² Termo criado por Ricci, que significa “o reino de Magalhães”, um continente imaginário no mapa da Europa durante os séculos XV a XVIII. Referia-se à Antártica.

Os primeiros livros traduzidos foram *Jihe Yuanben* (*Elementos de Euclides*), obra que Matteo Ricci pensava ser um objetivo prioritário para a Companhia de Jesus no Oriente. Considerando que a lógica implícita na Geometria Euclídeana era uma base imprescindível para a compreensão das propostas religiosas, avançou para a tradução, que começou em 1606 e terminou em 1607, sendo-lhe dada o nome de *Jihe Yuanben*, que se pode traduzir por *Elementos de Quantidade*. Para que a tradução fosse a melhor possível, os dois estudiosos “examinam repetidamente os textos para selecionar as melhores palavras para a tradução, e fizeram a revisão várias vezes” (LIANG 1981: 81-82). Com a dedicação e diligência dos dois, “dentro de um ano, publicaram os primeiros seis volumes dos Elementos, no estilo claro e gracioso chinês” (RICCI & TRIGAULT 1983: 517).

Jihe Yuanben tem, no total, 13 volumes. É pena que fossem traduzidos apenas os primeiros seis. A publicação da versão chinesa dos *Elementos* é uma obra fundamental de geometria, dando a conhecer aos letrados chineses um sistema de matemática diferente do método tradicional chinês, cujos termos geométricos introduzidos são utilizados até aos nossos dias. Pode-se dizer que esta obra estabelece a importância de Xu Guangqi na história da matemática chinesa, tal como notado por Wang:

Devido à seriedade científica e à erudição matemática de Xu Guangqi, a tradução obteve grande êxito, caracterizando-se não apenas pela fluência do texto, mas também pela criação de uma série de termos (...) tais como dian (ponto), mian (face), xian (linha), sibianxing (quadrilátero), pingxingxian (linhas paralelas), etc., muito apropriados, que têm sido utilizados até hoje (WANG 2009: 64).

Logo depois da tradução de *Jihe Yuanben*, em 1607, Ricci e Xu Guangqi traduziram um outro livro da mesma ciência intitulado *Celiang Fayi* (*Princípios de Medição*). É uma obra que trata de métodos de medição, instrumentos de medição, entre outros, em que Ricci introduziu, além de outros, os conceitos de diagonal, linha ponteada, linhas paralelas e ângulo reto.

Li Zhizao, o doutor Leão, foi o mandarim com quem Ricci manteve mais contacto durante a sua vivência em Pequim. Ricci apresentou-lhe os conhecimentos de matemática, astronomia, lógica, e muitos mais. Os dois traduziram juntos *Tong Wen Suan Zhi* (*Tratado sobre a Aritmética*) baseado no *Sumário de Aritmética Prática* do conhecido matemático Christophoro Clavius; *Qiankun Tiyi* (*Estrutura e Significados do Céu e da Terra*), com 3 volumes, onde se apresentava o sistema de coordenadas eclípticas, a precisa definição do crepúsculo,

o tamanho e a distância do Sol, da Lua e das cinco constelações, e o princípio para definir a longitude do eclipse lunar; *Huanrong Jiaoyi*, uma obra de geometria que trata da relação e comparação de figuras geométricas, cujos ângulos e linhas seriam numerosos; *Hungai Tongxian Tushuo*, uma obra de astronomia, que Ricci traduz oralmente e Li Zhizao passa para a escrita. É a tradução da parte do livro *Astrolabio* do professor de Ricci Christophoro Clavius, com dois volumes, que apresenta os instrumentos astronômicos e o seu uso.

3. Aceitação e influência das obras em chinês de Ricci, na China

Durante quase trinta anos de vida na China, Ricci dedicara-se a estudar livros chineses, tal como comenta Li Zhe, “Ricci vivia em Zhaoqing mais de vinte anos, não havia livros do nosso país que não estudasse” (TANG 2017: 394). Na opinião de Ricci, “aprender chinês, vestir traje chinês, estudar livros confucionistas, ganhar o crédito dos chineses recorrendo ao confucionismo, é que se pode desenvolver o catolicismo” (LIU 1988: 661). As obras produzidas em chinês por Ricci serviam, portanto, para divulgar as doutrinas cristãs ou teorias científicas, nas quais se citavam muitas frases dos livros confucianos, para explicar as doutrinas cristãs, no sentido de mostrar que “a fé em Cristo não nega ou suprime nenhuma verdade presente na doutrina de Confúcio, pelo contrário, apenas a reforça” (REGO 2012: 145). Assim, os livros poderiam ser aceites pelos letrados chineses com facilidade, influenciando-os. Daí se pode ver que Ricci tentava encontrar a ligação e pontos semelhantes entre os livros clássicos chineses e o catolicismo. Pode-se dizer, por isso, que um dos grandes contributos da missão de Ricci foi estabelecer a interação entre o catolicismo e o confucionismo. Os livros do jesuíta caracterizavam-se por conter elementos transculturais, que promoviam o encontro e interação entre as culturas chinesa e ocidental. Os diálogos em *Tianzhu Shiyiu* e *Jiren Shipian* eram precisamente o modelo exemplar das interações diretas entre os académicos das duas culturas.

Ao compor livros, escolheu o estilo popular da escrita dos letrados chineses, com um conteúdo atraente, fazendo com que estes gostassem de os ler. Não traduziu literalmente todas as obras, mas só as partes que entendia poderem adaptar-se à sociedade chinesa e simultaneamente servir a evangelização: “visto que queria adaptar completamente os costumes chineses, alterei as palavras originais e significado dos nossos filósofos quando foi necessário” (RICCI 2018: 212). Assim se percebe que escrever livros e fazer traduções também fazia parte da estratégia de adaptação cultural de Ricci, que servia o propósito

final de evangelizar. Por isso, a sua escrita não é obra improvisada, mas de ponderação minuciosa. Os conhecimentos aí colocados não eram novos, mas extraídos dos livros que entendia úteis para a missão na China, “solum intepo-nimus iudicium in seligendo” (RICCI 2018: 267-268).

Além de fazer uma seleção minuciosa sobre o que ia abordar, apresenta também os seus sólidos conhecimentos, tanto de língua como de cultura sínica, tendo em consideração, sobretudo, alcançar a sua estratégia de acomodação cultural. No *Tratado de Amizade* tratou abundantemente da amizade ocidental e da sua importância, afirmando simultaneamente que ela também era valorizada na cultura tradicional chinesa, pois Confúcio tinha dito nos *Analectos* que era uma coisa alegre. Referiu no livro, várias vezes, os Cinco Elementos do Confucionismo, isto é, cinco virtudes: benevolência, responsabilidade, cortesia, sabedoria e crédito. Isso ajuda a explicar a sua aceitação e apreciação, provocando enorme impacto no meio académico chinês, que procurou ter um exemplar.

Os letrados chineses ficavam admirados pela competência, quer da língua quer da cultura, que este padre europeu evidenciava. Como o próprio disse, a popularidade que conseguiu entre as elites intelectuais chinesas explica-se pelo seguinte: “sou um estrangeiro, que eles nunca viram no passado, além disso, conheço a língua, os saberes e os costumes sínicos” (RICCI 1986: 188). Além de muito procurado pelos letrados, o livro também foi muitas vezes reimpresso, sendo esta obra, na opinião de Zhu, a de maior influência entre todas as que Ricci produziu, quer em relação ao número de reimpressões, quer no que respeita à frequência com que foi citada por outros (ZHU 2001: 106). No século XX ainda este livro era publicado em fascículos no *Diário de Shenzhou*, em Xangai.

Ricci tratou os amigos da maneira com que defendia que deviam ser tratados no seu *Tratado de Amizade*. Por exemplo, quando o seu amigo Feng Yingjing foi preso, e ficou três anos na prisão, Ricci foi visitá-lo várias vezes, como escrevera no *Tratado*: “O verdadeiro amigo é quem vem sem ser convidado quando o seu amigo se encontra uma situação difícil” (RICCI in ZHU 2001: 112). Feng Yingjing ficou tão comovido e maravilhado com o conhecimento e virtudes de Ricci, que foi batizado por ele, depois de sair da prisão. Fazer amigos era também, como se percebe, o processo para atingir os fins da sua atividade missionária.

Certamente que Ricci não imaginava que o seu primeiro livro em chinês viesse a atingir tamanha popularidade e influência. O livro, impresso em chinês no ano de 1595, na cidade de Nanchang, com o título *Jiaoyou lun*, teve várias edições e foi incluído na grande enciclopédia chinesa *Gujin tushu jicheng* em

1726 (RODRIGUES 2010: 638). Pode considerar-se um elemento primordial do encontro inicial da doutrina cristã e o pensamento confucionista, além de ter servido também como uma ponte de comunicação entre a cultura sínica e ocidental, já que, vários letrados, ou escreveram um prefácio para o livro, ou deram-lhe uma dedicatória. Além disso, mais tarde, foi incluído na coleção de livros de alguns letrados.

O livro foi feito para o príncipe de Jian'an, com o qual Ricci estabeleceu amizade. A amizade deste e de outras pessoas importantes, ampliara a sua influência na China, ajudando-o na sua missão evangélica no império chinês. Além disso, com o sucesso de *Tratado de Amizade*, Ricci atraiu credibilidade e confiança, podendo levar adiante a sua estratégia de acomodação cultural através da produção de livros adaptados. De facto, redigiu sucessivamente mais de dez livros em chinês, tais como *Verdadeira Noção do Senhor do Céu*, *Vinte e Cinco Sentenças*, *Dez Capítulos de Pessoas Estranhas*, entre outros.

Sem dúvida, nos seus livros, Ricci procurou a ligação entre o Catolicismo e o confucionismo. Desde logo, ao falar do Senhor do Céu, dizendo que “o nosso Senhor do Céu é mesmo Deus na China”, “o nosso Senhor do Céu é Deus nos clássicos chineses” (RICCI in ZHU 2001: 21). Dizia aliás que Deus era o Céu que os chineses referiam, que tinha inspirado Confúcio, Mêncio e muitos antigos soberanos, sublinhando que não se destinavam a negar as suas escrituras clássicas, mas tão só complementá-las. Sabemos, no entanto, que mesmo que na China antiga existisse o termo “deus”, este não foi o criador de todas as coisas como o Senhor do Céu no conceito cristão. Também no conceito de “Ren”, isto é, “benevolência”, Ricci tentou uma aproximação, afirmando que tanto o Cristianismo como o confucionismo a valorizavam. Porém, para Ricci, “Ren” significava “amar a Deus”, enquanto que no confucionismo o conceito era muito mais abrangente. Note-se que o termo surgiu, pela primeira vez, em *Shangshu (Livro de História)*, que significava “a virtude da humanidade”. Confúcio considerava “Ren” como uma virtude suprema do confucionismo, cuja ideia principal era amar, respeitar e ajudar os outros. Mêncio desenvolveria mais tarde esse pensamento, apresentando a doutrina de “Renzheng”, ou seja, de “governo benevolente”, focando-se na instrução e melhoria da vida do povo. De qualquer forma, não tinha relação com Deus, servindo para as relações pessoais e governação do país. Daí que o historiador chinês Zhu Weizheng tenha dito que Ricci, a primeira pessoa que fez a ligação entre a cultura chinesa e a europeia, conseguiu sucessos sem precedentes, porém com pouco êxito para a sua missão de evangelização na China (ZHU 2001: 29). Trata-se de uma asserção reforçada por Song Liming, o qual, ao reconhecer os grandes contributos do jesuíta na divulgação das ciências e culturas, considera-o “grande letrado”, mas

“pequeno sacerdote”, isto é, incontornável figura das letras, mas missionário medíocre (SONG 2011: 194).

Os livros para aprendizagem de chinês também provocaram enorme influência no meio académico chinês, sobretudo *Xiguo Jifa*, que trata da arte mnemotécnica, exercendo grande atração entre os letrados, que estudavam os clássicos para os exames imperiais: “A minha fama logo começou a espalhar-se tão rapidamente entre os letrados que nem se poderia contar quantos estudantes e pessoas importantes que vieram para pedir-me ser o seu mestre” (RICCI 2018: 133).

Como já notado anteriormente, o livro trouxe a Ricci a amizade e estima do círculo académico, sobretudo do governador de Jiangxi Lu Huigai, que o considerava perito na arte mnemotécnica. As pessoas ficavam tão admiradas pela arte de memória de Ricci, que levavam presentes para convidar o padre para ser seu mestre (RICCI 1986: 163). Numa carta de 1595, Ricci dizia ao Superior da Companhia de Jesus, Claudio Acquaviva, que muitas pessoas estavam interessadas na arte de memória, pelo que tinha escrito um livrinho como um presente ao governador Lu (RICCI 1986: 231).

Com a sua produção literária, Ricci obteve a apreciação dos letrados e a graça do imperador. As canções que compôs também foram um triunfo, merecendo rasgados elogios pela elite chinesa. Delas, várias cópias se espalharam por toda a parte (SPENCE 2007: 266). Tal foi o prestígio que o padre italiano granjeou na corte imperial, que foi “o primeiro estrangeiro a ser homenageado com o grau de mandarim e a presidência do Tribunal das Matemáticas, gozando até à sua morte da intimidade do Imperador” (Gomes 1957: 409).

Ao falar da influência dos livros de Ricci nos chineses, não se deve deixar de referir Xu Qiangqi, o famoso doutor Paulo, que se converteu logo ao catolicismo, após ler *Tianzhu Shiyi*. Foi um dos grandes amigos de Ricci. Em 1600, quando Xu passou por Nanquim, em viagem de Xangai a Pequim, para realização dos exames imperiais, visitou Ricci. A admiração que a erudição do jesuíta lhe causou, levou-o a chamar-lhe o “homem de todos os saberes do mundo”. Começava uma amizade transnacional e transcultural de longo prazo. Ricci falava-lhe dos princípios católicos. A título de exemplo, no diálogo quatro de *Jiren Shipian*, “preparar-se para morrer pode obter muitas vantagens”, o sacerdote explicava a Xu Guangqi que havia cinco vantagens em se pensar sempre no destino após a morte (RICCI in ZHU 2001: 455). Dizia-lhe que não se podia pedir propriamente a morte nem a vida, pois ambas “dependem do Senhor Deus, pois é o criador de toda a criatura”. Xu Guangqi compreendeu e considerou honestas tais palavras, exclamando que “ficava a saber como se preparar para a morte” (RICCI in ZHU 2001: 459). De facto, quando a mor-

te se aproximou de si, Guangqi manteve-se calmo, como relatou João Froes: “vendo os padres que lhe carregava a doença, o avizaram para o que Deos dele ordenasse; receboo elle o aviso com muita paz, e quietação da sua alma (...)” (FROES 1633: 67).

A matemática foi outro dos recursos que Ricci instrumentalizou para se fazer notar: “o livro de que os chineses gostam mais é Jihe Yuanben (Os Elementos) de Euclides” (RICCI & TRIGAULT 1983: 517). Daí que, quando Xu Guangqi lhe pediu para traduzir obras europeias, Ricci pensou em *Jihe Yuanben*, não apenas por considerar que os chineses conferiam muita importância à matemática, mas também porque apesar dos seus êxitos em álgebra, tinha notado que eram fracos em geometria.

A tradução foi bem feita, recebendo comentários favoráveis, como se lê em Liang Qichao: “Todos os caracteres são refinados como ouro fino e jade belo, dignos de serem trabalhos imortais que já não precisa de mais louvor meu” (LIANG 1985: 9). O trabalho de Ricci terá superado as expectativas, tanto que lhe valeu uma terra para sepultura após a sua morte, como comentou o então primeiro conselheiro do Gabinete Ye Xianggao (1559-1627): “Vocês conhecem alguém vindo de longe cuja virtude e saber melhor que Ricci? Não se precisa de mencionar outras coisas, basta lhe oferecer uma terra para sepultura com a sua tradução de Jihe Yuben” (ALENI in STANDAERT & DUDINK 2002: 221). O impacto da tradução irradiou para o meio acadêmico chinês, que valorizou o método de construção dedutiva e lógica, em falta nas obras chinesas, que se focavam mais no método tradicional de indução. A tradução desta obra representou assim a introdução na China do método do pensamento lógico e dedutivo, como sustentou Wang:

A versão chinesa dos *Elementos* foi a primeira obra científica traduzida de forma sistemática na História da Ciência Chinesa, e nenhum dos grandes matemáticos posteriores da dinastia Qing, como Mei Wending e Li Shanlan, deixou de ser influenciado pela obra (WANG 2009: 63).

O próprio Xu Guangqi, por ter colaborado com Ricci, também enriqueceu os seus conhecimentos de matemática e astronomia (RUAN 1991: 407).

Nem sempre, contudo, o impacto do seu labor foi o esperado. Ricci também recebeu críticas a alguns dos seus livros, como por exemplo o *Tainzhu Shiyi*, que causou grande insatisfação na sociedade chinesa, por criticar abertamente o budismo, o culto de ídolos e outras seitas, como o próprio dizia em carta enviada ao padre Fabio de Fabii, em 1605: “O livro *Tianzhu Shiyi* recém-publicado provocou grande rancor dos praticantes de idolatria visto que o livro

critica explicitamente as suas seitas” (RICCI 2018: 227). Soube, no entanto, lidar com essas situações, tendo uma atitude corretiva, procurando não provocar conflitos com os chineses.

Episódios como o descrito, foram pontuais. De modo geral as obras de Ricci foram bem aceites pelos letrados. Como afirmava na obra *Della entrata della Compagnia di Giesù e Christianità nella Cina*, tinha vivido quase trinta anos na China e visitado a maioria das províncias mais importantes, além de que tinha relações amistosas com os nobres, altas autoridades e académicos mais célebres do país (RICCI & TRIGAULT 1983: 3). De facto, com os livros que produzira, Ricci era tido mais como “confucionista ocidental” do que sacerdote católico, sendo altamente reconhecido pelos letrados chineses. É certo que a posição dos intelectuais chineses não era unânime, mas não há dúvidas de que os escritos e a personalidade de Ricci conquistaram a simpatia do chamado partido Tunghin (ou Donglin), uma organização política e cultural informal, mas poderosa no período Ming (REGO 2012: 99).

Os letrados chineses apreciavam tanto os livros de Ricci que escreviam prefácios, dedicatórias ou pós-escritos para as suas obras, como fez o Feng Yingjing, que redigiu prefácio para vários livros de Ricci, tais como o *Tratado de Amizade, Verdadeira Noção do Senhor do Céu, Vinte e Cinco Sentenças*, patrocinando ainda a sua publicação. De acordo com o estudioso chinês Lin Jinshui, há registo de mais de 130 mandarins e pessoas de todas as camadas sociais, com quem Matteo Ricci mantinha contactos, entre os quais, nobres, mandarins de todos os níveis, personagens locais célebres, letrados, sacerdotes, mercadores e muitas outras pessoas (LIN 1985: 117-143). Com elas tinha longas conversas e discutia ideologia, filosofia, ciências e, sobretudo, o catecismo cristão, procurando nelas apoio para a sua missão evangélica na China. Ricci é lembrado até hoje como uma grande figura versada na cultura chinesa.

Conclusão

Durante a permanência de 28 anos na China, Ricci mostrou dominar a língua chinesa. Estudou profundamente os clássicos chineses e redigiu livros em chinês, além de ter traduzido obras clássicas ocidentais em parceria com os letrados chineses. Seguiu uma política de acomodação cultural e missão académica. Isso mesmo atesta o considerável número de livros que produziu em chinês. Neles falava-se de paz, virtude e obediência ao monarca, não de guerra e rebelião (RICCI 2018: 267). Além disso, explicava os ensinamentos católicos com citações das obras confucianas. Em boa parte a isso se deve o

sucesso de Ricci, o ter apresentado a religião cristã como uma doutrina harmônica e complementar ao Confucionismo, ao mesmo tempo que procurava eliminar as influências do Taoísmo e do Budismo.

Com os objetos exóticos apresentados, o talento na aprendizagem e na arte da memória, os conhecimentos científicos evidenciados e cultivo da boa moral, Ricci conseguiu amizade de muitos letrados e altos mandarins, sobretudo depois de ganhar o favor do imperador. Era-lhe permitido entrar e sair do palácio imperial, tendo inclusivamente conseguido comprar uma casa em Pequim, em 1605, uma base importante para a missão na capital.

Por outro lado, com a chegada de Ricci e as suas produções literárias, os letrados da China Ming puderam, pela primeira vez, apreciar as pinturas a óleo do Ocidente, conheceram objetos nunca antes vistos, escutaram músicas europeias e aprenderam ciências e técnicas do Ocidente. Tudo isso ampliou enormemente a visão do povo chinês, tal como refere Zhu Weizheng, que organizou as obras e traduções, em chinês, de Ricci: “Matteo Ricci não foi o primeiro jesuíta missionário europeu que entrou na China continental, mas foi a figura de mais influência histórica entre os primeiros jesuítas na China” (ZHU 2001: 1). As suas obras e traduções de chinês promoveram o intercâmbio cultural e fusão dos dois pensamentos, da China e do Ocidente, tendo-nos deixado ricos e valiosos documentos na perspetiva histórica, linguística, religiosa, ideológica e diplomática. Além disso, os seus trabalhos em chinês constituem materiais preciosos para o estudo da história do intercâmbio da ciência e da tecnologia sino-ocidentais, da evolução do estrangeirismo chinês, e do intercâmbio da cultura e filosofia sino-europeias.

Fontes e Bibliografia

Fontes manuscritas

FROES, João. Ânuo de 1633, BAJA, 49-V-11, fl. 67.

FURTADO, Francisco. Ânuo de 1624, BAJA, 49-V-7, fl. 500v.

Fontes impressas

CORRADINI, Piero & D'ARELLI, Francesco (2001). *Ricci Matteo, lettere (1580-1609)*. Macerata: Quodibet.

D'ELIA (1942-1949). *Storia dell' introduzione del Cristianesimo in Cina, in Fonti*

- Ricciane: documenti originali concernenti Matteo Ricci e la storia delle prime relazioni tra l'Europa e la Cina (1579-1615)*. Roma: La Libreria Stato.
- GOUVEIA, António de (1995). *Asia Extrema, 1ª Parte, Livros II a VI*. Lisboa: Fundação Oriente.
- RICCI, Matteo & TRIGAULT, Nicolas (1983). He Gaoji, Wang Zunzhong, Li Shen (tra.). *Della entrata della Compagnia di Giesù e Christianità nella Cina*. Pequim: Companhia de Livros.
- RICCI, Matteo (1986). Luo Yu (tra.). *Complete Works of Fr. Matteo Ricci, S.J., Vol. 3, Letter (I)*. Taipei: Editora de Guangqi.
- RICCI, Matteo (2018). Wen Zheng (tra.). *Le Lettere dalla Cina*. Pequim: Editora Comercial.
- STANDAERT, Nicolas & DUDINK, Ad. (ed.) (2002). *Chinese Christian texts from the Roman Archives of the Society of Jesus*. Taipei: Taipei Ricci Institute.
- ZHU Weizheng (ed.) (2001). *Li Madou Zhongwen Zhuyi Ji (Coleção de Obras e Traduções em Chinês de Matteo Ricci)*. Xangai: Editora da Universidade de Fudan.

Estudos

- CRIVELLER, G. (2010). “The Background of Matteo Ricci: The Shaping of his Intellectual and Scientific Endowment”, in S.J. A. K. Wardega (dir.), *Portrait of a Jesuit: Matteo Ricci. Macau*. Macau: Ricci Institute, 15-38.
- CRONIN, F., S.J. (1948). “Fr. Ricci and His Work in China”. *Instituto Português de Hong Kong*, n.º 1, 95-105.
- DAI Guoqing, LIN Jinshui (2020). “O estudo de Matteo Ricci desde a Reforma e Abertura ao Exterior (1978-2018)”. *Sinologia Internacional*, n.º 3, 194.
- DUNNE, George H. (1962). *Generation of Giants: The Story of the Jesuits in China in the Last Decades of the Ming Dynasty*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press.
- ELMAN, Benjamin (2007). “New Directions in the History of Modern Science in China: Global Science and Comparative History”. *Isis*, 98-3, 517-523.
- GERNET, Jacques (1991). Geng Sheng (tra.). *China e Cristianismo*. Xangai: Editora de Livros Clássicos de Xangai.
- FERRERO, Michele (2019). “Motivation to Act in Confucianism and Christianity: In Matteo Ricci’s The True Meaning of the Lord of Heaven (Tianzhu Shiyi 天主實義)”, in *Frontiers of philosophy in China*, 2, 226-247.
- FONTANA, Michela (2011). *Matteo Ricci: un gesuita ala corte dei Ming*. Milão: Mondadori.

- GOMES, A.L.G. (1957). *Esboço da História de Macau (1511-1849)*. Macau: Repartição Provincial dos Serviços de Economia e Estatística Geral.
- HENRI, Bernard (1937). *Le Père Mathieu Ricci et la Société Chinoise de Son Temps (1552-1610)*. Tientsin: Hautes études.
- HSIA, Ronnie Po-chia (2012). *Matteo Ricci, Jesuíta na Cidade Proibida*. Xiang Hongyan & Li Chunyuan (tra.). Xangai: Editora dos Clássicos de Xangai.
- HOSNE, Ana Carolina (2013). *The Jesuit missions to China and Peru, 1570-1610: expectations and appraisals of expansionism*. Abingdon, Oxon England; New York: Routledge.
- LIANG, Jiamian (1981). *Xu Guangqi Nianpu*. Xangai: Editora das Obras Clássicas de Xangai.
- LIANG, Qichao (1985). *Zhongguo Jin Sanbainian Xueshushi*. Pequim: Livraria Chinesa de Pequim.
- LIU, Yizhi (1988). *Zhongguo Wenhushi*. Vol. II. Pequim: Editora de Enciclopédia da China.
- LOUREIRO, Rui Manuel (2009). *Nas partes da China*. Lisboa: Centro Científico e Cultural de Macau.
- MALATESTA, E.J. (1994). “Alessandro Valignano, Fan Li-An (1539-1606): estratégia da Missão Jesuíta na China”. *Revista de Cultura*, 21, 51-66.
- MIGNINI F. (2009). *Matteo Ricci, Il Chiosco Delle Fenici*. Il Lavoro Editoriale.
- MIGNINI F. (2012). Wang Suna (tra.). *Matteo Ricci, Il Chiosco Delle Fenici*. Zhengzhou: Editora Daxiang.
- MUNGELLO, D.E. (1985). *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- REGO, Luiz Felipe Urbieta (2012). *A China dos Jesuítas: o Tratado da Amizade de Matteo Ricci e sua contribuição para o diálogo cultural entre Oriente e Ocidente*. Dissertação de Mestrado, Departamento de História da PUC-Rio.
- RODRIGUES, Manuel Augusto (2010). “Recensão a Ricci – Dell’Amicizia”. *Revista de História da Sociedade e da Culura*, 10, 638-642.
- RUAN, Yuan (1991). *Chouren Zhuan*. Pequim: Companhia de Livros de Zhonghua.
- RULE, Paul A. (1986). *K’ung – tzu or Confucius?: the Jesuit Interpretation of Confucianism*. Sydney; Boston: Allen & Unwin.
- SHIWU Tongkao (2002). “Qilu Zhuren e outros”, in *Xuxiu Siku Quanshu*, vol. 18. Livro 1257 da Subsecção Xangai: Editora dos Livros Clássicos de Xangai.
- SONG, Liming (2011). *Shenfu de Xinyi – Limadou zai Zhongguo (1582-1610)*. Nanquim: Editora da Universidade de Nanquim.
- SPALATIN, Christopher A. S. J. (1975). *Matteo Ricci’s Use of Epictetus’ Encheiridion*. Rome: Gregorian University.

- SPENCE, Jonathan D. (1989). *O filho chinês de Deus*. São Paulo: Companhia das Letras.
- SPENCE, Jonathan D. (1995). *Em busca da China Moderna. Quatro séculos de História*. São Paulo: Companhia das Letras.
- SPENCE, Jonathan (1989). *O filho chinês de Deus*. São Paulo: Companhia das Letras.
- SPENCE, Jonathan D. (2007). Zhang Ke (tra.). *O palacio da memória de Matteo Ricci*. Guangxi: Editora da Universidade Normal de Guangxi.
- STANDAERT, Nicolas (2002). *Methodology in view of contact between cultures: the China case in the 17th century*. Hong Kong: Centre for the Study of Religion and Chinese Society, Chung Chi College, The Chinese University of Hong Kong.
- TANG, Kaijian (2017). *Li Madou Mingqing Zhongwen Wenxian Huishi*. Xangai: Editora de Livros Clássicos de Xangai.
- TAO, Yabing (2001). *Mingqingjian de Zhongxi Yinyue Jiaoliu*. Xangai: Editora Dongfang.
- WANG, Chengyi (2009). *Xu Guangqi Jiashi*. Xangai: Editora da Universidade de Xangai.
- WU Mengxue (2000). *Mingqing Shiqi Ouzhou Ren Yanzhong de Zhongguo (A China aos Olhos dos Europeus nas Dinastias Ming e Qing)*. Pequim: Companhia de Livros de Zhonghua.

“Enseñando fomenta”: A atuação do associativismo no desenvolvimento agrícola oitocentista em duas regiões ibéricas limítrofes – o Alentejo e a Extremadura¹

“Enseñando fomenta”: The role of associations in nineteenth century agricultural development in two neighbouring Iberian regions - Alentejo and Extremadura.

CARLOS MANUEL FAÍSCA

Universidade de Coimbra, Centro de Estudos Interdisciplinares, Faculdade de Letras

carlos.faisca@uc.pt

<https://orcid.org/0000-0001-7501-021X>

Texto recebido em / Text submitted on: 19/03/2022

Texto aprovado em / Text approved on: 06/09/2022



Resumo. Reforçado pela ascensão do constitucionalismo, o movimento associativo expandiu-se no século XIX nos mais variados campos de atuação. O progresso económico era um dos principais objetivos das associações oitocentistas que, no contexto ibérico de sociedades essencialmente agrárias, apostaram na evolução da agricultura como motor do desenvolvimento. Neste artigo estuda-se, em perspetiva comparada, a ação do associativismo agrícola em duas das mais extensas regiões agrícolas de Espanha e Portugal, respetivamente Extremadura e Alentejo. Conclui-se que, embora aquém dos objetivos definidos, o associativismo agrícola na região espanhola não só foi mais precoce, como também mais ativo. No entanto, futuras investigações deverão ser conduzidas de forma a cimentar a ideia da existência de um associativismo agrícola espanhol mais dinâmico.

Palavras-chave. Agricultura, História Agrária, História Económica, Associativismo.

Abstract. Strengthened as Constitutionalism consolidated, the associative movement grew in the 19th century and acted in the most diverse fields of activity. Economic progress was one

¹ The research of this paper has been carried out in the framework of the ReSEED Project. It has received funding from the European Research Council (ERC) under the European Union's Horizon 2020 research and innovation programme (grant agreement n°760090) and is hosted by the University of Coimbra at the Centre for Interdisciplinary Studies (UIDB/00460/2020). This paper reflects only the author's view. The European Commission and European Research Council Executive Agency are not responsible for any use that may be made of the information it contains.

Este artigo surge do ambiente de discussão científica proporcionado pelo projeto ReSEED, que tem como Investigadora Responsável Dulce Freire. Cumpre agradecer à arquivista da RSEEAP Laura Marroquín Martínez, ao Secretário Geral da referida associação Antonio García Salas e a Ana Pereira Ferreira que releu a introdução e a conclusão deste artigo. Os avaliadores do artigo são também responsáveis por alterações que contribuíram para a sua melhoria, sobretudo por exigirem o reforço da contextualização da problemática e terem recomendado o uso de bibliografia específica, desconhecida pelo autor.

of the main objectives for 19th century associations which, in the Iberian context of agrarian societies, focused on the evolution of agriculture as the leading sector of development. This article studies, from a comparative perspective, the agricultural associations in two of the most extensive agricultural regions of Spain and Portugal, Extremadura and Alentejo respectively. It is concluded that, although below the defined objectives, the agricultural associative movement in the Spanish region was not only developed earlier but also more active. Nevertheless, future research should be conducted in order to establish the idea of the existence of a more dynamic Spanish agricultural associative movement.

Keywords. Agriculture, Agrarian History, Economic History, Associativism.

Introdução

Ainda que na historiografia portuguesa se encontrem exemplos do estudo do impacto das instituições no desempenho económico desde, pelo menos, a década de 1970 (PEREIRA 1971), só mais recentemente é que esta temática se tornou um dos principais eixos de investigação da história económica (NONNENMACHER 2012). Dentro das organizações contemporâneas, ou seja, dos grupos de indivíduos que buscam determinados objetivos agindo dentro de uma estrutura formal coordenada, salientam-se as decorrentes dos poderes públicos – Estado, municípios, empresas públicas – e aquelas que dependem mais da ação privada – associações, empresas, famílias.

No seguimento das ideias que se foram afirmando a partir do final de Antigo Regime na Europa, sobretudo após a implantação do constitucionalismo, o associativismo emergiu como uma solução, real ou percebida, para o almejado desenvolvimento económico e social. As associações, como resposta à fragilidade individual e como meio de agrupar esforços comuns, difundiram-se imenso ao longo do século XIX na Europa e nos Estados Unidos (LOUSADA 2017). A Península Ibérica também integrou este movimento, assinalando-se um crescimento do associativismo de forma quase paralela em Espanha e Portugal (ZOZAYA MONTES 2019: 171-172). Nesse sentido, a partir do final do século XVIII, embora frequentemente a partir de iniciativas estatais, criaram-se algumas associações privadas de fomento económico. Em simultâneo, reclamava-se pela expansão contínua deste tipo de organizações que seriam, a par com os poderes públicos, a alavanca do progresso social. Na realidade, se na Península Ibérica o século XIX foi marcado, de uma forma geral, pelo acentuar da divergência económica e social para com os países mais desenvolvidos (ALVAREZ NOGAL e PRADOS DE LA ESCOSURA 2013; PALMA e REIS 2019), a historiografia não deixa de salientar a importância do associativismo para a consolidação dos regimes constitucionais, incluindo na esfera económica ao favorecer alianças e o estabelecimento de redes clientelares de interesses vários (ZOZAYA MONTES 2019: 175).

No caso concreto da agricultura, o principal setor da economia ibérica (SIMPSON 1997: 48; BRANCO e SILVA 2017: 221), a disseminação do associativismo também foi uma questão importante (MARTINS 2005: 248). Segundo os seus defensores, a criação de associações de agricultores facilitaria a introdução e difusão de novas sementes e de instrumentos de lavoura; a organização de eventos de promoção do setor, como feiras e exposições; e a divulgação do conhecimento através de conferências, publicações e pela criação de estabelecimentos de ensino.

Este artigo centra-se sobre a atuação do associativismo privado sem fins lucrativos no desenvolvimento agrícola oitocentista de duas regiões raianas de Espanha e Portugal, respetivamente, Extremadura e Alentejo. Tratando-se de territórios com condições agroecológicas e estruturas socioeconómicas muito similares, separa-os uma fronteira política. Neste contexto, em que outros fatores são menos distintivos, torna-se mais fácil isolar o impacto da ação das instituições na agricultura das duas regiões. Tendo em consideração que historicamente o desenvolvimento da agricultura depende das condições agroecológicas, das características intrínsecas das plantas cultivadas e da ação humana, identificar o papel do associativismo privado é compreender uma parte importante deste último fator. É ainda de salientar que o associativismo agrícola oitocentista, no período em que as associações ganham preponderância (LOUSADA 2017), tem sido objeto de alguma produção historiográfica, mas permanece uma temática a explorar na historiografia agrária ibérica.

O principal objetivo é, portanto, o de identificar, em qualquer um dos lados da fronteira, uma eventual vantagem institucional relacionada com uma dinâmica associativa de maior impacto no desenvolvimento agrícola regional. Tratando-se de uma investigação em curso, este artigo foca-se, do lado Extremeño, na ação da *Real Sociedad Económica Extremeña de Amigos del País de Badajoz* (RSEEAP), enquanto do lado alentejano analisam-se as ações das Sociedades e dos Sindicatos Agrícolas. No primeiro caso, a escolha justifica-se pela importância deste tipo de associações na sociedade espanhola que se reflete, entre outros aspetos, na sua longa duração. A própria RSEEAP, fundada em 1816, continua ativa, possuindo uma Biblioteca e um Arquivo com documentação relativa à sua própria História. É precisamente pela sua importância regional, bem como pela existência de informação à disposição dos investigadores que esta associação foi a primeira a ser estudada para a Extremadura. No caso do Alentejo, a explicação é mais simples. Os Sindicatos Agrícolas foram no século XIX praticamente as únicas associações, de âmbito local e regional, com o objetivo de intervir diretamente na agricultura². As exceções poderão ter sido

² A Real Associação Central da Agricultura Portuguesa (RACAP), fundada em 1860, foi a principal associação agrícola portuguesa ao longo do século XIX. Contudo, tinha um âmbito nacional pelo que não foi considerada

as Sociedades Agrícolas, que também serão abordadas, mas sobre as quais poucas informações há sobre o real impacto na agricultura regional portuguesa e alentejana (BERNARDO 2022).

O artigo estrutura-se então da seguinte forma. Inicialmente caracterizar-se-ão, do ponto de vista agroecológico, as regiões alvo de análise. Em seguida, numa perspetiva comparada, descrever-se-ão as ações das referidas associações para com o setor agrícola. Por fim, concluir-se-á, com enunciação de futuras linhas de investigação. As informações até agora recolhidas sugerem um maior impacto do associativismo extremeño, pois não só a RSEEP antecedeu em várias décadas qualquer associação agrícola no Alentejo, como parece ter sido mais interventiva sobretudo no domínio da educação. Contudo, mesmo no caso extremeño, as intenções ficaram muito aquém da realidade, com várias iniciativas e projetos a levarem imenso tempo a serem concretizados ou a nem sequer saírem do papel. Num futuro próximo, pretende-se continuar a explorar o potencial de investigação sobre o papel do associativismo agrícola nestas regiões, que previsivelmente não se esgota neste estudo, tornando as conclusões apresentadas historiograficamente mais sólidas. Posteriormente dever-se-á alargar o âmbito geográfico de análise a toda a Península Ibérica, de forma a se ir preenchendo uma certa lacuna da historiografia ibérica contemporânea, muito embora a sociabilidade associativa conte já com uma significativa produção historiográfica (ZOZAYA MONTES 2002: 23-37; ZOZAYA MONTES 2019)³, da mesma forma que a análise do associativismo agrícola oitocentista não é, de todo, um assunto inexplorado (BERNARDO 2002; MARTINS 2005; PAN-MONTOJO 2014; PLANAS, SCHUURMAN e SEGERS 2022; BERNARDO 2022).

1. Extremadura e Alto Alentejo: características agroecológicas

O Alentejo e a Extremadura são duas das maiores regiões dos respetivos países, a primeira com mais de 27 mil km² e a segunda com cerca de 42 mil km², que se caracterizam historicamente por uma baixa densidade populacional concentrada em núcleos urbanos bastante distantes entre si. Do ponto de vista climático, tratam-se de zonas mediterrânicas com um estio prolongado – entre

neste estudo. Para se compreender a atuação da RACAP veja-se, por exemplo, BERNARDO 1997: 195-200.

³ Um resumo do início e expansão dos estudos sobre sociabilidade na historiografia francesa e espanhola pode ser encontrado em ZOZAYA MONTES 2002. Mais recentemente a mesma autora publicou um artigo de síntese sobre a evolução e as principais características do associativismo ibérico entre meados do século XIX e igual período do século XX. Veja-se ZOZAYA MONTES 2019.

3 a 4 meses – e uma grande irregularidade da pouca pluviosidade que acolhem, conforme se verifica na Figura 1. A extensa estação seca corresponde também aos meses mais quentes em que as temperaturas máximas facilmente ultrapassam os 40°C, enquanto nos meses mais frios, ainda que ocorram algumas geadas, a queda de neve restringe-se aos pontos mais elevados, particularmente na Extremadura. A insolação direta é das mais elevadas da Península e, consequentemente, da Europa, com o número de horas de sol a situar-se, na generalidade dos territórios, entre 2.800 e as 3.000, existindo, em algumas zonas, valores acima das 3.000 horas de sol por ano (RIBEIRO, LAUTENSACH, DAVEAU 1991: 435-455; NIETO MASOT 2014: 53-58).

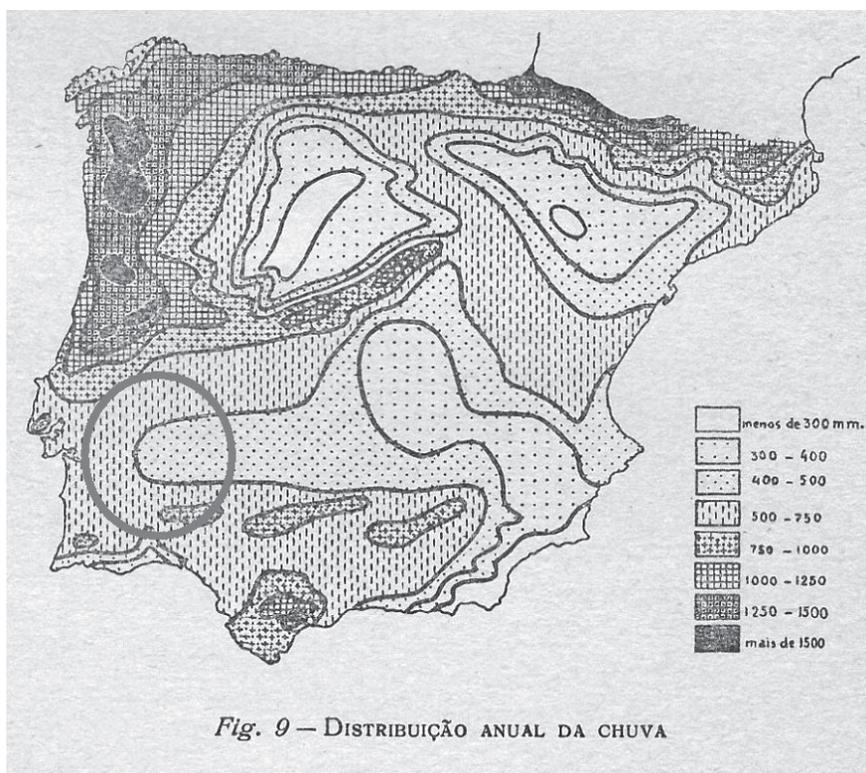


Fig. 1. Distribuição anual da chuva na Península Ibérica em meados do século XX.

Nota: O círculo cobre de forma grosseira as regiões do Alentejo e Extremadura.

Fonte: GIRÃO 1952: 28.

A maior diferença nas condições naturais entre Alentejo e Extremadura é, provavelmente, na orografia de cada região, ainda que não sejam realidades

forma geral, numa reduzida fertilidade fruto de fatores naturais, mas também por pressão antrópica (FAÍSCA 2020). Entre os fatores naturais encontra-se o clima, pois o regime de pluviosidade reduz a taxa de formação do solo e promove um período de intensa lavagem que contribui para a acidificação e empobrecimento dos solos em nutrientes, bem como de risco acrescido de perda do solo por erosão (FAÍSCA 2019: 54). A aridez estival com elevadas temperaturas completa o quadro de desgaste do solo.

Assim, a larga maioria dos dois territórios possui uma aptidão agrícola entre o moderado e o severo. É o caso, na Extremadura, das zonas montanhosas da Província de Cáceres e, em toda a região, das vastas zonas de peneplanície. Excetuam-se os *Alfisolos* em torno das Vegas do Guadiana e da Tierra de Barros (NIETO MASOT 2014: 65-67). Igualmente no Alentejo a maior parte dos solos não possui aptidão agrícola ou apresenta limitações moderadas a severas. Apenas em alguns mosaicos dos concelhos de Avis, Campo Maior e Elvas e, sobretudo, na zona de barros a nordeste de Beja, o solo tem boas características para a atividade agrícola (BRITES 1995: 72-73). Contudo, mesmo nos barros de Beja, a melhor terra transtagana, só cerca de 17% dos solos se encontram classificados como de ótimo aproveitamento agrícola (FONSECA, REIS 2011: 39). Perante o quadro exposto, conclui-se que as condições agroecológicas do Alentejo e da Extremadura apresentam grandes semelhanças.

2. O associativismo agrícola na Extremadura e Alentejo Oitocentista

Influenciados pela corrente ideológica que ficou conhecida por Iluminismo, um pouco por toda a Europa surgiram, na segunda metade do século XVIII, movimentos de criação de associações particulares através das quais se difundiram ideias e iniciativas que visavam a promoção do desenvolvimento económico e social através de reformas (SAAVEDRA ALIÁS 2012: 220). A Península Ibérica não foi exceção. Em Espanha, destaca-se, a partir de finais do século XVIII, a criação das Sociedades Económicas Amigas do País com um contributo importante por parte do poder público, na época representado pela Coroa. No início do século XIX, o conjunto de *Económicas*, como são conhecidas em Espanha, constituíam-se como uma rede nacional presente em quase todo o território sendo, de certa forma, coordenada informalmente a partir da *Real Sociedad Económica Matritense de Amigos del País*, com sede em Madrid (MUSLERA PARDO 2016). Estas organizações tinham, e ainda têm, como missão principal investigar os problemas económicos das regiões em que se inserem e propor meios de os corrigir. Sabendo da enorme prepon-

derância do setor agrícola na economia espanhola até meados do século XX, durante quase dois séculos analisar e intervir na economia regional foi, em grande parte, sinónimo de o fazer em relação à agricultura. Aliás, mesmo em *Económicas* situadas em regiões em pleno desenvolvimento industrial, como foi o caso da *Real Sociedad Bascongada*, que cobre o território do País Basco, foi na agricultura que se empregaram os maiores esforços e grande parte dos fundos monetários disponíveis (SAAVEDRA ALIÁS 2012: 238). A divulgação de novos métodos, em especial os provenientes da agronomia britânica e francesa, o melhoramento da produtividade agrícola, o ensino e a realização de experiência eram algumas das ações que as *Económicas* se propunham a executar (SAAVEDRA ALIÁS 2012: 238; MELÓN JIMÉNEZ 2016: 45).

Na Extremadura, a iniciativa não despertou grande entusiasmo, todavia, em 1778, foi proposta a criação de uma Sociedade em Placência, aprovada em 1780. Entre as suas principais preocupações encontrava-se o setor agrícola e as causas da sua decadência. Outras povoações extremeñas ponderaram fundar Sociedades Económicas como, por exemplo, Placencia, D. Benito, Zafra e Villafranca de los Barros, enquanto Trujillo solicitou mesmo autorização, em 1787, para criar a sua *Económica*. Tratou-se, porém, de uma existência efémera (MELÓN JIMÉNEZ 2016: 49-50). Foi em Badajoz, em 1816, que se fundou a *Real Sociedade Económica Extremeña de Amigos del País de Badajoz*, que permanece socialmente ativa até aos dias de hoje.

Em Portugal, a génese do associativismo privado e, em concreto do agrícola, pode-se encontrar também ainda no final de Setecentos e igualmente no movimento iluminista a partir das ideias defendidas, por exemplo, no seio da Real Academia das Ciências de Lisboa (BERNARDO 1997: 189-190; MARTINS 2005: 248). Na última década do século XVIII, a Academia defende a criação de sociedades agrícolas provinciais que promovessem o desenvolvimento do setor através da difusão de conhecimento, novas sementes e novos instrumentos de lavoura. As sociedades agrícolas deveriam ainda realizar experiências, dando conhecimento à Academia e divulgando-as tanto quanto possível (MARTINS 2005: 248-249). No entanto, ao contrário do exemplo espanhol, em Portugal tardou a criação de uma rede de organizações privadas que se dedicassem ao desenvolvimento do setor agrícola, fossem de carácter exclusivamente agrícola ou não. A principal e possivelmente única exceção foi a Sociedade Económica e Patriótica de Ponte de Lima, inspirada no modelo espanhol das *Económicas* (BERNARDO 2022: 375).

A primeira legislação de enquadramento para este tipo de organizações data somente de 1836 e, sobretudo, a sua implantação no território parece ter sido bastante limitada (MARTINS 2005: 248). Os poderes públicos, todavia,

insistiram com a publicação de legislação em 1844, 1854 e 1877, mas sem grande sucesso (GRAÇA 1999: 114-118). Muito mais tarde, em 1894, um novo modelo foi pensado, o dos Sindicatos Agrícolas, que teve uma abrangência territorial muito maior. É de salientar que esta expansão do associativismo agrícola se encontra inserida no aumento generalizado da sociabilidade formal e informal, fruto também da afirmação do constitucionalismo um pouco por toda a Europa, o que se refletiu nos mais variados aspetos incluindo na forma como um maior número de cidadãos passou a organizar-se coletivamente em torno de atividades de ócio (ZOZAYA MONTES 2008).

2.1. A Real Sociedad Económica Extremeña de Amigos del País

A *Real Sociedad Económica Extremeña de Amigos del País* (RSEEAP) foi criada, na cidade de Badajoz, no ano de 1816 e mantém-se ativa até aos dias de hoje. Não se trata de uma associação agrícola *stricto sensu*, já que os objetivos que persegue estendem-se para além do setor agrícola. Aliás, ao longo dos mais de dois séculos de existência, a importância da agricultura na atividade da associação variou bastante e atualmente é bastante mais reduzida. De facto, sabendo que no início de Oitocentos mais de 80% da mão de obra extremeña estava de alguma forma ligada à agricultura (MUSLERA PARDO 2016: 140), não é de admirar que grande parte da atenção da Associação se tenha centrado no desenvolvimento do setor agrícola regional. Os primeiros estatutos refletem a importância da agricultura para a *Económica* Pacense, pois, logo no 3.º artigo, é referido que o intuito da Sociedade é fomentar a agricultura, as artes, o comércio e a instrução pública (MUSLERA PARDO 2016: 141). A agricultura contou ainda com uma Secção autónoma no quadro orgânico-funcional da associação. As ações da RSEEAP para com a agricultura podem-se dividir da seguinte forma: educação formal, não-formal e informal; inovação técnica, tecnológica e biotecnológica; e defesa dos (seus) interesses agrícolas e promoção geral do setor. Todos estes eixos de atuação são, de uma forma geral, comuns às demais *Económicas* (SAAVEDRA ALLÍAS 2012: 238-239), pelo menos no plano das intenções, visto que a concretização ficou muitas vezes aquém do esperado (SAAVEDRA ALLÍAS 2012: 245), como parece ter sido o caso de Badajoz.

2.1.1. Educação

A grande maioria das iniciativas educativas oitocentistas da RSEEAP insere-se na educação não-formal – a criação de uma Cátedra de Agricultura fora do sistema oficial de ensino – e informal – difusão oral e escrita de obras

de diversa proveniência, bem como a aquisição e divulgação pela Biblioteca de documentação com conteúdos agrícolas. Existiu, todavia, uma exceção que se relacionou com a criação, em 1845, de um *Instituto de Segunda Enseñanza* num processo em que a Associação teve um papel decisivo. Inicialmente, a RSEEAP instou o governo a abrir um estabelecimento de *Segunda Enseñanza*, de certa forma equivalente ao que atualmente se designa por ensino secundário, em Badajoz, cedendo depois o espaço físico para o seu funcionamento (CINTAS GILABERT 2016: 58). Contudo, a lecionação de conteúdos agrícolas alterou-se entre a existência, no máximo, de uma ou duas disciplinas e a sua total inexistência (FAÍSCA 2019: 298-307). Adicionalmente, os alunos cujos pais estavam diretamente ligados à agricultura eram residuais na população escolar (SÁNCHEZ PASCUA 1985: 123-125), o que confirma a ideia de que sociedades rurais camponesas da época desconsideravam a importância da formação escolar (SÁNCHEZ BLÁZQUEZ 2009: 115). Daí se infere que a educação agrícola formal não deverá ter tido grande impacto junto dos agricultores extremeños e, conseqüentemente, no desempenho da agricultura regional.

Uma das primeiras iniciativas da RSEEAP no âmbito da educação não-formal foi precisamente a criação de uma Cátedra de Agricultura, o que não é de admirar, atendendo ao lema da organização, *Ensenando Fomenta*, visível na figura 3. Foi criada em 1818, dois anos após a sua fundação. Contudo, as aulas só se iniciariam em 1820 num local cedido pelo *Ayuntamiento* de Badajoz (MUSLERA PARDO 2016: 155). Além das matérias teóricas lecionadas por Julian de Luna, docente contratado para esse efeito, o ensino assumia uma forte componente prática, com a realização de trabalhos e experiências em terrenos agrícolas. Com efeito, a RSEEAP solicitou ao Rei a cedência de um terreno do Convento de Santa Ana, ao mesmo tempo que destinou oito mil reais, de um total de vinte mil que compunham a dotação anual da Cátedra, à aquisição de materiais e outros gastos relacionados com ensaios agronómicos (MUSLERA PARDO 2016: 155-156). No entanto, não só a comunidade religiosa se opôs ao processo, como as constantes dificuldades financeiras colocaram em causa o funcionamento da Cátedra, provocando atrasos no pagamento a Julián de Luna (MERINO TORRES 1898: 78-80). Além disso, o retorno provisório do Absolutismo levou, em 1823, ao encerramento da RSEEAP e, conseqüentemente, da Cátedra por uma década.

Instaurado definitivamente o Constitucionalismo, em 1833, a RSEEAP retomou as suas atividades incluindo o ensino ministrado na Cátedra de Agricultura. No entanto, as dificuldades financeiras e a generalidade da falta de meios levou, em 1836, a novo encerramento (SEPÚLVEDA MANGAS 2009: 155). Desconhece-se como a partir daqui decorreu o funcionamento desta iniciativa,

embora o objetivo da criação de um campo de experimentação tenha permanecido. Nesse sentido, em 1838, o governador civil da Província de Badajoz propôs o aforamento de um terreno, propriedade do Hospital de Santiago de Toledo, com a finalidade da RSEEAP aí instalar uma *Casa de Labor Modelo*. A ideia relacionava-se, uma vez mais, com a educação, pois a aquisição do terreno serviria para se instalar “una escuela practica de donde saldrán cultivadores, pastores y aun hortelanos y jardineros que propagen en el país los conocimientos y practicas que adquirieran en ella (...)” (Archivo de la Real Sociedad Económica Extremeña de Amigos Del País [doravante ARSEEAP], Desarrollo Funcional, Secciones, Sección de Agricultura, Carta del Gobierno Civil de la Provincia de Badajoz a la RSEEAP). A verdade é que tal não veio a acontecer, sendo preciso esperar pelo início do século XX para a sua concretização. Nos anos de 1902 e 1903, aproveitando uma conjuntura favorável, pois desde final do século XIX que se encontrava previsto pelo Ministério do Fomento (SÁNCHEZ BLÁZQUEZ 2009: 126), a RSEEAP insistiu para que o Estado criasse uma Granja-Escola em Badajoz (MUSLERA PARDO 2016: 144). As obras iniciaram em 1905 e a Granja Instituto de Agricultura começou a funcionar em 1907. Atualmente, no mesmo local, mas com instalações renovadas, funciona a *Escuela de Ingeniería Agraria de la Universidad de Extremadura*.



Fig. 3. Logotipo da Real Sociedad Económica Amigos del País de Badajoz.

Fonte: Real Sociedad Económica Extremeña de Amigos del País 2022. <https://www.rseeap.org/> (consultado a 1 de agosto de 2022).

Por último, é de salientar a oferta educativa informal que a RSEEAP possibilitou aos extremeños. Nesta categoria insere-se, por um lado, a informação reunida na Biblioteca à disposição de qualquer leitor e, por outro, as publica-

ções produzidas e/ou difundidas pela RSEEAP, assim como as conferências periodicamente realizadas. A disponibilização pública deste serviço foi um dos grandes objetivos da Associação desde o seu início. Em 1838 procurou-se, pela primeira vez, criar uma Biblioteca (PECELLÍN LANCHARRO 2016). No entanto, uma vez mais, o projeto só se concretizou mais tarde, em 1871 (MARROQUÍN MARTÍNEZ 2009: 143). A importância da agricultura na sociedade oitocentista extremeña também se refletiu nos fundos documentais da Biblioteca. Em 1888, estes eram compostos por 358 livros na secção de Agricultura (MARROQUÍN MARTÍNEZ 2009: 151) e, em 1893, eram já 469 num total de 7.961 (ARSEEAP, Memoria de los trabajos efectuados en 1893). Para efeitos de comparação note-se que, no início do século XXI, havia cerca de 700 documentos indexados em Agricultura, num universo de 24.800 (MARROQUÍN MARTÍNEZ 2009: 151), pelo que se conclui, que os temas agrícolas eram mais valorizados no passado do que atualmente.

A RSEEAP foi ainda bastante ativa na difusão de estudos e de conhecimento agrícola das mais diferentes proveniências, quer pela produção e/ou distribuição de material escrito, quer pela organização periódica de conferências (MUSLERA PARDO 2016: 142). Este trabalho de divulgação, por sua vez, divide-se entre o conhecimento produzido pelos próprios associados e aquele que, sendo de proveniência externa, encontrava na Associação um canal de distribuição. Neste último caso, salientam-se sobretudo os relatórios, notícias e epístolas enviadas por várias organizações, com especial destaque para as outras *Económicas*. O Arquivo da Associação guarda vários desses exemplares, com natural destaque para a *Económica* Matritense⁵, mas onde também se dá conta de troca regular de informações de cariz agrícola com as *Económicas* de Sevilha – com quem discute a introdução de arroz de sequeiro na Extremadura (ARSEEAP, Carta de la RSEEAP de Badajoz a la de Sevilla acusando recibo del oficio por el cual se proporciona a esta sociedad un almud de arroz de secano entregado por la sociedad de Sevilla) –, de Málaga – à qual se questiona sobre o cultivo de uma variedade de figueira (ARSEEAP, Carta de la RSEEAP de Málaga a la RSEEAP de Badajoz) –, e a troca de memórias e publicações com quase todas as *Económicas* de Espanha e colónias⁶.

Quanto ao trabalho interno da Associação, posteriormente apresentado aos demais associados, encontra-se bastante presente. A discussão de temas agrícolas é recorrente e diversificada. Eis alguns exemplos: a memória sobre o

⁵ No quadro de classificação do Arquivo da RSEEAP existe mesmo uma série documental específica para a correspondência com esta *Económica*. Archivo de la RSEEAP, Organización Interna, Cuadro Directivo, Secretario, Correspondencia con la Matritense.

⁶ A lista é extensa e inclui, fora do território europeu de Espanha, pelo menos Cuba (RSEAP de Havana) e Filipinas.

cultivo de Amoreiras, da autoria de Eusebio Ruiz de la Escalera, como requisito de admissão a sócio (ARSEEAP, Ensayo de D. Eusebio Ruiz de la Escalera sobre el cultivo de las moreras); o trabalho sobre a introdução de arroz de sequeiro, produzido por José Barrientos (ARSEEAP, Memoria presentada por C. José Barrientos, sobre el resultado del ensayo hecho para aclimatar el arroz llamado de secano); e a avaliação do arado *Dombsdale*, assinada pela Secção de Agricultura da RSEEAP (ARSEEAP, Escrito de la Sección de Agricultura sobre los beneficios del Arado Dombasle).

2.1.2. Inovação técnica, tecnológica e biotecnológica

A inovação na agricultura foi uma preocupação constante da Associação. Os exemplos são múltiplos e cobrem toda a cronologia analisada. A introdução de novas plantas agrícolas ou, dentro das existentes, de novas variedades foi um dos aspetos mais recorrentes, incluindo, no campo da biotecnologia⁷, o melhoramento e a adaptação ao clima local. Nesse sentido, defendeu-se a introdução e o cultivo generalizado de *rubia* (ARSEEAP, Informe sobre la “rubia o granza” despachado por la clase de Agricultura), de amoreiras (ARSEEAP, Ensaio sobre el cultivo de las moreras) e de algodão, como suportes à indústria têxtil, e de tabaco para consumo humano (ARSEEAP, Petición dirigida al presidente del Consejo de Ministros, para que conceda la autorización de ensayar en la provincia de Badajoz, el cultivo de tabaco).

A defesa da introdução de novas variedades de aveia, trigo e laranja (ARSEEAP, Contestación al interrogatorio hecho por la Sociedad Económica de Amigos del País de Madrid), bem como de culturas inexistentes ou pouco comuns na Extremadura como figo (ARSEEAP, Carta de la RSEEAP de Badajoz a la RSEEAP de Granada, requiriendo información sobre la aclimatación del cultivo de higos de Esmirna), arroz (ARSEEAP, Memoria presentada sobre el resultado del ensayo para aclimatar el arroz llamado de secano) ou cacau, foram outras das iniciativas desta Associação, no âmbito da alimentação humana, principal missão da agricultura ibérica oitocentista. Tratando-se, nestes casos, de plantas e/ou variedades provenientes de climas algo distintos do extremeño, chegaram-se a propor e, no caso do arroz, a realizar, experiências de aclimatização. A *Económica* Pacense promoveu ainda estudos sobre as enfermidades dos grãos, cereais e oliveiras (MUSLERA PARDO 2016: 142).

Noutra perspetiva, a RSEEAP também se esforçou por promover inovações das técnicas agrícolas e o uso de novas tecnologias. O caso mais documentado terá sido o da introdução do arado *Dombasle*. Em 1839, depois de um parecer

⁷ Por biotecnologia entende-se qualquer técnica que usa organismos vivos para melhorar plantas ou animais. Ver KLOPPENBURG 2004.

positivo da Secção de Agricultura, a Direção adquiriu dois arados para colocar à disposição dos sócios esperando, desta forma, fomentar a difusão deste instrumento considerado muito útil para o aumento da produção agrícola (ARSEEAP, Escrito sobre los beneficios del Arado Dombasle). O mesmo ocorreu com o ensaio e divulgação de um novo modelo de debulhador de cereais (MUSLERA PARDO 2016: 142).

Ainda neste âmbito, outro assunto em que a Associação se envolveu, muito embora não tenha saído do plano teórico, é o da expansão do regadio através da construção de obras de hidráulica agrícola (ARSEEAP, Carta de la RSEEAP al Ayuntamiento de esta capital, presentando el informe sobre canales y riego). Com efeito, a falta de água no estio e, no extremo oposto, as cheias de inverno são dos principais fatores apontados pela RSEEAP como obstáculos crónicos ao desenvolvimento agrícola da região (ARSEEAP, Contestación al interrogatorio hecho por la Sociedad Económica de Amigos del País de Madrid). Pode-se referir também, na exploração florestal, a produção de um documento técnico sobre a extração de cortiça (MUSLERA PARDO 2016: 142), operação delicada que, sem a devida execução, pode prejudicar a qualidade da matéria-prima ou até mesmo ferir mortalmente o sobreiro, algo relativamente comum na época (FAÍSCA 2015).

2.1.3. Defesa dos (seus) interesses agrícolas e promoção do setor

A RSEEAP esteve envolvida em alguns dos principais debates da agricultura extremeña (e espanhola) oitocentista. As suas intervenções adquiriram muitas vezes um carácter político e corporativo. Atendendo à posição tomada nalgumas das discussões em que se envolveu, pode-se afirmar que a Associação defendeu os interesses dos proprietários extremeños, previsivelmente seus associados. Assim, logo em 1819, a Sociedade escreveu ao rei expondo os graves problemas agrícolas da região e defendeu a livre exportação de cevada para Portugal como forma de salvar a situação económica dos agricultores locais (MUSLERA PARDO 2016: 142). Outro exemplo, talvez dos mais claros de intervenção política, ocorreu quando, em 1837, a RSEEAP manifestou junto das Cortes a sua oposição à pretensão da *Diputación* de Málaga, para que se autorizasse a importação de cereais (ARSEEAP, Carta de la Sociedad Económica de la ciudad de Badajoz, dirigida al señor presidente de las Cortes Generales de la Nación, en la que se le pide que impida la importación de granos extranjeros que solicitó la Diputación Provincial de Málaga). Ora, esta medida chocava com os interesses dos proprietários extremeños, pois a cerealicultura era uma das componentes mais significativas da agricultura regional (LLOPIS AGELÁN e ZAPATA BLANCO 2001: 284-285). Compreende-se, então, a oposição

movida, pois a proposta Andaluza sujeitaria a produção de cereais na Extremadura à concorrência externa, temendo os produtores não poder competir com a quantidade, qualidade e, sobretudo, com o preço do trigo estrangeiro.

No ano seguinte suceder-se-ia nova intervenção política com pedido, ao Secretário de Estado da Fazenda, de isenção fiscal para os produtores de vinho (AR-SEEAP, Carta dirigida al Secretario de Estado y del despacho de Hacienda, en la que muestra su apoyo al gremio de los Agricultores y le pide que tenga en cuenta su petición). Mais tarde, em 1886, a criação de gado, outra atividade importante na Extremadura, também encontrou nesta Associação um veículo de pressão política quando, novamente junto do governo, foi pedida a abertura do comércio pecuário com Portugal (MUSLERA PARDO 2016: 142). A crise agrária que, no final do século XIX, afetou grande parte do setor em toda a Península Ibérica e no resto da Europa, correspondeu a outro período de elevada atividade político-corporativa. A *Económica* Pacense organizou então um conjunto de reuniões, para as quais convidou os principais agricultores da região, com a finalidade de encontrar soluções para o problema. O resultado foi a redação de um documento entregue ao Ministro da Fazenda (MUSLERA PARDO 2016: 143).

No século XIX, generalizou-se a organização de feiras e exposições como forma de promoção económica que, por sua vez, se insere num movimento mais amplo de reforço acentuado do marketing empresarial (CHANDLER 2004: 17). O exemplo mais paradigmático ocorreu em 1851, com o início das Exposições Universais/Internacionais, desde então periodicamente organizadas. Existiram igualmente certames deste tipo, de âmbito nacional e regional, como a Exposição Agrícola de Lisboa, em 1865, ou a Exposição Vitícola do Palácio de Cristal, no Porto, em 1880. Na Extremadura realizaram-se eventos análogos, com destaque para a Exposição Regional Extremeña, em 1892 (MERINO TORRES 1892). A ideia partiu, no ano anterior, da RSEEAP, e em especial de um dos seus membros, Carlos Soler y Arqués. A busca de parcerias regionais – Ayuntamiento de Badajoz e Cáceres, Diputación de Badajoz e Cáceres – e nacionais – Administração Central – permitiu a realização de um evento de dimensão significativa. A secção de Agricultura e Silvicultura foi a mais concorrida, tendo-se apresentado 145 expositores, dos quais 63 na Classe 1 – cereais. O número de amostras de cereais ultrapassou as 130, com predominância para o trigo. Contudo, a diversidade da agro-silvicultura da Extremadura esteve bem patente com a exposição de legumes (grãos e favas), tubérculos e hortaliças (batatas, alhos, nabos forrageiros e cebolas de sequeiro), frutas (laranjas, as peras, os melões, as melancias, as amêndoas e castanhas), e produtos florestais, essencialmente lenhas e cortiças (MERINO TORRES 1892).

Em resumo, pode-se afirmar que a *Real Sociedad Económica Extremeña de Amigos del País de Badajoz* não se eximiu de atuar no setor agrícola extremeño

ao longo de todo o século XIX nas mais diversas vertentes. Desta forma, a RSEEAP procurou cumprir uma das missões consagradas nos estatutos desde a sua fundação, a de fomentar a agricultura. No entanto, não deixa de ser verdade que a falta de recursos inviabilizou muitos dos projetos mais ambiciosos, sendo prova disso a Cátedra de Agricultura, bem como a demora na criação de um “laboratório” experimental.

2.2. Associações agrícolas no Alentejo Oitocentista

Relacionado, ainda que de forma não-exclusiva, com o associativismo agrícola existiu em Portugal, no final século XVIII, uma tentativa infrutífera de se estabelecer uma rede de Sociedades Económicas à semelhança da que foi implementada no país vizinho (GRAÇA 1999: 114), conhecendo-se apenas a criação de uma única associação deste género em Ponte de Lima (BERNARDO 2022: 375). É expectável que a ter sido implementada, tal como se viu no caso da *Económica* Extremeña, a agricultura seria um dos eixos principais de atuação. Igualmente durante o Antigo Regime, a Real Academia das Ciências de Lisboa, em 1790, delineou um plano para a formação de sociedades de agricultura provinciais que difundissem instruções, projetos, novas sementes, notícia de novos inventos, desenhos de utensílios e instrumentos de lavoura (BERNARDO 1997: 189-190). Não tendo sido logo concretizada, uma ideia idêntica foi proposta às cortes em 1826, mas a turbulência política que caracterizou o início do século XIX em Portugal impossibilitou novamente a sua efetivação (MARTINS 2005: 248).

2.2.1. Sociedades Agrícolas

Somente em 1844, a partir de uma iniciativa Estatal, surgem as Sociedades Agrícolas cuja respetiva regulamentação, datada de 20 de setembro, determinava a sua fundação em todas as capitais de distrito (GRAÇA 1999: 31). Todavia, bastante dependentes dos Governos Cívicos, as Sociedades Agrícolas parecem não ter conseguido nem integrar os agricultores, nem atingir os objetivos a que se propunham. A historiografia refere apenas, como exceções, as Sociedades Agrícolas de S. Miguel (Micaelense), Porto, Bragança e Madeira (GRAÇA 1999: 116-118; MARTINS 2005: 249; BERNARDO 2022: 383). Em 1848, uma circular governamental instigou os governadores civis a promover a criação de Sociedades Agrícolas e, nos dois anos seguintes, surgiram 12 novas sociedades de norte a sul do país (BERNARDO 2022: 382-383)⁸.

No território do Alentejo, tendo as sociedades das respetivas capitais de

⁸ Em concreto Beja, Coimbra, Évora, Faro, Guarda, Horta, Leiria, Lisboa, Portalegre, Santarém, Viana do Castelo, Vila Real e Viseu (BERNARDO 2022: 382-383).

distrito alentejanas sido criadas entre finais de 1848 e inícios de 1849 (BERNARDO 2022: 382-383), na realidade a atividade deste tipo de associações é pouco conhecida. No caso de Évora, sabe-se que a Sociedade Agrícola local emitiu um parecer favorável, em 1857, à pretensão do governo de autorizar o depósito de cereais estrangeiros entrados no porto de Lisboa (BERNARDO 2002). Já a de Beja poderá ter tido um impacto mais efetivo na agricultura pois conseguiu criar, em 1858, uma horta de experimentação, mas da qual pouco mais se sabe (GRAÇA 1999: 117). Foi também assinalado que as Sociedades Agrícolas atuaram sobretudo na transmissão de informações ao Governo e que participaram em alguns debates sobre a definição da política agrícola (BERNARDO 2022: 391). De qualquer forma, estas associações tiveram, tanto quanto se sabe, uma breve duração e foram oficialmente extintas em 1877, quando aparentemente nenhuma se encontrava em atividade (BERNARDO 2022).

2.2.2. Sindicatos Agrícolas

Será preciso esperar pelo final de Oitocentos para um novo tipo de associativismo agrícola emergir em Portugal. Desta vez, ao que tudo indica, com maior cobertura nacional e, sobretudo, maior impacto real na agricultura, muito embora aquém do previsto. Depois de, uma vez mais, a conjuntura política ter atrasado a concretização da iniciativa, a 5 de julho de 1894 seriam criados os Sindicatos Agrícolas (GRAÇA 1999: 153). Ao contrário da experiência anterior, os Sindicatos, legislativamente bastante mais autónomos para com os poderes públicos, conseguiram integrar muitos membros ligados à agricultura, embora excluindo na generalidade os pequenos agricultores (GRAÇA 1999: 157). Não se encontrando restritos às sedes de Distrito, estas associações disseminaram-se um pouco por todo o território português, ainda que lentamente. Assim, em 1900, no Alentejo, contavam-se apenas 6 sindicatos, em Castelo de Vide, Alter do Chão, Estremoz, Vila Viçosa, Évora e Reguengos de Monsaraz (GRAÇA 1999: 160). Volvidos 8 anos, o número mais que triplicara até aos 19 Sindicatos (GRAÇA 1999: 161).

Os objetivos destas associações eram, genericamente, os de promover o desenvolvimento da agricultura e defender corporativamente os interesses dos agricultores seus associados. É o caso do Sindicato Agrícola de Évora, criado em 1877, que pretendia, em primeiro lugar, introduzir práticas agrícolas inovadoras na região, mas também se interessava por quaisquer outros assuntos relativos ao sector (BERNARDO 2002). Na realidade, a própria legislação de enquadramento sugeria um modelo de estatutos onde se indicavam os respetivos objetivos. Logo no artigo 1.º da Carta de Lei de 3 de abril de 1896 é

determinado que os Sindicatos Agrícolas têm “ (...) por fim principal estudar, defender e promover tudo quanto importe aos interesses agrícolas gerais”. Nas demais alíneas do citado artigo concretiza-se com uma atuação em torno de diferentes tipos de estratégias educativas através do estabelecimento de bibliotecas, cursos, conferências e campos de experiência; da facilitação na aquisição e distribuição de adubos, sementes e plantas em condições vantajosas de preço e qualidade; da compra de máquinas agrícolas ou animais reprodutores; da promoção do escoamento dos produtos agrícolas.

Ainda que o modelo de estatutos fosse apenas facultativo, a verdade é que a larga maioria dos Sindicatos Agrícolas acabaram por o seguir. Esta prática de mimetização dos estatutos entre associações de carácter semelhante não foi exclusiva dos Sindicatos Agrícolas, conhecendo-se exemplos em outros tipos associativos (ZOZAYA MONTES 2018), que se estenderam também aos primeiros compromissos das Misericórdias em Portugal que, mesmo ao fim de meio milénio, permanecem bastante semelhantes entre si (SILVA 2017). Restringindo a análise ao Alentejo, é possível adiantar que foi o que ocorreu com o de Alter do Chão (CANELAS 2014: 25), Vila Viçosa (SYNDICATO AGRÍCOLA DE VILA VIÇOSA 1899), Castelo de Vide (SYNDICATO AGRÍCOLA DE CASTELO DE VIDE, 1899), Sul do Sado, sediado em Santiago do Cacém (SYNDICATO AGRÍCOLA DOS LAVRADORES DO SUL DO SADO 1900), e Elvas (SYNDICATO AGRÍCOLA DE ELVAS 1904). À semelhança da RSEEAP, os Sindicatos também almejavam atuar ao nível da educação, da inovação e na promoção e defesa dos interesses do setor agrícola. Contudo, se os objetivos eram ambiciosos, a sua concretização parece ter sido pouco efetiva.

Dos vários Sindicatos Agrícolas existentes no Alentejo, só foi possível, até agora, reunir informação sobre a atuação concreta de dois: Évora e Alter do Chão. Reproduzindo, pela componente comparativa subjacente a este artigo, a lógica aplicada à ação da RSEEAP, conclui-se, em primeiro lugar, que no campo educativo os Sindicatos Agrícolas foram menos abrangentes do que a *Económica* Extremeña. De facto, não tiveram qualquer intervenção nem na educação formal, nem na não-formal. Excetua-se a educação informal, no âmbito da qual o Sindicato Agrícola de Évora promoveu iniciativas dignas de registo. Uma das principais foi a organização, em 1899, de um congresso sobre o estado da vitivinicultura alentejana (REAL SYNDICATO AGRÍCOLA D'ÉVORA 1900), num período em que o filoxera assolava a região (FONSECA 1996: 130-131). Além deste tipo de eventos, a associação eborense publicou, entre 1901 e 1904, um Boletim que incluiu a divulgação de inúmeros artigos de autores nacionais e estrangeiros sobre novas técnicas agrícolas, novas variedades

de cereais, utilização de adubos, etc. Já no caso de Alter do Chão, a Direção do Sindicato, em 1906, dá conta de organizar pequenas palestras na Sede para os seus associados, esforçando-se ainda por constituir uma pequena Biblioteca, mas que a falta de meios financeiros adiou sucessivamente (CANELAS 2014: 32).

Relativamente à inovação técnica, tecnológica e biotecnológica, é de referir, antes de tudo, que quer o Sindicato de Évora, quer o de Alter do Chão, nunca conseguiram criar as instalações necessárias para realizar quaisquer experiências biotecnológicas. No caso eborense, o Sindicato, após criticar a inação do Estado perante a ausência de uma Quinta Regional de Agricultura que permitisse realizar experiências com plantas e animais, propõe-se fazê-lo. Para tal, devido à dimensão do empreendimento, defendia que os sindicatos transtaganos deviam agrupar-se numa Federação. Contudo, a própria associação eborense reconhece que o número limitado de Sindicatos na região e a fraca adesão dos agricultores, em particular dos menos abastados, tornava muito difícil a tarefa (BOLETIM DO REAL SYNDICATO D'ÉVORA 1901: 137-139). Este falhanço, todavia, não significou que a associação se abstinhasse de qualquer atuação na introdução de novas sementes. Na realidade, o Sindicato, em 1903, efetua uma distribuição, junto dos seus associados, de uma variedade de trigo mole italiano (*Rieti*). O objetivo era o de promover a expansão dos trigos moles devido à sua maior aptidão para a produção de pão. Consequentemente, o trigo mole apresentava uma maior procura pelas moagens industriais, bem como um maior valor de mercado por comparação com os trigos rijos mais comuns no Alentejo (BOLETIM DO REAL SYNDICATO D'ÉVORA 1902).

Em Alter do Chão, por sua vez, pretendia-se construir um Posto Hípico de Cobrição, dada a importância do Cavalu Puro-Sangue Lusitano na região, mas que também nunca veio a acontecer (CANELAS 2014: 26). Aliás, quando questionada, em 1906, sobre a melhoria de processos culturais e a introdução de novas culturas, a Direção do Sindicato alega que as experiências, realizadas pelo seu Presidente nas suas propriedades devido à falta de local próprio, não têm sido satisfatórias. Assim, a Associação tinha por hábito aconselhar os agricultores a adquirir sementes junto de estações oficiais competentes (CANELAS 2014: 32). Demonstrando, ao contrário do congénere de Évora, uma total inação relativamente à promoção da inovação biotecnológica na agricultura local, os dirigentes do Sindicato de Alter sublinham que não têm procurado introduzir quaisquer novas culturas devido à aspereza do clima e à crónica falta de água (CANELAS 2014: 32).

Mais efetiva foi a introdução de novas tecnologias. Assim, em Alter do Chão,

a Liga Agrária de Alter – uma cisão do Sindicato Agrícola local⁹ – adquiriu duas Debulhadoras a Vapor para uso dos sócios (CANELAS 2014: 31), enquanto em Évora foi possível, através do Sindicato, a importação de alfaías agrícolas alemãs abaixo do preço de mercado (BOLETIM DO REAL SYNDICATO D'ÉVORA 1901: 45). O emprego de adubos é outro dos eixos de intervenção dos dois Sindicatos, ora numa lógica cooperativa, na aquisição de grandes quantidades a um preço unitário mais reduzido, ora através do estabelecimento de acordos com fornecedores como a Companhia União Fabril (BOLETIM DO REAL SYNDICATO D'ÉVORA 1901: 45; CANELAS 2014: 31).

Por fim, em relação à promoção do setor e à defesa dos interesses dos agricultores associados, ambas as associações demonstraram alguma atividade. Nos eventos de promoção do setor é de referir, por exemplo, a organização, pela Liga Agrária de Alter, de um concurso de Charruas ao qual concorreram 33 exemplares de diversos fabricantes nacionais e estrangeiros (CANELAS 2014: 31-33). Do ponto de vista da intervenção política, os exemplos são constantes. Um bom exemplo foi a ação do Diretor da Liga Agrária de Alter, que proferiu várias conferências, uma delas na sede da Real Associação Central da Agricultura Portuguesa, defendendo o protecionismo à produção de trigo, não obstante considerar a pouca aptidão dos solos alentejanos para a sua produção (ANTT, NP 881).

Conclusões e futuras linhas de investigação

Numa primeira análise, parece ser possível afirmar que, ao longo do século XIX, a intervenção associativa no setor agrícola foi mais efetiva na Extremadura do que no Alentejo. Desde logo porque se iniciou no primeiro quartel de oitocentos, enquanto no Alentejo apenas na segunda metade do século XIX, caso se considere a experiência pouco sólida das Sociedades Agrícolas, ou, se for tida em apreciação a ação mais consistente dos Sindicatos Agrícolas, a partir da década de 1890. Adicionalmente, pelo menos ao nível da educação agrícola, a *Real Sociedad Económica Extremeña de Amigos del País de Badajoz* conseguiu importantes sucessos nunca alcançados pelas associações alentejanas. Em concreto, o funcionamento, mesmo que por alguns anos, da Cátedra de Agricultura, o estabelecimento do Ensino Secundário em Badajoz e, já no

⁹ Em 1902, três anos após a sua fundação, dá-se uma cisão no Sindicato Agrícola de Alter alegando os dissidentes que o Presidente do Sindicato, o Visconde de Alter, não apresentava as contas aos associados. Deste descontentamento nasceu a Liga Agrária de Alter com os mesmos objetivos do Sindicato, existindo, portanto, duas associações agrícolas concorrentes na pequena vila de Alter do Chão.

início do século XX, a constituição de uma Granja-Escola. Este, que foi um dos grandes objetivos de sempre da RSEEAP, também o foi de várias associações agrícolas do Alentejo, porém, do lado ocidental da fronteira nunca foi atingido.

Nos demais aspetos analisados, designadamente promoção de eventos, difusão de outras inovações tecnológicas e defesa dos interesses dos agricultores, existe um grande paralelismo sendo mais difícil argumentar uma maior atividade de qualquer um dos lados da fronteira, muito embora, sublinhe-se novamente, a elevada precocidade comparativa extremeña. Contudo, mesmo a RSEEAP teve bastantes dificuldades em concretizar os objetivos a que se propôs, sendo paradigmático o funcionamento intermitente da Cátedra de Agricultura e da inexistência, durante mais de oito décadas, de um campo de experimentação de apoio ao ensino agrícola, algo previsto desde o início. Assim, tal como tem vindo a ser assinalado pela historiografia, a *Económica* de Badajoz insere-se no quadro geral das *Económicas* espanholas, cujo balanço dos projetos que procuraram implementar foi habitualmente modesto (SAAVEDRA ALIÁS 2012: 245).

Num futuro próximo pretende-se cimentar estas conclusões com o alargamento da pesquisa aos arquivos municipais e às publicações periódicas locais, o que poderá levar à identificação de outras associações nestes territórios. De igual forma, a própria ação dos poderes públicos tem que ser considerada, pois estes poderão ter suprido, de forma eficaz, alguns dos objetivos iniciais destas associações, tornando desnecessário e/ou redundante a atuação associativa. Sabe-se, por exemplo, que em Alter do Chão funcionou, embora apenas por alguns anos, uma Escola Prática de Agricultura que possuía um campo de experimentação (FAÍSCA 2019: 293-294). Por último, será necessário analisar com profundidade a evolução da agricultura alentejana e extremeña para procurar compreender se, de facto, existiu alguma consequência prática do associativismo agrícola e do aparente maior dinamismo extremeño. Finalizado o grosso da investigação nas regiões raianas, almeja-se estender a análise a toda a Península Ibérica esperando que, ao contrário dos casos agora estudados, existam os meios necessários para a sua execução.

Fontes Manuscritas

Archivo de la Real Sociedad Económica Extremeña de Amigos del País (AR-SEEAP), Desarrollo Funcional, Secciones, Sección de Agricultura, Carta del Gobierno Civil de la Provincia de Badajoz a la RSEEAP; Carta de la RSEEAP de Málaga a la RSEEAP de Badajoz; Ensayo de D. Eusebio Ruiz de la Escalera sobre el cultivo de las moreras; Escrito de la Sección de Agricultura

de la RSEEAP sobre los beneficios del Arado Dombasle; Expediente sobre el Informe sobre la “rubia o granza” despachado por la clase de Agricultura; Ensaio sobre el cultivo de las moreras; Petición dirigida al presidente del Consejo de Ministros, para que conceda la autorización de ensayar en la provincia de Badajoz, el cultivo de tabaco; Carta de la RSEEAP de Badajoz a la RSEEAP de Granada, requiriendo información sobre la aclimatación del cultivo de higos de Esmirna.

ARSEEAP, Organización Interna, Cuadro Directivo, Memoria de los trabajos efectuados en 1893; Correspondencia con otras Sociedades Económicas, Carta de la RSEEAP de Badajoz a la RSEAP Sevilla acusando recibo del oficio por el cual se proporciona a esta sociedad un almud de arroz de secano entregado por la sociedad de Sevilla; Memoria presentada por C. José Barrientos, sobre el resultado del ensayo hecho para aclimatar el arroz llamado de secano; Contestación al interrogatorio hecho por la Sociedad Económica de Amigos del País de Madrid; Carta de la RSEEAP al Ayuntamiento de esta capital, presentando el informe sobre canales y riego; Contestación al interrogatorio hecho por la Sociedad Económica de Amigos del País de Madrid; Carta de la Sociedad Económica de la ciudad de Badajoz, dirigida al señor presidente de las Cortes Generales de la Nación, en la que se le pide que impida la importación de granos extranjeros que solicitó la Diputación Provincial de Málaga; Carta dirigida al Secretario de Estado y del despacho de Hacienda, en la que muestra su apoyo al gremio de los Agricultores y le pide que tenga en cuenta su petición.

Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Min. Obras Públicas, Comércio e Indústria, Repartição dos Serviços Agronómicos, 1.ª Secção, Correspondência dos Conselhos de Agricultura Distrital, NP 881.

Bibliografía

- ALVAREZ NOGAL, Carlos; PRADOS DE LA ESCOSURA, Leandro (2013). “The Rise and Fall of Spain (1270–1850)”. *Economic History Review*, 66, 1-37.
- BERNARDO, Maria Ana (1997). “Les élites agraires portugaises au XIXe siècle: entre groupes de pression et associations”. *Histoire, Économie et Société*, 16 (2), 189-202.
- BERNARDO, Maria Ana (2002). “O associativismo agrícola português no Liberalismo e na 1.ª República: os sentidos de um percurso”, in *Empresas e Instituições em Perspectiva Histórica, XXII Encontro da Associação Portuguesa de História Económica e Social*, Aveiro, 15 e 16 novembro de 2002.

- BERNARDO, Maria Ana (2022). “As Sociedades Agrícolas Distritais e a construção do Estado Liberal no Portugal de Oitocentos”, in Fernando Martins, Maria Ana Bernardo e Paulo E. Guimarães (coord.), *Entre África e Europa: estudos históricos de homenagem ao Professor Helder Adegar Fonseca*. V.N. Famalicão: Humus, 375-404.
- BRANCO, Amélia e SILVA, Ester Gomes da (2017). “Growth, Institutional Change and Innovation, 1820-1930”, in Pedro Lains e Dulce Freire (eds.), *An Agrarian History of Portugal, 1000-2000*. Leiden: Brill, 219-239.
- BRITES, Sérgio Manuel (1995). *Conservação da água e solo no Sul de Portugal: contribuição para o ordenamento do território*. Lisboa: Universidade Técnica de Lisboa. Dissertação de Mestrado.
- CANELAS, Manuel Prates (2014). *Memórias Agrícolas do Concelho de Alter do Chão, 1851-1908*. Alter do Chão: Município de Alter do Chão.
- CHANDLER, Alfred (2004). *Scale and Scope: The dynamics of Industrial Capitalism*. 7.^a ed. Cambridge: Harvard University Press.
- CINTAS GILABERT, Manuel (2016). “Historia de la Real Sociedad Económica Extremeña de Amigos del País”, in Carmen Araya Iglesias e Miguel Ángel Naranjo Sanguino (eds.), *Real Sociedad Económica Extremeña de Amigos del País de Badajoz: 1816-2016*. Badajoz: Real Sociedad Económica Extremeña de Amigos del País, 53-63.
- FAÍSCA, Carlos Manuel (2015). “Criando uma desvantagem? A regulação contratual das práticas suberícolas em Espanha e Portugal (1852-1914)”. *Revista Portuguesa de História*, 46, 413-431. http://dx.doi.org/10.14195/0870-4147_46_21
- FAÍSCA, Carlos Manuel (2019). *El negocio corchero en Alentejo: explotación forestal, industria y política económica, 1848-1914*. Badajoz: Universidad de Extremadura. Tesis Doctoral.
- FAÍSCA, Carlos Manuel (2020). “Economy and Ecology in the Iberian Cork Oak Forests: Land Use in the Second Half of the 19th century”. *Configurações*, 26, 83-105. <https://doi.org/10.4000/configuracoes.10121>
- FONSECA, Helder Adegar (1996). *O Alentejo no século XIX: economia e atitudes económicas*. Lisboa: Imprensa Nacional.
- FONSECA, Helder Adegar e REIS, Jaime (2011). “The limits of agricultural growth in a fragile eco-system: Total Factor Productivity in Alentejo, 1750-1850”, in M. Olsson e P. Svensson (eds.), *Growth and stagnation in European historical agriculture*. Turnhout: Brepols publishers, 37-66.
- GRAÇA, Laura Larcher (1999). *Propriedade e agricultura: evolução do modelo dominante de sindicalismo agrário em Portugal*. Lisboa: Conselho Económico Social.
- GIRÃO, Aristides de Amorim (1952). *Geografia de Portugal*. 2.^a ed. Porto: Portucalense Editora.

- KLOPPENBURG, Jack Ralph (2004). *First the seed: the political economy of plant biotechnology, 1492-2000*. 2nd ed. Madison, Wisconsin: University of Wisconsin Press.
- LLOPIS AGELÁN, Enrique e ZAPATA BLANCO, Santiago (2001). “El «sur del sur». Extremadura en la era de la industrialización”, in Luis Germán et al. (eds.), *Historia Económica Regional de España: siglos XIX e XX*. Barcelona: Crítica, 271-299.
- LOUSADA, Maria Alexandre (2017). “O «espírito de associação» em Portugal. Dinâmica social e legislação (1820-1926)”, in Luísa Veloso et al. (eds.), *Anarquismo, Trabalho e Sociedade: livro de homenagem a João Freire*. Lisboa: Almedina, 97-119.
- MARROQUÍN MARTÍNEZ, Laura (2009). “La Biblioteca de la RSEEAP y la Agricultura del siglo XIX”, in Sara Espina Hidalgo (ed.), *Dioses, Mitos y Demonios: La Agricultura Extremeña en el siglo XIX*. Badajoz: Junta de Extremadura, Consejería de Agricultura y Desarrollo Rural, 142-153.
- MARTINS, Conceição Andrade (2005). “Agricultura”, in Pedro Lains e Álvaro Ferreira da Silva (eds.), *História Económica de Portugal, 1700-2000*, vol. II (o século XIX). Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 219-259.
- MELÓN JIMÉNEZ, Miguel Ángel (2016). “Las Sociedades Económicas de Amigos del País”, in Carmen Araya Iglesias e Miguel Ángel Naranjo Sanguino (eds.), *Real Sociedad Económica Extremeña de Amigos de País de Badajoz, 1816-2016*. Badajoz: Real Sociedad Económica Extremeña de Amigos del País, 45-54.
- MERINO TORRES, Albertino (1892). *Memoria de la Exposición Regional Extremeña*. Badajoz: Tip. La Industria de Uceda Hermanos.
- MERINO TORRES, Albertino (1898). *Apuntes para la Historia de la Real Sociedad Económica de Amigos del País de Badajoz*. Badajoz: Real Sociedad Económica Extremeña de Amigos del País.
- MUSLERA PARDO, Enrique (2016). “La Agricultura y la Real Sociedad Económica Extremeña de Amigos del País (1816-2016)”, in Carmen Araya Iglesias e Miguel Ángel Naranjo Sanguino (eds.), *Real Sociedad Económica Extremeña de Amigos de País de Badajoz, 1816-2016*. Badajoz: Real Sociedad Económica Extremeña de Amigos del País, 139-147.
- NIETO MASOT, A. (2014). “Base Territorial”, in Deputación de Badajoz (ed.), *Treinta Años de Economía y Sociedad Extremeñam 1983-2013*. Badajoz: Diputación de Badajoz.
- NONNENMACHER, Tomas (2012). “The New Institutional Economics and Economic History”, in Robert Whaples e Randall E. Parker (eds.), *Routledge handbook of modern economic history*. New York: Routledge, 14-23.

- PALMA, Nuno; REIS, Jaime (2019). “From Convergence to Divergence: Portuguese Economic Growth, 1527–1850”. *The Journal of Economic History*, 79 (2), 477-506.
- PAN-MONTOJO, Juan (2014). “El progreso de la agricultura como proyecto social gran propiedad y asociacionismo en Argentina y España. 1866-1914”, in Juan Pro, María Sierra Alonso, Diego A. Mauro (coord.), *Desde la Historia: Homenaje a Marta Bonaudo*. Buenos Aires: Ediciones Imago Mundi, 209-234.
- PECELLÍN LANCHARRO, Manuel (2016). *El siglo XIX en la Biblioteca de la RSEEAP de Badajoz*. Badajoz: Real Sociedad Económica Extremeña de Amigos del País.
- PEREIRA, Miriam Halpern (1971). *Livre-câmbio e desenvolvimento económico: Portugal na segunda metade do século XIX*. Lisboa: Cosmos.
- PLANAS, Jordi; SCHUURMAN, A.J.; SEGERS, Y. (2022). “The formation of agricultural governance: the interplay between state and civil society in European agriculture, 1870-1940”. *Documentos de Trabajo de la Sociedad de Estudios de Historia Agraria*, 2204.
- REAL SOCIEDAD ECONÓMICA EXTREMEÑA DE AMIGOS DEL PAÍS (2022). Sitio web da RSEEAP. <https://www.rseeap.org/> (consultado em 1 de agosto de 2022).
- REAL SYNDICATO AGRÍCOLA D'ÉVORA (1900). *Comício Vinícola Realizado em Évora no dia 17 de Dezembro 1899: Documentos*. Évora: Minerva Commercial de Ferreira & Irmão.
- REAL SYNDICATO AGRÍCOLA D'ÉVORA (1901). *Boletim do Real Sindicato Agrícola d'Évora*, 1, 2, 45.
- REAL SYNDICATO AGRÍCOLA D'ÉVORA (1901). *Boletim do Real Sindicato Agrícola d'Évora*, 1, 9, 137-139.
- REAL SYNDICATO AGRÍCOLA D'ÉVORA (1902). *Boletim do Real Sindicato Agrícola d'Évora*, 2, 13, 26-28.
- RIBEIRO, Orlando; LAUTENSACH, Hermann e DAVEAU, Suzanne (1991). *Geografia de Portugal*. Lisboa: Sá da Costa.
- SAAVEDRA ALLÁS, Inmaculada (2012). “Las Sociedades Económicas Amigas del País: Proyecto y realidad en la España de la ilustración”. *Obradoiro de Historia Moderna*, 21, 219-245.
- SÁNCHEZ BLÁZQUEZ, Margarita (2009). “La formación agraria en la Extremadura del XIX”, in Sara Espina Hidalgo (ed.), *Dioses, Mitos y Demonios: La Agricultura Extremeña en el siglo XIX*. Badajoz: Junta de Extremadura, Consejería de Agricultura y Desarrollo Rural, 115-130.
- SÁNCHEZ PASCUA, Felicidad (1985). *Política y educación: incidencias en el Instituto de Segunda Enseñanza de Badajoz (1845-1900)*. Badajoz: Diputa-

ción de Badajoz.

- SEPÚLVEDA MANGAS, Remedios (2009). “La cátedra de agricultura en la RSEEAP de Badajoz”, in Sara Espina Hidalgo (ed.), *Dioses, Mitos y Demonios: La Agricultura Extremeña en el siglo XIX*. Badajoz: Junta de Extremadura, Consejería de Agricultura y Desarrollo Rural, 153-158.
- SILVA, Ana Isabel Coelho (2017). “A norma e o desvio: história da evolução dos compromissos das misericórdias portuguesas”, in José Pedro Paiva (coord.), *Portugaliae Monumenta Misericordiarum*, Vol. X. Lisboa: União das Misericórdias, 43-118.
- SIMPSON, James (1997). *La agricultura española (1765-1965): la larga siesta*. Madrid: Alianza Editorial.
- SYNDICATO AGRÍCOLA DE CASTELO DE VIDE (1899). *Estatutos do Sindicato Agrícola de Castello de Vide, aprovados por Alvará de 11 de Outubro de 1899*. Lisboa: Imprensa Nacional.
- SYNDICATO AGRÍCOLA DE ELVAS (1904). *Estatutos do Sindicato Agrícola d’Elvas*. Elvas: Sindicato Agrícola de Elvas.
- SYNDICATO AGRÍCOLA DE VILA VIÇOSA (1899). *Estatutos*. Lisboa: Imprensa Nacional.
- SYNDICATO AGRÍCOLA DOS LAVRADORES DO SUL DO TEJO (1900). *Estatutos*. Lisboa: Imprensa Nacional.
- ZOZAYA MONTES, María (2002). *El Casino de Madrid, Orígenes y Primera Andadura*. Madrid: Casino de Madrid.
- ZOZAYA MONTES, María (2008). *El Casino de Madrid: ocio, sociabilidad, identidad y representación social*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid. Tesis Doctoral.
- ZOZAYA MONTES, María (2018). “Geoestrategia napoleónica para homogeneizar la nueva élite empleando casinos y círculos, Italia y Península Ibérica (1750-1910).” *Cahiers de la Mediterranee*, 96, 105-122.
- ZOZAYA MONTES, María (2019). “Asociarse en el espacio público ibérico: Características y morfología en la etapa de tránsito y afianzamiento del liberalismo (1835-1935)”, in Giovanni Moschella (dir.), *Orizzonti di Senso: studi di Storia, Filosofia e Diritto*. Roma: Aracne, 169-200.

Oliveira Martins e o miguelismo: posteridade de uma problemática

Oliveira Martins and “miguelismo”: posterity of a central topic

SÉRGIO CAMPOS MATOS

Universidade de Lisboa, Centro de História

smatos@campus.ul.pt

<https://orcid.org/0000-0001-8521-5817>

Texto recebido em / Text submitted on: 11/05/2022

Texto aprovado em / Text approved on: 06/10/2022



Resumo. Nenhuma obra historiográfica terá sido tão marcante na construção da história do Portugal oitocentista, e em particular do regime de D. Miguel, como o *Portugal Contemporâneo* de Oliveira Martins. Sobre ela produziram-se as mais desencontradas apreciações, não só nos anos que se seguiram à sua publicação (1881), mas ao longo do século XX. Entre outros problemas, estava em causa a avaliação histórica do miguelismo e da revolução liberal de 1834, antecedentes sem os quais era impossível compreender a sociedade portuguesa no tempo da Monarquia Constitucional. Numa época dominada pela narrativa liberal acerca do legitimismo miguelista (a versão herdada dos vencedores da Guerra Civil de 1832-34), Oliveira Martins distanciou-se claramente do cânone liberal. Em que sentidos? Que significado tem o retrato que deixou de D. Miguel e do miguelismo? Como foi recebido *Portugal Contemporâneo* pela crítica? Pretende-se caracterizar a sua narrativa historiográfica e estudar as diversas linhas da sua receção, inscrevendo-as na batalha de memórias que se foi desenvolvendo acerca do regime de D. Miguel e do liberalismo.

Palavras-chave. D. Miguel, miguelismo, liberalismo, historiografia.

Abstract. No other historiographical work has been so influential as Oliveira Martins' *Contemporary Portugal* in the construction of the history of 19th century Portugal, particularly about the regime of King Miguel. The most controversial assessments were produced about it, not only in the years following its publication (1881), but throughout the 20th century. Among other problems, at stake was the historical evaluation of Miguelism and the 1834 Liberal Revolution, backgrounds without which it would be impossible to understand Portuguese society at the time of the Constitutional Monarchy. In a time dominated by the liberal narrative of Miguelist legitimism (the version inherited from the winners of the Civil War of 1832-34), Oliveira Martins clearly distanced himself from the liberal canon. In what ways? What is the meaning of the portrait of prince Miguel and of Miguelism that he left us? How was *Portugal Contemporâneo* received by criticism? We aim to characterise this historiographical narrative and study its various lines of reception, inscribing them in the battle of memories which has been developing about Miguel's regime and liberalism.

Keywords. King Miguel, *miguelismo*, liberalism, historiography.

“Dizer as coisas como elas são pode doer, mas o que arde sara”

J. P. Oliveira Martins, “Explicações (na segunda edição)”,
Portugal Contemporâneo, 7.ª ed., 1953 [1883]: 23.

Heterodoxia

Raros livros de história terão tido em Portugal o impacto do *Portugal Contemporâneo*, de Oliveira Martins. A sua leitura moldou até hoje profundamente a visão do século XIX e do sistema liberal – isto apesar da renovação historiográfica que se verificou desde os anos 80 do século XX sobre a sociedade portuguesa oitocentista. No entanto, têm dominado leituras parciais da obra, comandadas por pré-conceitos políticos e doutrinários, isolando tópicos de pormenor, a partir de citações fora de contexto ou sobrevalorizando o tom geral da narrativa, assim reduzindo a sua matizada complexidade. Independentemente das apreciações que sobre esta obra se construíam, justifica-se plenamente um estudo mais aprofundado sobre ela, que a integre no quadro da Biblioteca das Ciências Sociais. E que possa até ser o ponto de partida para uma tão necessária edição crítica¹.

Publicado na primavera de 1881, no período áureo do rotativismo, e decerto escrito quando se encontrava no poder um ministério de Anselmo Braamcamp², *Portugal Contemporâneo* logo suscitou reações diversas de críticos dos mais variados quadrantes. Houve reações públicas e privadas. O historiador assumiu à partida o carácter polémico da obra, bem consciente do seu lado incómodo: “muitos acabarão chamando reacionário – até miguelista! – ao que o escreveu. Os radicais hão-de condená-lo como herético, os conservadores como importuno, os ultramontanos fulminá-lo como perverso” (MARTINS 1953 [1881] I: 27). E não se enganava: o futuro confirmaria esse efeito simplificador de grande parte da sua receção. Torna-se pois necessário ler e reler um livro que, na sua diversidade de perspetivas e opacidade, sempre resiste às múltiplas interpretações de que tem sido objeto.

Independente de partidos e alheio a qualquer espírito de sistema, Oliveira Martins adotava um ponto de vista crítico sobre os cerca de 40 anos que vão da morte de D. João VI (1826) a cerca de 1868. Abordava pois um tempo histórico que era então muito próximo. Nessa posição de independência e sentido crítico reside a

¹ Da primeira edição (1881) para a segunda (1883), ambas da Bertrand, há diversos acrescentos e modificações que importará estudar.

² Oliveira Martins tinha elevada consideração por Anselmo Braamcamp (1817-1885), líder do Partido Progressista, alternativo ao Partido Regenerador, que estivera no poder de 1871 a 77 e em 1878-79. *Portugal Contemporâneo* é-lhe dedicado.

sua originalidade. Mas não só. Também no que respeita à estrutura da narrativa. Nessa época, a memória recente da revolução liberal e do Portugal constitucional era dominada por crónicas factuais de acontecimentos em sequência cronológica, mais ou menos limitados à superfície da vida política e dos sucessos militares, ou romances. Lembrem-se, entre outros, os trabalhos de Joaquim Martins de Carvalho (CARVALHO 1868) e de António Teixeira de Macedo (MACEDO 1880), este último escrito oferecido aliás a Oliveira Martins como auxiliar para o seu trabalho. Sem esquecer as detalhadas narrativas de Luz Soriano sobre a Guerra Civil de 1832-34 e os seus antecedentes, que embora envolvam uma perspetiva crítica da elite liberal (PINA s. d.), pouco têm de comum com a estratégia expositiva de Oliveira Martins. Com outras características, a *História das ideias republicanas* (BRAGA 1883 [1880]), de Teófilo Braga, adotava uma leitura positivista e republicana do passado nacional, nele antecipando um futuro necessário sob a forma de uma República federal redentora: tratava-se pois de uma leitura instrumental do passado num registo historicista. Entretanto o romance de matéria histórica evoluía no sentido do passado recente: lembrem-se os casos de *Prato de arroz doce* (1862) de Teixeira de Vasconcelos, de *Mário* (1868) de Silva Gaio, centrados na guerras civis de 1832-34 e de 1847, ou a mais tardia narrativa de Camilo Castelo Branco dedicada à *Maria da Fonte* (1885). Por esse tempo, difundia-se a fotografia não apenas no espaço público, mas também no espaço privado. E o romance realista dava os primeiros passos com Júlio Dinis e, já nos anos 70, com Eça de Queiroz. Quer na fotografia, quer na literatura e nas artes plásticas, afirmava-se uma intencionalidade realista. Todos estes meios de expressão concorriam para o chamado efeito de real a que se referiria mais tarde Roland Barthes.

Bem diverso das tradicionais crónicas acima referidas de Martins de Carvalho e de Teixeira de Macedo é o propósito do *Portugal Contemporâneo*. Trata-se de uma narrativa histórica, sem dúvida. Mas dificilmente se pode catalogar a obra num género específico, único. História? Crónica? Ensaio? Obra de carácter híbrido, tem capítulos em registo cronístico, de intenção realista. Tome-se um exemplo, aliás marcante, pois trata-se da abertura da narrativa: “S. M. fora a Belém comer uma merenda. Era nos primeiros dias de Março. Quando voltou ao palácio achou-se à noite, mal – caibras, sintomas de epilepsia, Vieram médicos...” (MARTINS 1953 [1881]: 39). Há subcapítulos em que o registo é de historiador e outros ainda em que o registo é ensaístico, problematizante, por exemplo, nos capítulos finais. O critério cronológico articula-se com o temático (este sobretudo nos dois últimos capítulos do livro), tratando tópicos tão relevantes como o iberismo, o socialismo e as questões constitucionais, económicas e geográficas.

Seja como for, o que não há dúvida é que se trata, como notou Jorge Borges de

Macedo, de “um livro para uso do debate político do regime e tentando analisar as condições de aproveitamento e reforma do sistema”. Nesse sentido é também um exemplo de “história aplicada” (MACEDO 1981: 9). É uma profunda reflexão crítica sobre a experiência histórica portuguesa perante a revolução liberal. Oliveira Martins é muito crítico em relação ao individualismo liberal, ao modo de representação contratualista vigente após a revolução liberal de 1834 (CATROGA 1996: 150-151), que a seu ver levava à adulteração da vontade coletiva e à anarquia política. Em alternativa propunha um modelo de representação orgânica e corporativa que constituísse um modo de representar os cidadãos “na sua realidade social” (instituições, classes sociais, regiões, etc.), intentando assim evitar os inconvenientes da mediação partidária, o caciquismo, o clientelismo (MARTINS 1878). E punha em causa, o modelo de desenvolvimento económico adotado com a Regeneração, assente na valorização das obras públicas (transportes e comunicações), na dependência externa e no endividamento, numa crítica da ideologia de progresso exclusivamente material que é também marcada por uma postura moral: “Enriquecer é excelente, mas é apenas um meio: quando se torna um fim, em vez de excelente, é péssimo. Antes pobres, com ideias e carácter, do que chatins vulgares e dinheirosos. / Ora eu desafio quem quer que seja a provar-nos o nosso progresso intelectual e moral” (MARTINS 1953 [1881] I: 22).

O livro que o próprio autor qualificou de “obra triste” e cheia de “heresias” constituía um bem informado relatório crítico sobre a sociedade portuguesa oitocentista³. E em que, como observei noutra ocasião, ao invés de outras narrativas em que se anunciava um devir de direção certa, o historiador deixava o futuro em aberto, fazendo-o depender do exercício de uma vontade cívica da nação. Ainda hoje não serão frequentes os livros de história nacional que, como este, terminam em interrogações:

“É uma crise? Decerto. Um cataclismo? Talvez sim, talvez não: depende das circunstâncias. Será, como consequência natural dos factos atuais conhecidos, um futuro honroso, nobre, meritório? Será outra vez a repetição de D. Manuel, ou do Brasil de D. João V? Não se vê como possa ser”. E mais adiante “[O povo] nem descobriu o meio [de se libertar das classes que nos governam], nem demonstrou a vontade. Dorme e sonha? Ser-lhe-á dado acordar ainda a tempo?” (MARTINS 1953 [1881] III: 311).

Livro heterodoxo deste ponto de vista (e não só) pois envolve registos muito diversos, dirige-se a múltiplos leitores possíveis e recorre a processos nada ha-

³ A 1ª edição incluía numerosos quadros estatísticos que depois foram omitidos em edições posteriores.

bituais no modo como até essa época se escrevia história em Portugal: usa com frequência a ironia, e múltiplas marcas de enunciação que exprimem diferentes modulações de dúvida ou distanciação crítica em relação a versões incertas de factos, comportamentos ou até sentimentos que poderiam ter tido personalidades históricas: “diz-se que”, “é possível...”, “é de admitir que”, “talvez”, “como quer que fosse”... etc. Acresce que assenta numa larga variedade de fontes, tentando ir sempre além do conhecido: publicações periódicas, memórias, intervenções parlamentares, publicações oficiais, relatos de diplomatas, panfletos, sermões, poemas, obras historiográficas, etc. Encontra-se no *Portugal Contemporâneo*, porventura mais do que em qualquer outra das obras historiográficas do seu autor, uma multiplicidade de vozes e de pontos de vista. Oliveira Martins serviu-se também da sua memória pessoal (pois a narrativa vai até cerca de 1866-68, tempo em que o Autor já tinha 23 anos): por exemplo na evocação de Alexandre Herculano, das raras figuras que valoriza no Portugal liberal.

Um dos pontos de vista que domina é o organicista: toma a sociedade portuguesa no seu todo, como um ser social enfermo. Mas também o miguelismo é visto como doença coletiva. Nesse sentido é como se a narrativa martiniana fosse o diagnóstico de uma enfermidade caracterizada por *loucura, febre, convulsões, delírios*. A linguagem clínica afigura-se-nos hoje datada. Mas à época não tanto: fazia parte do discurso comum até mesmo nas ciências sociais: por exemplo, o Império Otomano era não raro designado antropomorficamente como “o homem enfermo” da Europa. Destaque-se ainda a preocupação por parte do autor de situar os acontecimentos e tendências políticas em Portugal no contexto peninsular e europeu, processo que aliás tinha antecedentes numa outra obra a diversos títulos inovadora, *Portugal na balança da Europa* (1830) de Almeida Garrett (GARRETT s. d.). Um outro dos pontos de contacto com este livro de Garrett é a uma certa ideia de nação tutelada.

Como lidou a posteridade com o controverso ponto de vista de Oliveira Martins sobre D. Miguel e o miguelismo? Como explicar a incomodidade e, ao mesmo tempo, o fascínio que suscitou a visão do historiador – heterodoxa em relação à memória dominante acerca destes tópicos? A leitura atenta de muitas das críticas de que o *Portugal Contemporâneo* foi objeto revela que a sua receção se ressentia, em alguns casos, de leituras apressadas que isolam parágrafos do contexto. Compreende-se bem que o livro tenha agradado, por razões bem diversas, a miguelistas e a integralistas, a republicanos jacobinos ou a socialistas. Mas uma leitura global que tenha em conta o conjunto dos seus escritos sobre Portugal e a complexidade do seu *modus operandi* historiográfico não pode proceder desse modo.

Lembre-se que na *História da Civilização Ibérica* (1879), Oliveira Martins

tinha definido uma posição teórica em que se distanciava de uma história que mais tarde Lucien Febvre designaria de *história-tribunal*. Para o historiador a história visava *compreender* e não *julgar* o passado: nela adotara um ponto de vista histórico e distanciado que valorizava a *compreensão* em detrimento do juízo de valor (MARTINS 1946 [1879]). E assim procedeu nessa obra. Mas não na *História de Portugal*, em que perfilhou um ponto de vista ético sobre as personalidades históricas e as suas ações. E no *Portugal Contemporâneo*? Reconheça-se que aqui cruzou os dois pontos de vista.

Num contexto de domínio quase absoluto da memória dos vencedores da Guerra Civil sobre o miguelismo, Oliveira Martins adotou uma perspectiva hegeliana em que a história é feita de antinomias. E assim procurou caracterizar D. Miguel e o legitimismo como componentes marcantes de um Portugal tradicional e arcaico – fora do tempo, quando comparado com as transformações do final do século XIX em que se situava. Martins valoriza a visão de conjunto em que os contrários se opõem: D. Miguel e o miguelismo⁴ *versus* D. Pedro e o liberalismo são na sua obra os dois pólos em que se afirma a sociedade portuguesa. Mas a memória liberal não era unitária. Nela dominou uma leitura muito crítica da Revolução de 1820 e do vintismo (já presente em Garrett e Herculano) (MATOS s.d.). Martins herdou esta leitura crítica que compreendia o fracasso da Revolução de 1820 à luz do seu alegado radicalismo e do carácter abstrato das suas fórmulas. Ora o autor tinha a preocupação de compreender os problemas no seu todo, na sua complexidade. O facto de (se excetuarmos o visconde de Santarém que lhe é anterior e não escreveu história do século XIX) não ter havido nenhum grande historiador ou ensaísta oriundo do campo político do legitimismo dá que pensar: Oliveira Martins não quis ignorar o ponto de vista dos vencidos.

Simpatia por D. Miguel?

Podem distinguir-se três momentos na construção do retrato martiniano de D. Miguel: em 1870, num texto publicado anónimo no jornal *República* (MARTINS 1948 [1870]). Em 1879, na *História de Portugal*, e logo a seguir em 1881 no *Portugal Contemporâneo*. O texto de 1870 constitui já uma visão de conjunto sobre “Os 50 anos da Monarquia Constitucional”, entendida pelo

⁴ A designação de *miguelismo* que usa não era então frequente, só se torna mais habitual nos finais do século, embora *miguelista* já se tivesse difundido desde o debate sobre a legitimidade de D. Pedro ou de D. Miguel na década de 1830. *Legitimista/legitimistas* terá surgido com a fundação do Partido Legitimista (1856) – o termo legitimista não se usava até aí. Agradeço à Professora Fátima Sá e Melo Ferreira estas valiosas informações.

autor como prólogo à “história da atualidade” – o que mostra bem a relevância que Oliveira Martins atribuía àquilo a que cem anos mais tarde se designaria na Alemanha e em França por história do presente⁵. Nele se encontram diversos tópicos posteriormente desenvolvidos no *Portugal Contemporâneo*: a tipificação nos indivíduos de tendências históricas e sociais, as diferentes orientações políticas no seio da Revolução de 1820, as dificuldades de implantação do constitucionalismo liberal numa sociedade que permanecia tradicional (que Martins designa então de “o Portugal da História”), a indiferença da sociedade portuguesa em relação à revolução liberal, a crítica à política fontista dos melhoramentos materiais e de endividamento externo, o domínio dos conflitos pessoais sobre as divergências de ideias, etc. Neste texto de 1870, D. Miguel resume-se a um instrumento nas mãos de Carlota Joaquina e é já qualificado em poucas palavras de “boçal, brutal, era o homem talhado para a empresa”. Na sua aclamação teria tido vasto apoio social e político, também internacional. Oliveira Martins formula aí uma pergunta central à qual dará resposta aprofundada dez anos depois: porque razões foi D. Miguel vencido? E respondia também de um modo incisivo: “porque não tinha consigo a revolução, a ideia do século XIX: porque vinha do passado, não olhava ao futuro. Caiu com D. Carlos em Espanha, com Carlos X em França, com os *tories* em Inglaterra, com a legitimidade” (MARTINS 1948 [1970b]: 95).

Este esboço rápido será completado dez anos depois. Em que sentidos? Na *História de Portugal* (1879), compõe-se todo um retrato do príncipe, sem dúvida um dos mais detalhados e complexos de toda a narrativa nacional martiniana. Interessa sobretudo notar dois aspetos neste retrato: em primeiro lugar, o carácter plebeu de D. Miguel nos comportamentos, o que inspira uma ideia-chave: a de que o príncipe “*democratizava* a monarquia, e o seu povo adorava-o” [itálico meu] – como se no comportamento político do príncipe houvesse processos análogos aos dos jacobinos; em segundo lugar o seu carácter anacrónico, a ideia de que vivia numa outra temporalidade: “D. Miguel era o demagogo de antigas idades, perdido no meio de um século inimigo” (MARTINS s.d. [1879] II: 264-265). Finalmente, a inspiração do “génio italiano da mãe” que leva Martins a estabelecer uma comparação recorrente entre a fisionomia Portugal e o Sul de Itália, entre Lisboa e Nápoles⁶.

⁵ Sobre a chamada história do presente (designação a meu ver equívoca), veja-se ROUSSO 2016. Um outro exemplo desse exercício é o texto, também publicado anónimo “O golpe militar de 19 de Maio de 1870 e a ditadura de Saldanha”, identificado e republicado por Lopes de Oliveira: MARTINS 1948a.

⁶ Note-se ainda uma inflexão com significado relativamente ao texto de 1870: D. Miguel não era já um mero instrumento de D. Carlota Joaquina e do partido legitimista. Agora “Mãe e filho, como ideia e braço, capitaneavam o partido...” (MARTINS s.d. II: 845). Mas o príncipe não era mais do que uma expressão (“um efeito, e não uma causa”) de “uma sociedade perdida”, de um entusiasmo plebeu, de uma loucura da nação.

Como convém lembrar, *Portugal Contemporâneo* é uma continuação da *História de Portugal*. Compreende-se, pois, que naquele livro o autor não voltasse ao retrato físico de D. Miguel, antes tão esmiuçado – e de que são raros agora os traços –, mas insistisse na sua dimensão mental e psicológica, num retrato-tipo muito expressivo, enquanto representante do Portugal histórico, da tradição:

Bronco, violento, brutal, plebeu qual o vimos em 23, era genuíno tipo do filho-segundo de casa fidalga: fadista, marialva, toureiro, supersticioso, beato, nulo como inteligência; mas com um tom de nobreza, um velho heroísmo ingénito, pervertido pela educação, posto em objectos indignos do sentimento. A história de D. Miguel rei, sanguinário, cruel, mas não infame; a história da sua vida no exílio posterior, digna, pura, sem mancha, autorizam-nos, hoje que os ódios partidários se apagaram, a estudar com justa frieza a pessoa do príncipe (MARTINS 1953 [1881] I: 77).

Martins baseava-se, em parte, no historiador alemão Gervinus (GERVINUS 1864-1874: 256-257, apud RUFINO 2018: 5)⁷. Este perfil psicológico é contraditório, como contraditórias são imagens que nos deu de outras figuras históricas, a começar por Afonso Henriques. Mas isso não surpreende. Não considerava Oliveira Martins o ser humano na sua intrínseca complexidade como um ser paradoxal, em que o sublime e o horrível se mesclam? “... ser contraditório, deus e besta, umas vezes herói outras vezes réptil, generoso e baixo, agora clamando como um profeta, logo orneando como um onagro – ser feito de antíteses que habita no seio de todos nós” (MARTINS 1954 [1880]: 26).

Os únicos elementos de retrato físico de D. Miguel remetem para um momento específico: o juramento da carta perante uma reunião das câmaras:

Apresentou-se carregado, e o seu rosto formoso não tinha a expressão habitual jocunda (V. o retrato de Queluz). *Necessariamente lhe acudiam remorsos, escrúpulos*, apesar das ressalvas da mãe e dos padres. *Ou, se foi verdade o que se disse*, ao seu carácter nobre repugnavam os sórdidos expedientes a que tinha sido necessário recorrer (MARTINS 1953 [1881] I: 131).

⁷ Entre outros tópicos, o gosto das touradas e uma certa atração pela vida boémia (e depois retomados noutros termos por Oliveira Martins) “Pendant toute sa vie, dom Miguel n’avait été capable d’outrage chose que de s’occuper de combats de taureaux et de chasses, de jeux du gage et de farces, de mener une vie de débauche et de paresse; à Vienne aussi il donna libre carrière à sa nature grossière”. Também Maria Alexandre Lousada e Fátima Sá e Melo Ferreira confirmam o gosto de cavalgadas e caçadas e a devoção religiosa, mas matizam o lado “bronco, inculto e cruel” do infante, sobretudo para o período do exílio (LOUSADA e FERREIRA 2006: 10).



Fig. 1. Retrato de D. Miguel em 1827 por Giovanni Ender (Palácio de Queluz).

Oliveira Martins via no príncipe um representante típico da alma portuguesa nas suas *qualidades, vícios, encanto e violência bruta* (MARTINS 1953 [1881] I: 78); encarnava “o velho espírito português”; via nele “um instrumento das influências dominantes que o cercavam”. E dava conta de como D. Miguel era considerado pelas diversas correntes de opinião em confronto: “para uns, boçal, nulo, bruto; e para outros dotado de talentos” (MARTINS 1953 [1881] I: 89-90 e 92); e ainda: “um apóstolo, como Robespierre o fora”. O governo de D. Miguel teve “o carácter de um Terror como o de Robespierre”. Empregava o conceito de *revolução* para designar a reação miguelista: uma “revolução reacionária”, “apostólica” (MARTINS 1953 [1881] I: 95, 175 e 198). Este retrato permaneceria até aos dias de hoje como poderosa imagem de um dos monarcas mais controversos da história nacional.

Mas há nele outro problema central, da maior relevância na posteridade do *Portugal Contemporâneo*: a simpatia do Autor em relação ao príncipe. Esta ideia encontra-se não apenas nas “Explicações” que antecedem a 2ª edição

(1883), onde o autor inequivocamente a assumia, mas sobretudo na seguinte passagem:

Quem despedido de ódios e paixões políticas, pára a meditar *neste instante, olhando o que vai seguir-se*, é forçado a simpatizar com esse príncipe infeliz, tão odiado e tão digno, tão nobremente caído depois de lutar até ao fim, não raramente exilado numa penúria absoluta: a simpatizar, repetimos, com esse príncipe que, por uma excepção talvez única, não pôs dinheiros nos bancos para o caso da retirada forçada, e teve de viver das esmolas que de Portugal lhe mandaram os seus partidários e amigos. Se a dinastia de Avis terminou heroicamente, a de Bragança teve em D. Miguel *um tipo de honradez simples*. Os dois príncipes mais desditosos [D. Sebastião e D. Miguel] – acaso por isso os que o povo mais amou! – personalizaram as duas melhores faces do carácter nacional (MARTINS 1953 [1881] I: 111-112; itálicos meus).

No entanto, não isolando esta passagem do contexto narrativo em que se situa (o final da Guerra Civil de 1832-34) e da obra no seu conjunto, re- lendo com cuidado, sem pôr em causa a simpatia, deve matizar-se esta ideia tão criticada por alguns dos leitores de Oliveira Martins. Em primeiro lugar, porque a simpatia assenta em dois tópicos: o vencidismo e o alegado carácter “nobre” e honrado de D. Miguel. Repare-se que esta simpatia não se prende com a orientação política de D. Miguel e, muito menos, com a prática política adotada pelo seu regime. Não é uma simpatia política já que o miguelismo não é visto como solução para o Portugal do tempo em que Martins escreve (1881). É antes uma simpatia *ética* que também remete para uma característica que o historiador vê no carácter nacional: a honra.

No entanto, tendo em conta a crítica profunda e devastadora do individualismo liberal e do respetivo modelo de representação política – que, no seu entender, era oligárquico e alimentava práticas de clientelismo e caciquismo e era marcado por estrangeirismo, desnacionalização, desordem e anarquia – mais se acentua, por contraste, a simpatia que lhe despertava uma certa “honradez simples” de D. Miguel. Compreende-se, pois, que um dos efeitos de receção mais controversos e marcantes da obra se encontre precisamente neste tópico da simpatia em relação a D. Miguel, em contraste com o retrato nada favorável de figuras gradas do constitucionalismo liberal (Saldanha, Rodrigo da Fonseca, Fontes, etc.) e, em especial, com o retrato de D. Pedro.

Este último é como que o negativo de D. Miguel, embora também ele, tomado nas suas qualidades e defeitos, como representante típico do seu

tempo, entre passado e futuro, instrumento de um destino que o ultrapassava. Note-se que o único “livro” (leia-se grande capítulo) em que se divide o *Portugal Contemporâneo* que leva o nome de uma figura histórica é o 2.º livro: “O reinado de D. Miguel”. E de tal modo o retrato de D. Miguel ganha força, que as qualidades de D. Pedro várias vezes notadas pelo historiador (chega a qualificá-lo de “quase herói”), se apagam. Até mesmo uma citação de Herculano transcrita por Oliveira Martins em que D. Pedro surge como “grande e nobre figura” (palavras que, sublinhe-se, nunca poderiam ser enunciadas acerca de D. Miguel) ficaria no esquecimento de muitos leitores:

a história do liberalismo é uma comédia de mau gosto; e nessa mesma época há apenas duas grandes e nobres figuras: Mouzinho e o filho de D. João VI [D. Pedro]. O resto não vale a pena da menção. São financeiros e barões, viscondes, condes, marqueses, de fresca e mesmo de velha data, comendadores, grã-cruzes, conselheiros: uma turba que grunhe, burburinha, fura, atropelando-se e acotovelando-se na obra de roer um magro osso chamado orçamento, e que grita aqui-d’el-rei! Quando não pode tomar parte no *regabofe* (cit. por MARTINS s.d. [1879] II: 869; itálicos meus).

Note-se aliás que esta passagem de Herculano em que está bem marcado o seu olhar sobre o Portugal oitocentista podia bem ter sido escrita por Oliveira Martins: é o tom do *Portugal Contemporâneo*, até em algumas palavras-chave (caso de *regabofe*) que seriam importadas pelo jovem amigo de Alexandre Herculano.

Unanimidade e legitimidade?

A par do retrato de D. Miguel, o tópico da alegada unanimidade dos Portugueses em relação ao príncipe foi dos que fez correr mais tinta na posteridade. Oliveira Martins foi decerto o autor que mais insistiu na ideia de uma unanimidade de apoio nacional a D. Miguel, à sua chegada a Lisboa em 1828, vindo de Viena.

Martins sugeria que toda a nação queria acabar com a vigência da Carta Constitucional. É verdade que logo matizava esta unanimidade no que respeita ao tipo de prática política que dominou o regime de D. Miguel: “Mas era só *uma parte mínima* a que via ligado a este facto [acabar com a vigência da Carta] a necessidade de um governo terrível, apostólico, à maneira do que pregavam e pediam os energúmenos do séquito da rainha”. E em diversos passos, faz

notar a existência de uma outra nação, o Portugal novo, liberal, o Portugal da “população do exílio e das cadeias”, que ia crescendo (MARTINS 1953 [1881] I: 132).

Decerto Oliveira Martins estava consciente da existência dessa minoria de anti-miguelistas e constitucionais, assinalada nas fontes que usou⁸. Pode então perguntar-se: porque insistiu na ideia da unanimidade da nação em torno de D. Miguel? Trata-se de uma generalização associada ao tema da popularidade de D. Miguel (notada aliás por historiadores liberais como Pinheiro Chagas). Quando empregava o termo *unanimidade*, Oliveira Martins queria referir-se à unanimidade da nação. O uso do conceito parece remeter para todo o espaço político, para todo o espaço público. No entanto, em certas passagens a ideia de unanimidade aplica-se apenas ao Portugal histórico, ao Portugal da tradição. Esta ideia só se torna contudo clara quase a meio do livro, a propósito da Guerra Civil:

...a par desta fisionomia mais geral da guerra, havia a feição particularmente portuguesa: *de um lado a unanimidade no sentido da tradição histórica*, o nacionalismo, o amor do príncipe; do outro, o carácter de exceção individual, do estrangeirismo, *de pequena consideração* por D. Pedro (MARTINS 1953 [1881] II: 110; itálicos meus).

Em qualquer caso, a insistência na unanimidade da nação em torno de D. Miguel tem um efeito na narrativa do *Portugal Contemporâneo*: intensifica a dramatização do conflito entre um Portugal estruturalmente tradicional e um Portugal exterior porque formado numa cultura de importação, a cultura francesa. Acentuava assim a ideia do estrangeirismo, da exterioridade do liberalismo em relação à sociedade portuguesa. Note-se, aliás, que os tópicos do *francesismo*⁹ e da desnacionalização da governação dos liberais estão presentes em diversas passagens da obra e coincidem, de resto, com um dos argumentos-chave dos miguelistas, na sua defesa de D. Miguel como legítimo herdeiro de D. João VI: o carácter estranho e abstrato do ideário liberal em relação ao país real. Outra ideia que acentua o *pathos* da narrativa respeitante a este príncipe é de que ele

⁸ Note-se que António Serpa Pimentel, que foi líder do Partido Regenerador e tinha grande consideração por Oliveira Martins, exprime uma posição diametralmente oposta a este último a respeito da unanimidade da nação no apoio a D. Miguel, contrariando até a ideia de que teria havido entusiasmo pela causa deste após o seu regresso a Portugal em 1828 (PIMENTEL 1896: 85 e 181). Estudos muito posteriores vieram mostrar que não havia unanimidade em todos os estratos sociais. Cerca de ¼ da nobreza apoiava a causa constitucional (LOUSADA e FERREIRA 2006).

⁹ Oliveira Martins não usa o termo francesismo (que seria adotado por Eça de Queiroz), mas a ideia está no *Portugal Contemporâneo*.

era o derradeiro monarca que encerrava “uma história de séculos” (a propósito da Guerra Civil de 32-34), a ideia apocalíptica de que “tudo se aproximava do fim” (MARTINS 1953 [1881] II: 54).

Legitimidade de D. Miguel?

Oliveira Martins assinala a diversidade de posições que se afirmavam na sociedade portuguesa a este respeito: “Rei legítimo na opinião de uns, regente legal na de muitos, lugar-tenente de D. Pedro por nomeação deste...” [antes do regresso a Portugal em 1828]. A legitimidade de que fala o historiador não é tanto a jurídica como uma legitimidade *de facto*:

“a legitimidade de D. Miguel está (...) na unanimidade com que era aclamado”; “É a legitimidade do Mestre de Avis”; “Vencedor no Reino, apoiado pela Europa, aclamado pelo povo, D. Miguel era *pela legitimidade do facto, e talvez do direito, rei*” (MARTINS 1953 [1881] I: 88; itálicos meus).

Por outras palavras, o apoio popular ao miguelismo ter-lhe-ia conferido legitimidade (tese que como se verá está em sintonia com a de Joaquim L. Carreira de Melo, um professor do ensino particular e convicto legitimista com quem se correspondeu o autor). No que diz respeito a este tópico, Oliveira Martins distancia-se inequivocamente do cânone liberal, que acusava D. Miguel de usurpar o direito de sucessão e de ser ilegítimo.

Todavia, tem-se esquecido que, cerca de 10 anos depois de escrever *Portugal Contemporâneo*, já em 1890, evocando a morte de António Pereira da Cunha (figura grada do miguelismo moderado), Oliveira Martins viria a reconhecer que a dinastia liberal “tinha títulos de legitimidade superiores” e que o miguelismo invocava “uma legitimidade provadamente falsa” (MARTINS 1890: 21). Trata-se de uma relevante inflexão, que não tem sido notada. Martins esquecia assim a sua tese anterior, de uma “legitimidade do facto e talvez do direito” e uma das afirmações mais controversas expendida no *Portugal Contemporâneo*. Recordemo-la: “o carácter nacionalmente legítimo da usurpação é incontestável; o carácter jurídico é discutível; quanto aos crimes, o terror anárquico de [18]34-8 pagou com uma dezena de assassinatos liberais cada assassinato miguelista...” (MARTINS 1953 [1881] I: 145; itálicos meus).

Voltando ao problema da unanimidade na sua relação com a popularidade do príncipe, alguns historiadores liberais não deixam de reconhecer um grande apoio e entusiasmo popular que D. Miguel concitava à sua volta. Tome-se como

exemplo Pinheiro Chagas, numa formulação que aliás anda muito próxima da de Oliveira Martins, sem todavia o citar:

Tudo sorria ao príncipe. Tinha por si o entusiasmo do povo e a dedicação fanática dos frades, a simpatia profunda dos gabinetes europeus até da própria Inglaterra, a adesão da grande maioria do exército (CHAGAS s.d. XII: 429)¹⁰.

Outros contrariaram esta ideia, baseando-se em documentação que Martins ainda não conhecia. Foi o caso de Serpa Pimentel. Já após a morte de Oliveira Martins (1894), o antigo líder do Partido Regenerador publicou um livro intitulado significativamente *Portugal moderno, A queda do Antigo Regimen (1820 até 1834)*, 1896 que constitui uma resposta ao *Portugal Contemporâneo*. Tornam-se evidentes as divergências com a interpretação martiniana do Portugal oitocentista. Logo na periodização adotada: “Escrever a história política deste século começando em 1826, em vez de começar em 1820, é mutilar a história” (PIMENTEL 1896: 20).

Aí, Serpa Pimentel tecia uma bem diversa avaliação dos apoios à revolução liberal de 1820, nos antípodas de Oliveira Martins: “Não se pode dizer com verdade, como querem alguns historiadores, que a nação em 1820 era quase toda absolutista. A revolução contra o absolutismo foi bem recebida por quase toda a nação” (PIMENTEL 1896: 27). Interpretação que não seria acolhida pela historiografia que se dedicou ao tema a partir de meados do século XX. O próprio Oliveira Martins reconhecia que, na sua época, os estudos que fornecessem informação sobre as classes sociais escasseavam (a exceção era Porchester) (MARTINS 1953 [1881] I: 112).

Serpa Pimentel baseava-se em documentos que, à época, ainda não tinham sido usados pelos historiadores do passado mais recente: os *Documentos para a história das cortes gerais da nação portuguesa* (1883-1891), reunidos por Clemente José dos Santos, a correspondência particular de José da Silva Carvalho ou ainda as memórias de Hyde de Neuville (que fora embaixador da França em Lisboa) e de Talleyrand (embaixador em Londres). A crítica da tese da unanimidade prosseguiria com António Sérgio (1955), Joel Serrão (1968), Maria Alexandre Lousada e Fátima Sá e Melo Ferreira (1987 e 2006) e António Monteiro Cardoso (2007). A ideia da indiferença da nação em relação ao liberalismo – um dos tópicos-chave da tese martiniana sobre o século XIX português – era assim posta em causa. Mas esta tese – tal como a visão muito

¹⁰ Oliveira Martins afirmara em 1870: “Tinha por si o clero, a plebe, os patriotas de 1820, a Espanha, a França e a Inglaterra.” (MARTINS 1948 [1870]: 95).

crítica do carácter e do comportamento da elite liberal – não terá contribuído pouco para deixar na sombra um outro aspeto que se afigura fundamental para compreender a visão crítica que, indiscutivelmente, Oliveira Martins teceu do miguelismo.

É que, ao contrário do que por vezes se diz, há no *Portugal Contemporâneo* uma interpretação crítica do miguelismo. Identifica-se o miguelismo com o Portugal histórico, com o Portugal da tradição. Mas a distanciação do autor em relação a esse Portugal é inequívoca. Há frequentes alusões depreciativas aos apoiantes de D. Miguel, aos “energúmenos” apostólicos e às suas práticas violentas – o que seria dificilmente concebível num historiador adepto do legitimismo. Ao tradicionalismo que era expressão de uma sociedade portuguesa miserável, a viver na extrema penúria, caracterizada muito negativamente como “grotesca, imunda, beata, plebeia, fradesca, brutal, era a sociedade a que D. Pedro dava uma Carta”. Ou ainda, por exemplo: “O entusiasmo e o medo, a estupidez e a inocência, a venalidade e o ódio, aclamavam D. Miguel” (MARTINS 1953 [1881] I: 98-99 e 139).

“...o ano de 31 é o reinado do Cacete, o governo puro do Terror: um misto de arrogância e crueldade, de insensatez e demagogia. A febre que atacara a nação atingiu em 31 a mais alta temperatura...”. Ou ainda: “[era] uma ditadura clamorosa de doidos e patifes” (MARTINS 1953 [1881] I: 241 e 192; *itálicos meus*).

Estas caracterizações nunca poderiam ser subscritas por um legitimista. Acresce que o miguelismo é visto como um espectro do passado. É certo que se estabelece uma analogia entre D. Miguel e D. Sebastião. No entanto, tal analogia torna-se um ponto em louvor do príncipe de Bragança: remete para a “esperança mística” que tanto nele como em D. Sebastião depositava o povo, por serem desditosos e exprimirem o que supostamente haveria de melhor no “carácter nacional”. Tal como em D. Sebastião, em D. Miguel corporizava-se uma esperança messiânica (MARTINS 1953 [1881] II: 56, 112; MARTINS s.d. [1879] II: 276). Todavia, este olhar sobre o messianismo está longe de ser apologético. Faz antes parte de um olhar distanciado de historiador.

Não parece assim pertinente a crítica de António Sérgio ao qualificar de *miguelista* a mentalidade que se encontra no *Portugal Contemporâneo*, tanto mais que Oliveira Martins, como já foi assinalado (RUFINO 2018), não via no miguelismo qualquer solução de futuro para Portugal: para ele era antes *um espectro*, um resto de passado sem horizonte de mudança: “D. Miguel, ser passivo, incapaz de confiscar para si o movimento que o exaltava, jamais podia

tornar-se o executor dessa renovação indispensável do maquinismo social português” (MARTINS 1953 [1881] II: 155).

Posteridade da leitura martiniana do miguelismo

Logo no decénio de 1880, multiplicaram-se os efeitos de receção do *Portugal Contemporâneo*. No que respeita à impressão de conjunto que a obra suscitou, saliente-se uma impressão de desalento, de ausência de expectativa de futuro (Teófilo Braga e em certa medida, Luís de Magalhães) (BRAGA 1881; MAGALHÃES 1881: 95); de rejeição, sobretudo, centrada na memória que dá da elite política portuguesa: “...no *Portugal Contemporâneo* as falsidades acumulam-se (...) Oliveira Martins agride friamente, calculadamente todos os homens públicos de Portugal de há cinquenta anos para cá e apenas concede uma beneficência relativa a algum romântico...” (PINTO 1885).

Em contraste com esta leitura, encontra-se uma receção muito favorável, evidenciando as qualidades do Autor: por exemplo, Jaime Magalhães Lima vê nele “*o mais perturbador e fecundo* dos seus livros”: sublinha que Martins se moveu “pelo amor da verdade”, e explica a sua influência precisamente pelo facto de ele “proceder com amor”. Magalhães Lima notava também a “muita coragem e muita independência para se julgar desassombradamente homens e factos” e o “vigoroso trabalho de demolição” (LIMA 1902: 17), a que Oliveira Martins procedia – e que Rafael Bordalo representaria num retrato do Autor com o camartelo na mão.

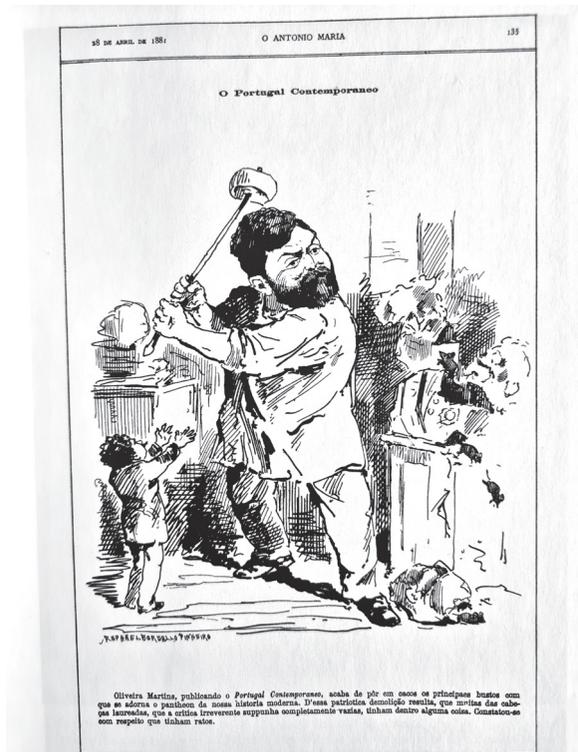


Fig. 2. *Portugal Contemporâneo* visto por Rafael Bordalo Pinheiro.

Vários autores notaram a *imparcialidade* de Oliveira Martins, o que pode hoje surpreender. Mas o valor da imparcialidade era nos finais de Oitocentos bem diverso do atual. No *Portugal Contemporâneo* prende-se até com um tipo de registo clínico que leva o autor a recorrer com grande frequência a metáforas médicas e a metáforas da morte que remetem para o organismo, a doença, a febre, a loucura (o próprio miguelismo, nas suas expressões mais radicais é assim descrito). Era uma qualidade que era invocada para legitimar um determinado ponto de vista parcial (BRANCO 1881; IVMP 1881)¹¹. De entre as obras martinianas, Eça de Queiroz manifestou a sua preferência pelo *Portugal Contemporâneo* – é sabido como o livro marcou profundamente *Os Maias*. Por seu lado, Antero de Quental desenvolveu uma série de reflexões sobre a sociedade portuguesa a seu propósito (QUEIROZ 2008 [1891]: 131; QUENTAL 1931[1884]: 1-11). E em correspondência privada com o seu amigo, Antero não poupa elogios:

¹¹ Este último crítico desconhecido notou até “serenidade” na obra. O que pode parecer totalmente abstruso à primeira vista. Mas não tanto, se pensarmos o quanto era comum, à época, o uso da referida linguagem clínica.

Li dum fôlego o seu livro. Ótimo. É um raio de luz elétrica sobre os homens e as coisas: Vêem-se por fora e por dentro. Extrema lucidez na exposição dos factos; penetração no desenhar os homens e seus intentos; justiça reta nas sentenças; vida e côr local – se tudo isto não constitui um verdadeiro historiador, eu juro por Michelet e Niebhur, não sei o que é a história. Aquilo não irrita; é tão objetivo que desarma e convence. As suas considerações doutrinárias são sóbrias mas decisivas (QUENTAL 2009 [1881]: 256-257)¹².

Note-se que não há nas observações de Antero qualquer referência à leitura que Oliveira Martins tecia de D. Miguel e do miguelismo. O mesmo sucedeu com a apreciação do conservador João Lobo de Moura (amigo de ambos), não menos entusiástica e fornecendo ao autor numerosas sugestões de correção e comentários, muitos dos quais o Autor teria em consideração em edições posteriores (MOURA 2002: 67-80). Também Lobo de Moura omite qualquer referência ao tópico do miguelismo (embora decerto lhe fosse sensível pela sua própria formação mental). E, no entanto, este último seria um dos mais debatidos pelos leitores do *Portugal Contemporâneo*.

Um retrato incómodo

Vários críticos demarcaram-se da simpatia do historiador em relação a D. Miguel. Cecília Schmidt Branco, uma etnóloga hoje quase esquecida, Rodrigues de Freitas, Teófilo Braga e o jovem Leite de Vasconcelos, logo em 1881, notaram esse sentimento do historiador para com D. Miguel, dele se distanciando de um modo mais ou menos marcado. Em qualquer caso, Schmidt Branco discordava da qualificação de “miguelista” que fora atribuída a Oliveira Martins (BRANCO 1881). Levantava um problema do maior interesse historiográfico, tanto mais que partia de uma das raras mulheres estudiosas no campo da antropologia e da história no Portugal do seu tempo: punha em questão a pertinência do modo como este representara os “sentimentos íntimos” de D. Miguel. E nessa linha contestava o argumento da sinceridade do príncipe (baseando-se numa carta de Metternich). Mais adequado seria, a seu ver, apreciar as intenções de uma personalidade histórica tendo em conta as suas ações e, sendo assim, tinha uma opinião muito negativa de D. Miguel:

¹² Todavia, na mesma carta Antero tece ainda críticas pontuais: uma à interpretação martiniana do setembrismo, outra à adjetivação, considerando-a por vezes redundante.

D. Miguel não presta para herói de lenda não; é muito acanhado para tal papel. Mas não exagerou o autor em sentido oposto? Se se tivesse contentado com justificá-lo até certo ponto, seria convincente; *levado, porém pelo seu ardor chega a querer impor como um ente admirável, quase como rei modelo, um tirano a quem a Europa inteira detestou* (BRANCO 1881: 1).

Numa carta particular dirigida ao historiador, anterior a esta crítica, e ainda discordando da leitura do carácter de D. Miguel traçada por Oliveira Martins, Cecília Branco questionava ainda outra ideia que se afigura central na construção martiniana da imagem do príncipe: sendo D. Miguel um instrumento inconsciente, como poderia ser louvado pela “inteireza” com que teria seguido os “ditames da consciência”? (Biblioteca Nacional de Portugal 1881: 1).

Por seu lado, Rodrigues de Freitas, o primeiro deputado republicano que fora eleito para o parlamento português, interrogava-se se Martins não estaria a ser “demasiadamente benévolo” para com D. Miguel, encontrando nobreza num comportamento de usurpação e num governo de “tanta crueldade”. Ainda assim, não rotulava o autor: “Não sou daqueles de quem o Oliveira Martins suspeita que lhe chamarão miguelista, depois de lerem o seu livro” (FREITAS 1881: 14-15 e 26). Teófilo Braga considerou que Martins santificara D. Miguel, o que a seu ver era um erro (BRAGA 1881). E, no mesmo sentido, Leite de Vasconcelos notou que uma imaginação ardente do historiador o levava a “entusiasmar-se, a ponto de quase querer lançar a *bênção da absolvição sobre almas como a de D. Miguel*” (VASCONCELOS 1880-81: 312).

Apesar de todos estes reparos críticos, o retrato martiniano de D. Miguel deixou marcas profundas na cultura histórica posterior. Foi em larga medida adotado por outros autores: por exemplo, no Dicionário *Portugal...* de Esteves Pereira e Guilherme Rodrigues, embora no contexto de uma leitura muito crítica da política dos seus governos, não deixa de se insistir na sua popularidade e de notar “as suas qualidades simpáticas” (PEREIRA e RODRIGUES 1909: 1100). Ou na *Enciclopédia Portuguesa Ilustrada*, de Maximiniano de Lemos (*Enciclopédia Portuguesa Ilustrada* s.d., 7: 323-325). Também vários historiadores e divulgadores foram marcados pelo poderoso retrato martiniano: Pinheiro Chagas, Alberto Pimentel e Rocha Martins (SILVA 1993: 221). Sem esquecer Carlos Passos, na *História de Portugal* de Damião Peres.

A representação do regime liberal e da sua elite foi outro dos tópicos que mais efeitos de receção suscitou: estava em causa o balanço do então passado recente do constitucionalismo monárquico. A este respeito o que mais perturbou os leitores no campo monárquico liberal foi, além da tese sobre o carácter

estrangeiro do liberalismo relativamente à sociedade portuguesa, o juízo muito crítico acerca de figuras gradas da elite política (a maior parte dos vintistas, setembristas, cartistas, Rodrigo da Fonseca, Fontes, etc.). Mas não só, também a equiparação entre a violência praticada pelos miguelistas e a vindicta liberal após a guerra civil (a partir de 1834). Cecília S. Branco formulava uma outra questão central. A seu ver, da leitura do livro resultava a interrogação “Houve pois, ou não, vantagem de substituição de um regimen pelo outro?”

A responsabilização da nação pela deriva decadentista foi objeto de divergência na leitura do *Portugal Contemporâneo*: de um modo geral, Teófilo Braga e os republicanos culpavam a dinastia de Bragança pela decadência. Num ponto de vista bem diverso, Oliveira Martins responsabilizava a nação no seu todo, no seu carácter íntimo, nas vicissitudes e acasos da sua história. Adotava assim uma leitura mais abrangente e distanciada. Neste sentido, menos parcial do que de Teófilo.

Do lado miguelista, significativo é que Oliveira Martins tenha recebido uma carta particular de Joaquim L. Carreira de Melo, elogiando o *Portugal Contemporâneo*: “na minha opinião vale muito”. E: “V. Ex.^a para fustigar estes falsos liberais bateu-se com as próprias armas...”. Ou ainda: “V. Ex.^a tem as qualidades dum excelente escritor” (Biblioteca Nacional de Portugal, espólio de OM: 1882). O que não surpreende, se verificarmos que há diversos pontos de contacto entre a narrativa que anos antes Carreira de Melo tinha construído da história nacional e a de Oliveira Martins: 1) na ideia de imparcialidade e independência até em relação ao patriotismo; 2) no que toca aos conceitos de unanimidade e de legitimidade: “a legitimidade política quanto às dinastias está no apoio popular”; e ainda “A legitimidade do Sr. D. Miguel foi alevantada no país e a do Sr. D. Pedro introduzida e sustentada pela força estranha” (MELO 1862 [1860] IV-V: 3 e 63) numa atitude de reconhecimento de a *honra e lealdade* se encontram em diferentes campos políticos, incluindo nas dissensões dinásticas. Outro legitimista, Miguel Sottomayor, citou amiúde a obra de Oliveira Martins para fundamentar a ideia da indiferença da população em relação aos liberais, bem como a unanimidade e legitimidade da realeza de D. Miguel (SOTTOMAYOR 1882: 81).

Posteriormente, já no século XX, o *Portugal Contemporâneo* foi muito considerado e citado pelos integralistas. Compreende-se que a crítica profunda e devastadora ao sistema liberal a partir de uma perspectiva organicista lhes agradasse. Deste ponto de vista, a obra de Oliveira Martins inscrevia-se no processo de revisão historiográfica de um século XIX dominado pelo liberalismo e pelo democratismo. Tome-se como exemplo António Sardinha, que considerava o livro de Oliveira Martins “obra definitiva” e “livro monumental”, embora não

escondesse a sua aversão à ideia martiniana de democracia: “...o Liberalismo encontrou no *Portugal Contemporâneo* o seu processo inexorável. O divórcio da natureza histórica da nacionalidade com os algebrismos inertes da *Carta*, Oliveira Martins o marcou em períodos que nunca se esquecem” (SARDINHA 1940 [1918]: 169-170; AMEAL 1941: 27). Nesse processo, a reabilitação da figura de D. Miguel tomava um lugar não despidendo. Para Sardinha havia que combater a lenda negra do “infeliz monarca”. Por isso sublinhava a sua dupla legitimidade: de direito de sucessão e de “escolha nacional” (SARDINHA 1925: 208 e 216-217). Contudo, no seu nacionalismo retrospectivo e tradicionalista, os integralistas não podiam subscrever o tom pessimista de Oliveira Martins, a sua ideia de que o passado não se repete no presente e o seu ceticismo em relação ao futuro.

De um ângulo diverso, a crítica radical que António Sérgio dirigiu a Oliveira Martins em 1955 constitui um caso à parte. O ensaísta estabelecera um diálogo profundo com o historiador que o antecedeu desde o decénio de 1910, muito devendo à sua interpretação do percurso histórico nacional bem como à crítica social e de costumes que Martins desenvolvera. No entanto, com os totalitarismos dos anos 30 e 40 e a II Guerra Mundial a conjuntura mudara completamente.

Agora, Sérgio combatia sobretudo: 1) a visão organicista e biologista – alegadamente Oliveira Martins teria reduzido a sociedade a um organismo meramente “natural” que estaria numa evolução necessária para a democracia e não deixando margem para a liberdade e a vontade individual; esta sua visão, expressa numa linguagem clínica, associada a um naturalismo e caracterologia de matriz rácica, conferir-lhe-ia um simplismo alheio à complexidade da vida: o ensaísta chega a afirmar que “a causalidade da consciência não existe para ele [Oliveira Martins] de maneira efetiva, ao arquitetar da história” (SÉRGIO, 1973 [1955]: 241); 2) a tese da unanimidade, segundo a qual os apoiantes do legitimismo eram o país “em peso” e a população era indiferente ao liberalismo; 3) acusava-o, finalmente, de não educar e orientar o leitor (mas é essa a função do historiador?).

Impõe-se ainda assinalar um ponto fulcral na atitude crítica de Sérgio: é que subsume todo o seu processo analítico a um conceito de *miguelismo* e de *mentalidade miguelista* associada ao “estatismo naturalista” e ao “historicismo autoritário” que teria desembocado já no século XX nas experiências ditatoriais. Nesta leitura crítica, o ensaísta esquecia, contudo, a complexidade do pensamento de Oliveira Martins. Por um lado, Sérgio não distinguia o plano historiográfico do plano das intenções políticas e via na valorização de D. Miguel tão só uma intencionalidade política, esquecendo que o historiador o

interpretara como expressão anacrônica do passado – não como uma solução para o presente e o futuro. Por outro, ao dar corpo a um conceito de *miguelismo* enquanto *autoritarismo estatista*, o ensaísta caía, ele próprio, numa leitura anacrônica da obra martiniana responsabilizando o alegado *miguelismo* de Oliveira Martins pela ditadura de João Franco: “Da influência da leitura do *Portugal Contemporâneo* podia sair naturalmente uma ditadura conservadora – quer dizer: que não fosse liberatriz e de reforma da sociedade, como a de Mouzinho da Silveira em 1832” (SÉRGIO 1973 [1955]: 3). O autor dos *Ensaíais* incorria numa posição historicista, antecipando na sua leitura do *Portugal Contemporâneo* um futuro que o historiador oitocentista não podia prever: como se o socialismo catedrático e o organicismo social com que Oliveira Martins simpatizava viessem necessariamente a conduzir às ditaduras modernas. O estatismo deste teria reduzido o alcance do seu socialismo que acaba por qualificar de “dececionante e frágil” (SÉRGIO 1973 [1955]: 252). Mas daí a responsabilizar o autor pelas ditaduras do século XX ia um passo hoje insustentável, à luz de um critério de crítica histórica que não seja comandado por uma leitura antecipada do futuro. Passo tanto mais surpreendente quanto, como se sabe, António Sérgio considerava, no campo das ciências humanas, o futuro imprevisível.

Que houve uma leitura conservadora do *Portugal Contemporâneo*, que a crítica ao sistema liberal foi o lado mais débil da obra (como apontou Sérgio, logo em 1917) (MAURÍCIO 2004: 108), não há dúvida nenhuma. É certo que a crítica martiniana do liberalismo se tornava redutora ao generalizar uma ideia dissolvente de desordem, anarquia e caos que envolve quase toda a elite da monarquia constitucional e em que, na sua ótica, raras figuras tinham alto valor (Mouzinho da Silveira, Passos Manuel, Herculano, Pedro V): generalização hoje inaceitável, sobretudo à luz de estudos de história comparada com outros casos de nações europeias.

No entanto, não se pode ignorar o processo que, na esteira de Antero, Oliveira Martins adotou de compreensão do passado, tomando-o na sua especificidade, relativizando-o. Nesse sentido é que tomou o miguelismo como expressão do Portugal histórico, um Portugal que era irremediavelmente passado. Este seu processo de historização de um fenómeno histórico torna-se mais complexo, pois articula-se com um outro que o leva a operar no plano ético. Oliveira Martins admirava em D. Miguel e em alguns miguelistas uma força de convicção e abnegação por uma causa que vivia já fora do tempo, tal como Antero de Quental (insuspeito de qualquer simpatia pelo ultramontanismo) admirara em Pio IX a atitude de intransigência relativamente ao século do liberalismo e da democracia (QUENTAL 1973 [1865]: 205-226), consciente, como Oliveira

Martins, de que o passado é sempre transportado para o presente, está sempre presente nem que seja como espectro. E que, por vezes, a defesa desse passado ainda que ineficaz é digna e “tem a majestade de um protesto”. É evidente que, quer Antero, quer Oliveira Martins, estavam bem longe do providencialismo histórico que dominava um sector mais conservador e ultramontano da Igreja e o legitimismo. E, como vimos, o historiador era muito crítico em relação ao ideário e à prática política extremamente violenta do regime de D. Miguel.

O retrato psicológico e físico de D. Miguel, que laboriosamente construiu ao longo de cerca de dez anos, era tão verosímil no seu realismo que ofuscou a sua distanciação crítica em relação ao ideário político do miguelismo. Tanto mais que a memória do terror miguelista e da Guerra Civil ainda estava bem viva na sociedade portuguesa. Compreende-se pois que facilmente o juízo de valor moral que Oliveira Martins teceu sobre um vencido e exilado, símbolo maior de um regime de concentração de poderes que recorrera a extrema violência na repressão sobre os seus críticos, tivesse inevitáveis conotações políticas negativas. E que a leitura crítica republicana deste livro de Oliveira Martins se tornasse hegemónica, tanto mais que o percurso político do autor foi controverso (embora não raro interpretado em termos muito simplistas). Partindo de uma inspiração proudhoniana, depois inspirado no socialismo catedrático, aproximou-se do poder moderador, propugnando uma solução de reforma e fortalecimento do estado numa conjuntura de crise. O que todavia não inibiu intelectuais progressistas de se reclamarem do seu legado neste plano, o de um socialismo reformador. E não impediu que desde o pós-guerra (c. de 1945) se assistisse a uma apropriação democrática e socialista do seu legado político, como bem viu Carlos Maurício (2004). Por outro lado, a crítica martiniana ao sistema liberal e a um capitalismo sobretudo assente em atividades não produtivas e especulativas não podia deixar de agradar a esta última apropriação.

Na quase ausência em Portugal de uma historiografia de tendência legitimista que fosse além de argumentos estritamente ideológicos (casos de Alfredo Pimenta ou de João Ameal nos anos 30 e 40 do séc. XX), o *Portugal Contemporâneo* acabou por ocupar lugar destacado na batalha de memórias que se foram construindo acerca do regime de D. Miguel e do regime liberal que se lhe seguiu. Foi decerto incómodo para anti-legitimistas de diversos matizes e deu lugar a uma controvérsia que se manteve até muito tarde. Mas, entre outros tópicos, contribuiu decisivamente para que desde os finais do século XX, a comunidade historiográfica se tivesse interessado por esclarecer um problema que permanecia obscuro: o da verdadeira base social do legitimismo miguelista.

Fontes e bibliografia

Fontes manuscritas

Biblioteca Nacional de Portugal, Espólio de Oliveira Martins, Cx. 9, Maço C, Carta de Cecília Schmidt Branco a Oliveira Martins, de 14-09-1881.

Biblioteca Nacional de Portugal, Espólio de Oliveira Martins carta de Joaquim Lopes Carreira de Melo datada de 7-02-1882.

Fontes impressas

AMEAL, João (1941). *Porque escrevi as História de Portugal*, Porto: s.n.

BRAGA, Teófilo (1883 [1880]). *História das ideias republicanas*. Lisboa: Vega.

BRAGA, Teófilo (1881). “J. P. Oliveira Martins Portugal Contemporâneo”. *O Positivismo*, v. III, 345-355.

[BRANCO, Cecília Schmidt] (1881). “Folhetim. *Portugal Contemporâneo* por... Objecções sobre o modo como são apreciados alguns aspectos históricos no primeiro volume desta obra”. *Jornal do Comércio*, 23-06, 1.

CARVALHO, Joaquim Martins de (1868). *Apontamentos para a História Contemporânea*. Coimbra: Imprensa da Universidade.

CHAGAS, Pinheiro (s.d.). *História de Portugal popular e ilustrada*. Lisboa: Escritório da Empresa, vol. 12.

FREITAS, Rodrigues de (1881). *O Portugal Contemporâneo do Snr. Oliveira Martins*. Porto: Liv. Universal.

GARRETT, Almeida (s.d. [1830]). *Portugal na balança da Europa*. Lisboa: L. Horizonte.

LEMOS, Maximiniano (dir.) (s.d.). *Enciclopédia Portuguesa Ilustrada*. Porto: Lemos & C.^a, Successor, vol.7, 323-325.

LIMA, Jaime de Magalhães (1902). “Oito anos de repouso”, *J.P. Oliveira Martins, In Memoriam* (1902). sl.: s.n., 13-20.

MACEDO, António Teixeira de (1880). *Traços de história contemporânea*. Porto: Tip. de A. J. da Silva Teixeira.

MAGALHÃES, Luís de (1881). “Portugal Contemporâneo”. *Revista Científica e Literária*, 3, 95-96.

MARTINS, J. P. Oliveira (1948 [1870]). “Os 50 anos da Monarquia Constitucional”, in *Páginas Desconhecidas* (introd., coord. e notas de Lopes de Oliveira). Lisboa: Seara Nova, 99-126.

MARTINS, J. P. Oliveira (s.d. [1^a ed. 1879]). *História de Portugal* edição crítica

- (introd. de Isabel de Faria e Albuquerque e pref. de Martim de Albuquerque). Lisboa: INCM.
- MARTINS, J. P. Oliveira (1946 [1879]). *História da Civilização Ibérica*. Lisboa: Parceria A.M. Pereira.
- MARTINS, J. P. Oliveira (1954 [1880]). *Elementos de Antropologia* (1954 [1880]). 7ª ed.. Lisboa: Guimarães Ed.
- MARTINS, J. P. Oliveira (1953 [1881]). *Portugal Contemporâneo* (1953 [1881]). 7ª ed., vol. I. Lisboa: Guimarães Ed.
- MARTINS, J. P. Oliveira (1890). “O miguelismo”. *A Ilustração Portuguesa*, 2, 21.
- MELO, Joaquim Lopes Carreira de (1862 [1860]). *Portugal, suas dinastias e governos ou verdades históricas e políticas acerca das suas legitimidades*. 2ª ed.. Lisboa: Tip. Universal.
- MOURA, João Lobo de (2002 [1881]). “Carta a O. Martins Junho”. *Cartas a Oliveira Martins e Jaime Batalha Reis* (ed. de Ana Mª Almeida Martins). s.l.: Quimera, 67-80.
- P., IVM (1881). “Folhetim”. *Diário da Manhã*, 30-08, 1.
- PEREIRA, Esteves e RODRIGUES Guilherme (1909). *Portugal. Dicionário histórico ...* vol. IV. Lisboa: João Romano Torres, 1100.
- PIMENTEL, António de Serpa (1896). *Portugal moderno, A queda do Antigo Regimen (1820 até 1834)*. Lisboa: A. M. Pereira.
- PINHEIRO, Rafael Bordalo (1881). “O Portugal Contemporâneo”. *O António Maria*, 18-04, 135.
- PINTO, António J. da Silva (1885). “Ad hominem!”. *A Folha Nova*, 22-08, 1.
- QUEIROZ, Eça (2008 [1891]). “Carta a Oliveira Martins datada de 23.07”, in A. Campos Matos (org.), *Correspondência II*, vol. II. Lisboa: Caminho 2008, 128-132.
- QUENTAL, Antero de (1973 [1865]). “Defesa da Carta Encíclica de sua Santidade Pio IX contra a chamada opinião liberal. Considerações sobre este documento”. *Prosas da época de Coimbra* (ed. crítica de António Salgado Júnior). Lisboa: Sá da Costa, 205-226.
- QUENTAL, Antero de (2009 [1881]). Carta a Oliveira Martins de Maio. *Cartas II* (ed. Ana Mª Almeida Martins). Lisboa: INCM.
- QUENTAL, Antero de (1931 [1884]). “Le Portugal Contemporain – Oliveira Martins”. *Prosas*. Vol. III. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1-11.
- SARDINHA, António (1940 [1918]). “Oliveira Martins”. *Ao princípio era o verbo*. 2ª ed.. Lisboa: Ed. Gama, 159-173.
- SARDINHA, António (1925). “El Rei D.Miguel”. *Ao ritmo da ampulheta*, Lisboa: “Lvmen”, 208 e 216-217.
- SÉRGIO, António (1973 [1955]). “Glosas sobre o miguelismo de Oliveira

- Martins no ‘Portugal Contemporâneo’”. *Ensaio V*. Lisboa: Sá da Costa, 3.
- SOTTOMAYOR, Miguel de (1882). *A realeza de D. Miguel resposta a um livro do Sr. Tomás Ribeiro*. Porto: Liv. Portuense de Clavel e Ca.
- VASCONCELOS, José Leite de (1880-81). “O Portugal Contemporâneo do Sr. Oliveira Martins por J. J. Rodrigues de Freitas...”. *O Pantheon, Revista de Ciências e Letras*. 20, 312.

Bibliografia

- CARDOSO, António Monteiro (2007). *A revolução liberal em Trás-os-Montes (1820-1834): o povo e as elites*. Porto: Edições Afrontamento.
- CATROGA, Fernando (1996). “História e ciências sociais em Oliveira Martins”, in *História da História em Portugal sécs. XIX-XX*. Lisboa: Círculo de Leitores, 117-159.
- LOUSADA, Maria Alexandre e FERREIRA, Maria de Fátima Sá e Melo (2006). *D. Miguel*. Lisboa: Círculo de Leitores.
- MACEDO, Jorge Borges de (1981). “Oliveira Martins e o liberalismo constitucional”. *Futuro presente*, 8, Nov.-Dez., 9-12.
- MAURÍCIO, Carlos (2004). *A invenção de Oliveira Martins*. Lisboa: INCM.
- MATOS, Sérgio Campos (s.d.). “Historiografia nos séculos XIX e XX”, in Rui Ramos, Nuno G. Monteiro, José L. Cardoso e Isabel Corrêa da Silva (eds.), *Dicionário Crítico da Revolução Liberal Portuguesa*, no prelo.
- PINA, Ana Maria (s.d.). “Soriano, S.J. da Luz”, in Sérgio Campos Matos (coord.), *Dicionário de Historiadores Portugueses* (https://dichp.bnportugal.gov.pt/historiadores/historiadores_soriano9.htm).
- ROUSSO (2016). *A última catástrofe. A história, o presente, o contemporâneo*. R. de Janeiro: FGV Editora.
- RUFINO, Carolina T. (2018). *Na génese de uma narrativa histórica sobre o miguelismo: o Portugal Contemporâneo de Oliveira Martins* (policopiado). Lisboa: FLUL
- SERRÃO, Joel (1968). “Miguel, D.”. *Dicionário de História de Portugal*. Lisboa: Iniciativas Editoriais, vol. III, 55-58.
- SILVA, Armando Malheiro da (1993). *Miguelismo ideologia e mito*. Coimbra: Minerva-História.

A Casa do Trabalhador do Amazonas: associativismo, classe trabalhadora e disputas políticas no estado do Amazonas (1944-1964)

A Casa do Trabalhador do Amazonas: associativism, working class and political disputes in Amazonas (1944-1964)

CÉSAR AUGUSTO BUBOLZ QUEIRÓS¹

Universidade Federal do Amazonas (UFAM)

cesardequeiros@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-5752-6148>

Texto recebido em / Text submitted on: 22/04/2021

Texto aprovado em / Text approved on: 06/10/2022



Resumo. A Casa do Trabalhador do Amazonas é um importante espaço que até hoje reúne diferentes categorias sindicais, servindo ao mesmo tempo de sede, auditórios para reuniões e atividades de formação política e espaço de sociabilidade. A sua criação teve início no ano de 1944, durante o governo de Álvaro Maia e, até hoje, permanece como espaço múltiplo e plural da classe trabalhadora amazonense. Neste artigo, pretendo analisar o processo de fundação e de consolidação da Casa do Trabalhador do Amazonas entre os anos de 1944 e 1964, quando o golpe civil-militar ocorrido no país impactou severamente os sindicatos e as associações operárias. A partir da análise da imprensa diária, das memórias de uma das importantes lideranças sindicais daquele momento e de outros documentos, como a documentação do Serviço Nacional de Informações, pretendo analisar as disputas políticas e sindicais ocorridas ao longo do período mencionando.

Palavras-chave. Trabalhadores, Amazonas, Sindicatos.

Abstract. The Casa do Trabalhador do Amazonas is an important space that until today brings together different union categories, serving at the same time as headquarters, auditoriums for meetings and activities of political formation and sociability space. Having been initiated in 1944, during the government of Álvaro Maia it remains today a multiple and plural space of the Amazonian working class. In this article, I intend to analyze the process of founding and consolidating the Casa do Trabalhador do Amazonas between 1944 and 1964, when the civil-military coup in the country severely impacted the labor unions and associations. Based on the analysis of documents such as the daily press and the memories of one of the important union leaders of that moment, I intend to analyze the political and union disputes that occurred during the mentioned period.

Keywords. Workers, Amazonas, Unions.

¹ Coordenador do Laboratório de Estudos sobre História Política e do Trabalho na Amazônia. Programa de Pós-Graduação em História – PROPESP, Universidade Federal do Amazonas (UFAM).

O golpe civil-militar ocorrido no Brasil em março de 1964 deu início a uma ditadura militar que durou 21 anos e desencadeou intensa perseguição política no país, com severas consequências para os trabalhadores e seus sindicatos. Lideranças sindicais foram presas, sindicatos foram fechados ou sofreram intervenção. Tal ação acabou por desarticular uma intensa mobilização que há décadas vinha sendo articulada pelos trabalhadores que, passo a passo, conquistavam o seu espaço no cenário político e atuavam como agentes da vida pública, interferindo de maneira efetiva nos rumos da política brasileira. Nesse sentido, pretendo neste artigo compreender de que modo ocorreu o processo de organização dos trabalhadores e das suas associações no Estado do Amazonas, a partir do processo de formação e consolidação da Casa do Trabalhador do Amazonas (doravante CTA), importante espaço que abrigava parte significativa dos sindicatos do Amazonas e que foi palco decisivo de importantes lutas operárias, aglutinando importantes sindicais e diferentes categorias profissionais.

A Casa do Trabalhador do Amazonas foi criada com a finalidade “servir de sede às entidades sindicais existentes ou que vierem a ser organizadas” tendo em vista que, até meados da década de 1940, a maioria das entidades sindicais amazonenses não possuía sede própria². Além de abrigar as sedes dos sindicatos, a Casa do Trabalhador oferecia ainda assistência médica e gabinete dentário aos seus associados. Os seus salões, além de servirem de espaço para as diversas assembleias dos trabalhadores, abrigavam ainda bailes de Carnaval e outras festividades, competições desportivas e atividades de formações políticas, caracterizando-se como um importante local de sociabilidade e vivência associativa. Darei ênfase às disputas sindicais ocorridas na CTA, destacando ainda os momentos que antecederam o golpe civil-militar de 1964 a partir da perspectiva das classes trabalhadoras e das suas associações. Para tanto, a pes-

² Entre os sindicatos e federações que ocuparam os espaços da Casa do Trabalhador do Amazonas, podemos destacar os seguintes: Federação dos Trabalhadores das Indústrias do Estado do Amazonas, Sindicato dos Trabalhadores nas Indústrias de Alimentação, Sindicato dos Trabalhadores das Indústrias de Artefatos de Borracha, Sindicato dos Trabalhadores das Indústrias de Curtumes de Manaus, Sindicato dos Trabalhadores das Indústrias de Curtumes de Manaus, Sindicato dos Trabalhadores das Indústrias de Gráficas de Manaus, Sindicatos dos Trabalhadores das Indústrias de Olarias de Manaus, Sindicatos dos Trabalhadores das Indústrias Metalúrgica, Meta-Mecânica e de Materiais Elétricos do Amazonas, Sindicatos dos Trabalhadores das Indústrias de Fiação e Tecelagem, Sindicatos dos Trabalhadores das Indústrias de Serrarias e Móveis em Manaus, Federação dos Trabalhadores das Indústrias de Transportes Fluviais do Estado do Amazonas, Sindicatos dos Marinheiros e Moços de Transportes Fluviais do Amazonas, Sindicatos dos Trabalhadores Taifeiros e Culinários de Transportes Fluviais do Amazonas, Sindicato dos Foguistas e Carvoeiros, Sindicato dos Oficiais de Náutica de Transportes Fluviais do Amazonas, Sindicato dos Oficiais de Máquinas de Transportes Fluviais do Amazonas, Sindicato dos Portuários, Sindicatos das Indústrias de Calçados, Sindicatos das Indústrias de Construção Civil, Sindicato dos Estivadores, Sindicato dos Trabalhadores das Indústrias de Alimentação, Sindicato de Condutores de Veículos Rodoviários de Manaus, Sindicato dos Bancários e Sindicato dos Sapateiros.

quisa que realizei utiliza como fontes principais a imprensa que circulava no Estado do Amazonas, bem como as memórias de uma das mais importantes lideranças sindicais do período, o gráfico Aviz Valente, além de outros documentos, como os que integram o fundo do Serviço Nacional de Informações (SNI), disponível no Arquivo Nacional do Rio de Janeiro.

1. A Casa do Trabalhador e a Organização Sindical no Amazonas

Em meados dos anos quarenta, a relativa perda de espaço político do Partido Comunista Brasileiro (doravante PCB) em virtude do crescimento do Partido Trabalhista Brasileiro (doravante PTB) levou-o a aproximar-se profundamente das associações sindicais e ao apoio às greves que deflagravam pelo país. Como boa parte dessas greves foi liderada pelas comissões de fábrica – e não pelos sindicatos –, evidenciando a opção pela ação direta e da negociação com o patronato em detrimento da via corporativa e da negociação via Justiça do Trabalho, tal situação acabou por acarretar um conjunto de disputas entre comunistas e trabalhistas no âmbito dos sindicatos e associações operárias (NEGRO e SILVA 2003: 57).

A aproximação do partido aos sindicatos e a decisiva atuação em diversas categorias profissionais, fez com que o PCB fortalecesse o seu estatuto de “partido da classe operária”, tendo obtido expressivas votações nas eleições de 1945 e 1947. Nas eleições presidenciais de 1945, o candidato do PCB à Presidência, Yedo Fiuza, atingiu 10% dos votos e o partido elegeu uma significativa bancada no Congresso Nacional. Tamanho êxito repetiu-se nas eleições de 1947, quando o PCB conseguiu eleger diversos deputados nas assembleias legislativas estaduais, elegendo a terceira maior bancada no parlamento paulista (REIS 2002: 72). No entanto, naquele mesmo ano, o partido foi colocado na ilegalidade (OLIVEIRA 2017: 87) e a Confederação dos Trabalhadores do Brasil teve as suas atividades suspensas por funcionar sem o registro do Ministério do Trabalho, Indústria e Comércio, desenvolver “intensa ação política” e opor-se à “harmonia e paz sociais”. Cerca de quatrocentos sindicatos que haviam apoiado a CTB sofreram intervenção (NETTO 1986).

A impossibilidade de seguir a linha político-partidária, a cassação de todos os parlamentares comunistas eleitos e o fechamento da via sindical aprofundaram a opção por uma aproximação direta com as bases. Evitando o envolvimento com os sindicatos “ministerialistas”, o partido passou a atuar junto às comissões de fábrica, repudiando o corporativismo. Tal prática política acentuou-se a partir de 1952, quando o Comitê Central do partido aprovou uma proposta de

retorno à militância nos sindicatos oficiais e aproximação com os trabalhistas, especialmente com o PTB, provocando um gradual afastamento das posições mais radicais do Manifesto de Agosto de 1950 (DELGADO 1989: 176), que foi a expressão do compromisso do partido com a revolução e da reafirmação do ideal revolucionário diante de um governo considerado “traidor” (CARONE 1982: 176).

No estado do Amazonas, o quadro não foi diferente. Mesmo na clandestinidade, a presença do PCB junto dos sindicatos era evidente. No entanto, se por um lado é possível verificar essa forte presença de lideranças vinculadas ao PCB na base sindical, por outro lado, o crescimento político do PTB no estado e a sua forte ligação com o movimento sindical desencadeou uma série de disputas entre trabalhistas e comunistas pelos postos de direção das principais associações operárias amazonenses. Tais disputas intensificaram-se principalmente a partir de 1954, quando o PTB elegeu Plínio Ramos Coelho, advogado com trajetória de atuação junto dos sindicatos, para o governo do Estado do Amazonas, inaugurando um período de hegemonia política no Amazonas ao vencer três pleitos eleitorais consecutivos (Plínio Ramos Coelho, em 1954, Gilberto Raposo Mestrinho, em 1958, e, novamente, Plínio Ramos Coelho, em 1962) (QUEIRÓS 2016). A presença de lideranças ligadas ao Partido Trabalhista nos postos chave dos principais sindicatos e associações operárias, era visto como uma forma de assegurar o apoio das hostes trabalhistas ao partido e reduzir a possibilidade de deflagração de greves que pudessem questionar e desestabilizar os governos dos trabalhistas.

Neste cenário de disputas políticas no meio sindical, a CTA pode ser considerada um espaço privilegiado para se compreender o significado e a abrangência dessas disputas. Como a maioria das entidades sindicais não possuía sede própria, foi solicitada uma audiência com o então interventor Álvaro Maia³ a fim de solucionar esse problema. Contando com o apoio do radialista e deputado José Claudio de Souza, a ideia ganhou força e um imóvel situado na rua Marcílio Dias, 256⁴, foi cedido para a instalação da CTA, que serviria como sede para diversos sindicatos e associações⁵.

Cedido a título provisório através do decreto Lei nº 1251, de junho de 1944, o imóvel foi entregue definitivamente às entidades sindicais, pela lei

³ Álvaro Maia foi interventor do estado do Amazonas durante o governo de Getúlio Vargas. Com a redemocratização, passa a liderar o PSD e foi eleito governador em 1950 (SANTOS 1997).

⁴ Nesse endereço funcionava a sede da União Esportiva Portuguesa. A retirada da associação para o estabelecimento da CTA gerou forte polêmica uma vez que os dirigentes do clube se recusavam a sair e afirmaram que só sairiam dali a força.

⁵ Foi disponibilizada a quantia de Cr\$202.000,00 para a aquisição do referido imóvel (Jornal do Commercio, 25/06/1944: 7).

nº 406, de 26 de agosto de 1947, pelo então governador Leopoldo Neves. A CTA surgiu como sociedade civil em junho de 1947, tendo como finalidade “servir de sede às entidades sindicais existentes ou que vierem a ser organizadas”, sendo administrada inicialmente por uma junta governativa. Oferecia ainda serviços médicos e dentários aos seus associados e os seus salões eram utilizados para assembleias, bailes de Carnaval e outras festividades, bem como competições desportivas. A CTA recebia auxílio financeiro do Ministério do Trabalho, Indústria e Comércio (MTIC), por meio da Delegacia Regional do Trabalho (DRT). Em 1948, Edmundo Levy, delegado Regional do Trabalho, obteve um aporte de Cr\$500.000,00 do MTIC para a aplicação em programas sociais da CTA (Jornal do Commercio, 30/10/1948: 1).

O seu lema, “PAZ, TRABALHO, PÃO E LIBERDADE” está até aos dias hoje inscrito nas paredes da Casa do Trabalhador. A sua primeira direção ficara assim composta: Otávio Teixeira Morais da Câmara (presidente)⁶, Serafim Augusto de Andrade (secretário) e Francisco Caetano de Andrade (tesoureiro). Foi eleita pelo colégio eleitoral, formado exclusivamente por dirigentes das entidades sindicais sediadas na CTA, cabendo um voto a cada entidade (Jornal do Commercio, 22/06/1947: 1).

A criação da Casa do Trabalhador do Amazonas ocorreu numa conjuntura marcada de um lado pelo processo de reorganização do Partido Comunista do Brasil no Estado e, de outro lado, pelo fortalecimento e consolidação dos trabalhistas no Amazonas. Assim, em agosto de 1945, após a lei eleitoral de fevereiro daquele ano, o partido começou a reorganizar-se no Estado e o Comitê Executivo do PCB no Amazonas realizou uma assembleia para eleger os seus novos dirigentes. Para a instalação da secção estadual do partido, veio especialmente a Manaus Ivan Ribeiro, filho de Alfredo Augusto Ribeiro Jr⁷ e um dos líderes da tomada da Escola de Aviação Militar no Rio de Janeiro em novembro de 1935 (Jornal do Commercio, 12/9/1945)⁸.

A preocupação com o avanço do comunismo no Amazonas era tamanha que, em 1946, Astolfo Serra, representante do Ministério do Trabalho e Diretor do DNT, foi ao estado com a finalidade de se reunir com os representantes sindicais para ouvir as suas reivindicações e fazer-lhes ver que “dentro da democracia, e não dentro do comunismo, estão os elementos capazes de lhes garantir um clima de respeito a personalidade humana e segurança das liberdades de cada

⁶ Otavio Teixeira Morais da Câmara era gráfico e concorreu a Deputado Estadual pelo PTB em 1950.

⁷ Alfredo Augusto Ribeiro Jr. liderou, em 23 de julho de 1924, uma rebelião no Amazonas que depôs o governador interino Turiano Meira, substituto de César do Rego Monteiro, que se encontrava no exterior. A Rebelião de 1924 aconteceu em apoio à revolta tenentista, em oposição ao governo do presidente Artur Bernardes.

⁸ Ivan Ribeiro foi candidato a deputado constituinte pelo PCB do Amazonas em 1945, tendo ficado como suplente (sobre Ivan Ramos Ribeiro ver SILVEIRA 2013: 291-322).

homem e de cada classe” (Jornal do Commercio, 08/7/1946: 1). Em maio de 1947, quando o Tribunal Superior Eleitoral (TSE) cancelou o registro do PCB, colocando-o na ilegalidade, alguns sindicatos do Estado sofreram intervenção e tiveram as suas lideranças cassadas. Foi o caso do Sindicato dos Trabalhadores nas Indústrias Metalúrgica, Mecânicas e Material Elétrico de Manaus, que passou a ter como interventor Arthur Longbeck (Jornal do Commercio, 29/6/1947: 9)⁹.

Em 1948, Geraldo Campelo, um dos fundadores da Associação Brasileira dos Escritores do Amazonas, teve a sua prisão decretada, juntamente com outros camaradas (Francisco Alves, Aldo Moraes, Arlindo Porto e Alfredo Aguiar), por ser um dos responsáveis pela edição do periódico comunista *A Luta*. Campelo foi preso após ter sido encontrado quando estava escondido no bar São Paulo, na avenida Eduardo Ribeiro. A polícia confiscou uma carta enviada a Campelo por um militante de Belém na qual fica evidente o contacto entre os comunistas de Manaus e de Belém, onde era produzido o periódico *Tribuna do Pará*. Além disso, há uma lista de militantes do Amazonas com os respectivos apelidos: Aldo Moraes (Filhote de Tigre), Francisco Alves (Leão do Circo), Alfredo Aguiar (Buck Jones), António Angarita (Índio Boca Negra), Arlindo dos Santos Porto (Pincel Proletário), Campos Dantas (Cara Feia), Maria Pucu (a Mascote) e Geraldo Campelo (o Noivo Invisível) (Jornal do Commercio, 24/8/1948: 6).

Em virtude da acusação de ser responsável pela circulação do periódico, Geraldo Campelo teve a sua casa vasculhada e, nessa ocasião, foi encontrada pelo Comando da Guarnição Federal do Amazonas uma “profusa e irritante miscelânea de panfletos, jornais e documentos” relativos ao plano de trabalho do partido (na clandestinidade). No plano de trabalho, constavam questões como desmascarar os objetivos dos partidos das classes dominantes, formação de quadros dirigentes, destruir as ilusões conciliatórias e manter vivo o espírito da luta de classes. No tocante à organização sindical, propunha-se levantar nas fábricas e locais de trabalho as reivindicações mais sentidas, desmascarar o trabalhismo de Getúlio Vargas (“demagogia da assistência social”) e alcançar os postos de liderança da Casa do Trabalhador (Jornal do Commercio, 5/12/1950: 5). Devemos observar que a apreensão deste material ocorreu em dezembro de 1950, alguns meses após a divulgação do Manifesto de Agosto de 1950 que, como afirmado anteriormente, reforçava o compromisso do partido com a revolução.

No entanto, a despeito dessa tentativa de organização de uma base parti-

⁹ Arthur Longbeck (ou Langbeck) era representante do Delegado Regional do Ministério do Trabalho e, em 1950, foi candidato a Deputado Estadual pelo PTB.

dária por parte do PCB, nos primeiros anos da CTA, o partido não conseguiu influenciar nos rumos da nova sede. Em 1949, foi eleita a nova diretoria da CTA, formada por Jamacy Senna Bentes de Souza (presidente), Serafim Augusto de Andrade (secretário) e Francisco Caetano de Andrade (tesoureiro). O Conselho Fiscal era composto por Manoel Ferreira da Silva, Francisco Batista de Oliveira e Luiz Ferreira da Silva (Jornal do Commercio, 22/1/1949: 3). Com a eleição do gráfico Jamacy Senna e da nova direção, manteve-se a estreita relação da Casa do Trabalhador – o “quartel general dos trabalhadores da terra cabocla” (Jornal do Commercio, 27/5/1949: 4) – com o Partido Trabalhista Brasileiro. Senna era um entusiasta do trabalhismo, tendo participado da recepção a Getúlio Vargas em Manaus no ano seguinte e tendo encabeçado um abaixo-assinado em favor do então governador Plínio Ramos Coelho em 1958 (Jornal do Commercio, 26/9/1958: 4). Otavio Câmara, primeiro presidente da CTA, também era do PTB, tendo sido um dos oradores no comício queremista de 1945 (Jornal do Commercio, 9/11/1945: 1) e concorrido a Deputado Estadual pelo partido em 1950.

Em fins de 1950, ocorreram novas eleições e, novamente, o grupo trabalhista conquistou os cargos de direção. Nessa ocasião, a diretoria passou a ser formada por Sansão da Costa Novo¹⁰ (presidente), Jamacy Senna de Souza (secretário) e Francisco Correa de Assis (tesoureiro). O Conselho Fiscal passou a ser formado por Raimundo Amaral Marinho, Raimundo Pereira da Silva e Jorge Simplício do Nascimento (Jornal do Commercio, 16/12/1950: 6). Em dezembro de 1958, foi eleito para a presidência da CTA Antônio Cândido Barbosa (Jornal do Commercio, 16/12/1954: 6).

A ligação da CTA com o PTB era tamanha que, quando o desembargador Manuel Barbuda – egresso do Partido Social Democrático (doravante PSD), partido pelo qual se candidatou a Deputado Federal nas eleições de 3 de outubro de 1954 – ingressou no partido trabalhista, provocando uma dissidência interna com o afastamento de lideranças como Josué Claudio de Souza e Dezyré Guarany, os representantes dos sindicatos sediados na Casa do Trabalhador redigiram o manifesto *Ao Operariado e ao Povo do Amazonas* destacando a atuação de Manuel Barbuda como advogado do CTA e de seus sindicatos e atestando “seu passado de luta permanente a favor do homem do povo” (Jornal do Commercio, 19/12/1954: 4).

Só no final da década de 1950 os comunistas se aproximaram de forma mais efetiva dos postos de liderança da CTA. Em fins de 1958, Manuel Amâncio de Oliveira, presidente do Sindicato dos Portuários, foi eleito presidente, tendo

¹⁰ Presidente do Sindicato de Trabalhadores de Carris Urbanos.

como secretária Maria Pucu Campelo, esposa do já citado Geraldo Campelo. A eleição de Oliveira ocorreu logo após ele ter liderado, na condição de presidente do Sindicato dos Portuários, uma greve que paralisou o porto de Manaus e na qual foi conquistado o aumento salarial de 22% (Jornal do Commercio, 25/10/1958: 1).

A tomada da direção da CTA por parte de lideranças ligadas ao PCB gerou descontentamentos e, diante de um cenário marcado pelo surgimento de outras federações, que também desejavam espaço político (Federação dos Trabalhadores da Indústria e Federação dos Trabalhadores em Transportes Fluviais do Amazonas), as disputas passaram a ficar cada vez mais acirradas. A Federação dos Trabalhadores das Indústrias do Estado do Amazonas – FTI – foi fundada em 29 de março de 1957, nas dependências da Casa do Trabalhador, reunindo os sindicatos das Indústrias de Calçados, de Construção Civil, das Indústrias da Borracha, das Indústrias Metalúrgicas e de Serrarias (Jornal do Commercio, 4/4/1957: 6). A sua primeira direção era composta por António Alves de Souza (metalúrgico), Manuel Rodrigues da Silva (Mestre de obras) e Luiz Barros Santana (artesão sapateiro). Os dois últimos eram membros do PCB local e, diante do acirramento das disputas entre comunistas e trabalhistas, ambos saíram da diretoria em 1959 e passaram a fazer oposição a António Alves de Souza. Nos anos seguintes, essa entidade teve um crescimento notável e, em 1961, já era composta por 16 sindicatos associados. Com isso, a entidade passou a desempenhar um papel fundamental na dinâmica do sindicalismo amazonense.

Assim, em dezembro de 1960, foram marcadas as eleições para a direção. Diante desse quadro, algumas entidades ali sediadas exigiram a prestação de contas das verbas recebidas e uma reforma estatutária. Segundo Valente, após ter indicado uma comissão – formada pelo próprio Aviz Valente (gráfico), Onésimo Barbosa (marítimo e presidente da FTTFA), Manuel Rodrigues (mestre de obras), Luís Barros Santana (sapateiro) e António Alves (metalúrgico e presidente da FTI) – para elaborar a reforma estatutária, Manuel Amâncio propôs um novo estatuto que impedia a participação das associações sindicais, alegando que a legislação sindical proibia a participação de entidades sindicais em associações civis (VALENTE 2005: 63).

A eleição foi bastante conturbada e transcorreu num clima de radicalização e denúncias de fraudes. Antogildo Pascoal Viana (QUEIRÓS 2020), Presidente do Sindicato dos Estivadores, declarou que havia “dedo de político” acirrando as rivalidades e provocando divisão no movimento sindical. Viana referia-se à influência do PTB sobre parte das lideranças sindicais que faziam oposição à gestão de Manuel Amâncio (PCB) (Jornal do Commercio, 18/12/1960: 1).

Diante da não homologação da inscrição de 20 nomes de membros do Sindicato dos Trabalhadores das Indústrias de Alimentação, Jose Gomes de Carvalho, presidente do sindicato, rasgou o processo eleitoral, dando início a um conflito físico com Manuel Amâncio. Com isso, os membros da oposição retiraram-se e foi eleita uma lista ligada ao PCB e constituída por Francisco Washington (garçom), Walter de Souza Lima (motorista autónomo) e Manuel Amâncio (portuário). No entanto, embora a eleição de 1960 tenha representado a manutenção dos comunistas nos postos de direção da CTA, as disputas encetadas nesse momento proporcionaram o entrelaçamento de duas importantes forças sindicais: a FTTEFA e a FTI. Além disso, representou uma cisão no movimento sindical amazonense e provocou uma diáspora de entidades sindicais que saíram da CTA. Esse imbróglio resultou na saída da Casa do Trabalhador do Amazonas de várias entidades sindicais: das vinte e nove entidades que eram filiadas na CTA antes das eleições, permaneceram apenas onze.

Os sindicatos que haviam pedido desfiliação da CTA inauguraram uma nova sede: a Casa dos Sindicatos de Manaus (CSM), localizada na esquina das ruas Lobo d'Almada e Henrique Martins (Jornal do Commercio, 10/9/1961: 1). Na solenidade de inauguração da CSM, estavam presentes o Delegado Regional do Trabalho, Nelson Braga; Danilo Areosa, representando o Governador Gilberto Mestrinho (PTB) e algumas autoridades militares. Na ocasião, foi reafirmado o apoio daquelas associações ao governador e à defesa da legalidade.

2. A Sinfonia dos Teares e o Ranger dos Guindastes: o CGT e a greve dos tecelões em Manaus

Com a crise decorrente da renúncia do presidente Jânio Quadros, em 25 de agosto de 1961, é importante destacar o papel desempenhado pelos trabalhadores na mobilização que garantiu a posse de Jango. Após a renúncia de Jânio, e com a ausência de Goulart, que estava em visita diplomática à China, o Congresso Nacional deu posse ao presidente da Câmara, Ranieri Mazzili, e, três dias depois, os militares encaminharam ao Congresso um documento vetando a posse de João Goulart. Perante o conturbado cenário e a mobilização de diversos setores da sociedade, ocorreu uma intensa mobilização das forças progressistas e a deflagração de uma greve conclamada pelo movimento sindical a fim de garantir a posse de Jango.

No Amazonas, a crise institucional deu-se num momento de profunda fratura no movimento sindical e acabou por se tornar mais um elemento de

disputa. Assim, em resposta a um “comunicado aos trabalhadores”, publicado no periódico *O Jornal* pelas lideranças da CTA¹¹, os sindicatos descontentes fizeram publicar uma nota de esclarecimento na qual criticavam duramente a “atuação degradante e apátrida da maioria dos dirigentes da CTA” afirmando que:

os trabalhadores não se deixam mais iludir por líderes de fãncaria e a eles caberá nas assembleias de suas entidades escolher o caminho da verdade. Aos trabalhadores de todas as categorias que neste momento de angustia e de transe da pátria comum confiam como confiamos nos que a democracia não será maculada com desordens e motins tão ao gosto dos comunistas (Jornal do Commercio, 03/9/1961: 1).

Na mesma nota, acusavam os diretores da CTA de serem empregados de Moscovo e de publicar um jornal chamado *Novos Rumos*, no qual pregavam a subversão da ordem pública e a luta de classes. Os líderes da CTA, por sua vez, acusavam os seus opositores de partidários dos golpistas. Em novembro, as três principais federações de trabalhadores do Amazonas – Federação dos Comerciantes do Amazonas (FCEA), FTTFA E FTI – lançaram um apelo aos trabalhadores para que participassem de uma solenidade religiosa realizada na Igreja da Matriz em homenagem “às almas dos militares e cidadãos mortos em defesa de nossas instituições na Intentona Comunista de novembro de 1935” (Jornal do Commercio, 26/11/1961: 8).

Em dezembro de 1961, a vitória da lista formada por Clodesmidt Riani e Dante Pelacani¹² na eleição para a nova direção da Confederação Nacional dos Trabalhadores da Indústria (CNTI), representou o resultado da aliança formada no plano nacional pelos elementos mais progressistas do PTB e o PCB. Assim, em meados de 1962, a direção da CNTI convocou o IV Encontro Sindical Nacional, que formalizaria a criação do Comando Geral dos Trabalhadores (CGT).

O CGT foi criado a partir de três Confederações: a Confederação Nacional dos Trabalhadores na Indústria (CNTI), a Confederação Nacional dos Trabalhadores em Transportes Marítimos, Fluviais e Aéreos (CNTTM-FA) e a Confederação Nacional dos Trabalhadores nas Empresas de Crédito (Contec). O seu objetivo era unificar e coordenar nacionalmente as lutas dos trabalhadores brasileiros, defendendo o aumento de 100% do salário-mínimo, a aproximação dos níveis salariais em todo o país, a aplicação efetiva do já instituído salário-família, o direito de greve, sem as restrições legais e práticas

¹¹ Em 25 de outubro de 1961 eclodiu em Manaus a greve dos bancários.

¹² Antigo membro do PCB, então presidente da Federação Nacional dos Trabalhadores Gráficos e diretor do Instituto de Aposentadoria e Pensões dos Industriários (IAPI).

em curso, a redução do custo de vida, as lutas camponesas e o pagamento do 13º salário. Fruto da organização e da dinâmica que os próprios trabalhadores desenvolveram ao longo de décadas, desde sua criação, o CGT será a principal liderança nas lutas dos trabalhadores brasileiros (DELGADO 1986: 67).

A vitória do grupo nacionalista nas eleições da CNTI provocou uma gradativa aproximação entre os dois grupos. Essa aproximação foi articulada por Aviz Valente (CSM) e Luiz Barros Santana (CTA). Tal aproximação pode ser verificada a partir da presença de representantes das duas entidades em confraternizações, assembleias e solenidades que, muitas vezes, eram chamadas pelas duas casas. Assim, foi convocada uma assembleia geral a ser realizada em 10 de outubro de 1962, na sede da CSM, tendo três pontos de pauta: a) Fundação da CGT/AM; b) Eleição do Secretariado Executivo; e c) Eleição do representante da CGT/AM para a plenária no CGT nacional. O ponto mais nevrálgico seria, certamente, o último.

A fundação da Confederação Geral dos Trabalhadores do Amazonas (CGT/AM) foi aprovada por unanimidade, com a participação de 26 entidades (VALENTE 2005: 75). Após a aprovação da criação da CGT/AM, foi eleita a executiva estadual, que era composta por Aviz Valente (FTI), presidente; Raimundo Jacinto da Silva (STI Destilação e Refino de Petróleo) e Mauro Pinheiro (Sindicato dos Operários do Porto), primeiro e segundo vice-presidentes; Fabio Lucena (Sindicato dos Bancários) e Manuel Rodrigues¹³ (Sindicato dos empregados em Hotéis), primeiro e segundo secretários; Francisco Washington Rodrigues (STI da Construção Civil) e Walter Ipiranga (FTTFA), primeiro e segundo tesoureiros. A direção eleita para a executiva estadual ficou assim com três representantes diretamente ligados ao PCB: Mauro Pinheiro, Manuel Rodrigues e Francisco Washington (presidente da CTA). A divisão do movimento sindical amazonense refletia-se na composição da executiva estadual da CGT.

Segundo Valente, a direção nacional do CGT havia encaminhado uma correspondência a todas as entidades do estado solicitando que fosse eleito um delegado estadual que representaria o sindicalismo do Amazonas na plenária que seria realizada na sede da CNTI. Para ele, mesmo com a gradativa aproximação entre os dois grupos, aquele seria um momento chave que definiria a ocupação dos espaços políticos da nova entidade e, conseqüentemente, os rumos do sindicalismo amazonense. Perante isso, os dois grupos disputaram a indicação do delegado estadual. As entidades ligadas a CSM indicaram o nome do gráfico Aviz Valente, então presidente da FTI e do STI dos gráficos de

¹³ Manuel Rodrigues foi eleito vereador pelo PTB em 1962, mas teve o seu mandato cassado logo após o golpe civil-militar de março de 1964.

Manaus, enquanto os sindicatos e federações associados da CTA propuseram o nome de Antogildo Vianna, presidente do Sindicato dos Portuários.

A divisão entre os grupos ditou um empate nos resultados eleitorais: 13 votos para cada candidato. Após a recontagem, o sindicalista Clovis Barreto, do Sindicato de Condutores de Veículos Rodoviários de Manaus (que votou em Antogildo), sugeriu que o impasse fosse decidido por sorteio. A sugestão foi acatada por unanimidade e, após a realização do sorteio, foi dada a vitória a Aviz Valente (VALENTE 2005: 77).

Em abril de 1963, eclodiu em Manaus a greve dos tecelões, que contava com o apoio dos estivadores¹⁴. Em março de 1963, o STI da tecelagem havia protocolado a pauta do pleito de reajuste salarial anual da categoria, reivindicando 100% de aumento junto ao patronato. Naquele contexto, a maior empresa do setor era a Brasil Juta, que empregava mais de 600 operários, liderou a resistência dos patrões. Diante desse cenário, o sindicato recorreu à DRT e promoveu reunião conciliatória, realizada a 14 de março, propondo um aumento salarial de 40%. A Brasil Juta e algumas outras empresas do ramo (Razac, FiteJuta e Matinha) propunham zero. Tendo sido chamado para intermediar o impasse, o governador Plínio Coelho recebeu no Palácio Rio Negro, no dia 18 de abril, uma comissão de representantes da CGT, do STI de Tecelagem, da DRT e da Brasil Juta a fim de encontrar uma solução (Jornal do Commercio, 20/4/1963: 1). Nessa reunião, foi solicitado pela empresa um prazo de 72 horas a fim de aguardar a chegada do diretor-presidente da empresa a Manaus, Álvaro de Souza Carvalho.

No dia 22 de abril, acompanhado de alguns de seus secretários, o governador Plínio Ramos Coelho foi à sede da CTA para tentar dissuadir os trabalhadores de darem prosseguimento à greve. Nessa ocasião, afirmou que “as baionetas estão voltadas contra vós e contra mim. Contra vós, se não saberdes respeitar a ordem, contra mim se não souber fazer respeitar a lei a ser mantida” (Jornal do Commercio, 23/4/1963: 1), tendo solicitado que o prazo solicitado pelos empregadores fosse concedido e que a greve fosse suspensa até o dia 24 de abril. Após a saída das autoridades, os representantes dos sindicatos e associações operárias passaram a deliberar, ficando evidentes as disputas e divisões existentes no sindicalismo amazonense: de um lado, Aviz Valente, presidente da CGT, tentando convencer os companheiros da necessidade de atender ao apelo feito pelo governador e da suspensão da greve até o prazo solicitado; de outro lado, Antogildo Viana, presidente do Sindicato dos Estivadores, insistindo em permanecer de braços cruzados em solidariedade aos tecelões que deliberaram pela deflagração da paralisação na madrugada do dia 23. O

¹⁴ Além de estivadores e tecelões, padeiros e trabalhadores de serrarias também preparavam seus movimentos grevistas em virtude de não terem atendidas suas reivindicações salariais.

pedido de prazo foi recusado pela assembleia e, diante do impasse, Aviz Valente ameaçou renunciar à presidência da entidade. Com a deflagração da greve dos tecelões, a polícia iniciou a repressão, prendendo grevistas (como Antogildo Viana e Manuel Rodrigues) e dispersando piquetes nas portas das empresas com justificação de garantir a liberdade de trabalho.

Importa destacar que esse movimento paredista ocorreu num contexto marcado pelo processo de implantação do Plano Trienal, formulado por Celso Furtado em dezembro de 1962, num contexto que apresentava aumento da inflação acumulada e severa crise económica. O Plano Trienal foi uma tentativa de implementar um plano de austeridade económica com a finalidade de debelar a inflação, prevendo medidas de congelamento de salários e preços no período, o que suscitava forte oposição por parte do movimento sindical. Diante desse quadro, o chefe do Executivo estadual declarou que o movimento que irrompia no Estado era uma agitação inoportuna ao Plano Trienal e que seria o mesmo que matar “as galinhas dos ovos de ouro” (Jornal do Commercio, 19/4/1963: 1).

Em pronunciamento às rádios, o governador Plínio Ramos Coelho criticou duramente a atitude dos tecelões, destacando a “inoportunidade” da greve e afirmando que na Casa do Trabalhador estava formada a baderna. Para ele, por trás dos tecelões estariam “elementos estranhos à classe, comunistas fichados que exploram os trabalhadores em busca de interesses escusos”. O governador solicitou forças federais para evitar que o Amazonas se transformasse numa “China ou Cuba” e concluiu a sua radio-transmissão afirmando que não era Lacerda nem Pilatos, mas que “a ser Pilatos, prefiro ser Lacerda se como Pilatos decretar a falência do Estado e se como Lacerda salvar a sobrevivência do Estado” (Jornal do Commercio, 23/4/1963: 1). Tal postura do governador era bastante contraditória se observarmos que sua trajetória política estava fortemente ligada ao movimento sindical e à Casa do Trabalhador, tendo atuado como advogado daquela entidade e de diversos outros sindicatos. No entanto, a hegemonia que os comunistas tinham vindo a exercer sobre a CTA desde a eleição de Manuel Amâncio e a cisão ocorrida no meio sindical, bem como a radicalização do contexto nacional, podem dar indícios que permitam entender tais atitudes.

Na madrugada do dia 23, a polícia invadiu a sede do Sindicato dos Bancários, na rua da Instalação, onde se reuniam algumas das principais lideranças da CGT e da FTI. A pressão exercida pelo patronato, pelo governo do Estado e pela polícia era constante. Prisões das lideranças sindicais, perseguição aos grevistas e invasões às sedes eram acompanhadas da contratação de fura-greves para substituir os trabalhadores parados. No dia 24, os jornais noticiavam que o trabalho se encontrava quase normalizado, com 80% dos teares em funcionamento. No entanto, a greve dos estivadores continuava e algumas empresas,

como a Brasil Juta, continuavam a operar com apenas 55% dos trabalhadores, sendo que a empresa encaminhou ofício ao sindicato negando qualquer aumento de salário antes do término da greve e dando um prazo curto, até sexta-feira, para que os grevistas voltassem aos seus postos. Após isso, seriam demitidos e substituídos. Após a leitura do ofício durante assembleia realizada no dia 24, na Casa do Trabalhador, os trabalhadores adiaram a decisão para o dia seguinte (Jornal do Commercio, 25/4/1963: 1).

Na assembleia da tarde de quinta-feira, 25, o presidente do Sindicato dos Trabalhadores da Indústria de Fiação e Tecelagem de Juta, Francisco Fernandes Vieira, realizou um discurso apelando para que seus companheiros retomassem as atividades e a greve foi dada por encerrada. No entanto, a greve dos estivadores continuava, o que levou o governador a reforçar o policiamento – tanto da Polícia Militar quanto do Exército – na *Manaos Harbour* a fim de garantir a “liberdade de trabalho” além de deslocar 500 trabalhadores das “linhas de fora” para realizar o serviço de descarga dos navios ancorados no porto. A situação encontrava-se tão delicada que, por ordem do governador, as aulas de todos os estabelecimentos de ensino da cidade foram suspensas pois o governo iria “terminar a greve” (Jornal do Commercio, 26/4/1963: 6).

Na sexta-feira, enquanto o jornal *A Crítica* trazia a seguinte manchete: “Voltam ao trabalho ou perdem o emprego”, o *Jornal do Commercio* elogiava: “Governador usa pulso forte”. De facto, tecelões e estivadores voltaram ao trabalho na sexta-feira. Nem mesmo os 500 trabalhadores mobilizados para substituir os grevistas foram necessários pois, com o fim da greve, os serviços de descarga foram restabelecidos. O governador obteve dos empregadores a garantia de que não haveria punição aos grevistas e que, em maio, eles receberiam um aumento “por mínimo que seja” (Jornal do Commercio, 27/04/1963: 1). No sábado, o retorno dos trabalhadores às atividades repercutia na imprensa da seguinte maneira: “Sinfonia dos teares e ranger dos guindastes do cais do porto voltaram a dar vida à cidade” (Jornal do Commercio, 27/4/1963: 1).

Contudo, mal havia encerrado as greves de tecelões e estivadores, notícias relacionadas a uma greve geral convocada pela direção nacional do CGT começavam a circular na imprensa. Diante dessa situação, representantes da Casa dos Sindicatos de Manaus dirigiram-se ao governador a fim de informar que não tinham a intenção de participar da greve geral anunciada pela direção do CGT para o dia 25 de maio a fim de pressionar o congresso para que as Reformas de Base fossem votadas.

Porém, embora a CSM se tenha manifestado contra a participação na greve programada pela direção nacional do CGT, a CTA recebeu um representante da Frente de Mobilização Popular – referida como Movimento de Mobilização

Popular – a fim de articular uma caravana no Amazonas em prol da realização da Reforma de Base, contando com a participação do ex-governador Gilberto Mestrinho (PTB) (Jornal do Commercio, 26/05/1963: 8). Na realidade, a direção nacional do CGT fez uma consulta aos Comandos Estaduais dos Trabalhadores (CETs) e, em reunião ocorrida no dia 27 de maio, acertaram o adiamento da decisão sobre a greve geral.

Diante da carestia que se avolumava, a direção nacional do CGT organizou uma campanha em favor das reformas de base e contra a escalada dos preços através da realização da “Semana Nacional contra a Carestia e pelas Reformas de Base”, realizada entre os dias 1 e 7 de agosto, e que contou com a participação das principais entidades do país. Assim, na semana que antecedeu o dia 7 de agosto, o CGT/AM realizou diversos comícios pela cidade conclamando o povo a não comprar nada naquele dia.

Como a memória da radicalização ocorrida durante a greve de abril estava muito presente, os trabalhadores fizeram questão de afirmar que não se tratava de uma greve e que o trabalho seria realizado normalmente. O protesto restringia-se a um boicote, sem a realização de piquetes que pudessem impedir a locomoção dos que não quisessem seguir a recomendação de não efetuar compras naquele dia. A despeito disso, o governador colocou as polícias civil e militar em prontidão e emitiu nota na qual reconhecia o direito de todos se manifestarem contra a desvalorização da moeda e contra o encarecimento do custo de vida, mas que asseguraria a ordem e o direito do trabalhador fazer ou não compras naquele dia (Jornal do Commercio, 7/8/1963: 1). No dia seguinte, os periódicos anunciavam que o protesto havia sido um fracasso e que a população “não tomou conhecimento dos esforços do CGT para fazer algo que impressionasse a opinião pública”, sendo que o comércio da cidade teria funcionado normalmente (Jornal do Commercio, 8/8/1963: 8).

O segundo semestre de 1963 foi marcado por uma intensificação das disputas entre empresários e trabalhadores por todo o país em virtude do acirramento dos conflitos distributivos após o fracasso do Plano Trienal, com uma escalada sem precedentes do número de paralisações (LOUREIRO: 373). Assim, na segunda quinzena de setembro (18), eclodiu nacionalmente o movimento grevista dos bancários, afetando estados como Guanabara, São Paulo, Minas Gerais, Amazonas e Ceará¹⁵.

No Amazonas, acompanhando o movimento nacional, o Sindicato dos Bancários marcou o início da greve para o dia 25. Tendo sido iniciada pelos bancários, a greve alastrou-se para outras categorias profissionais da cidade,

¹⁵ Em Fortaleza, uma agência do Banco do Brasil foi invadida pelos grevistas, resultando na prisão de Jose Moura Belesa, presidente do Sindicato dos Bancários (Jornal do Commercio, 28/9/1963: 1).

como os trabalhadores da estiva, os gráficos, os padeiros e os funcionários que trabalhavam na COPAM¹⁶. Novamente, o governador Plínio Coelho decretou a ilegalidade do movimento e a prisão das principais lideranças, entre elas Antogildo Vianna, presidente do Sindicato dos Estivadores, e Napoleão Lacerda, presidente do Sindicato dos Bancários¹⁷. É interessante observar que enquanto o presidente João Goulart resistiu à pressão das entidades patronais e recusou-se a declarar a greve ilegal, no Estado do Amazonas, Plínio Coelho, que assim como Goulart também era integrante do PTB e tinha uma trajetória política bastante próxima ao movimento sindical, decretou a ilegalidade do momento. Sobre Antogildo Vianna, o governador afirmou que “o chefe dos bancários não trabalha, mas ganha pelo suor alheio mais de cem mil cruzeiros por mês” (Jornal do Commercio, 29/09/1963: 3). Para ele, os trabalhadores estariam a ser manipulados por “agitadores profissionais que visam a queda do regime democrático a fim de criar clima propícios para um golpe da direita com a força, ou da esquerda com a foice” (Jornal do Commercio, 29/09/1963: 8). A postura do governador manteve o tom de radicalismo e de enfrentamento aos grevistas, afirmando que “esmagarei haja o que houver, custe o que custar, quem tentar ferir a autoridade” (Jornal do Commercio, 29/09/1963: 3).

No dia 1 de outubro, a greve no Estado já havia sido encerrada. Nesse mesmo dia, o governador Plínio Coelho fez uma longa declaração nas rádios, onde apresentava um balanço da atuação do governo perante a crescente onda de movimentos grevistas que varria o Estado, afirmando que os bancários do Banco do Estado do Amazonas (BEA) ganhariam 80% de aumento. Da mesma forma, a imprensa elogiava a postura vigorosa do governo contra os grevistas que traziam a desordem à cidade. A conduta intransigente adotada pelo chefe do executivo contra os grevistas contrasta com a imagem construída pelo então advogado e deputado Plínio Ramos Coelho que, no início da sua trajetória, tinha uma forte relação com o movimento sindical, tendo representado o interesse dos trabalhadores e de seus sindicatos em diversas ocasiões.

Com a eclosão do golpe civil-militar, a maioria dos dirigentes nacionais do CGT foi presa de imediato. Durante o mês de abril, sindicatos, federações e confederações vinculados ao CGT sofreram intervenção: cerca de 350 sindicatos, 22 federações e as seis confederações de trabalhadores tiveram nesse período as suas direções destituídas, muitos dos antigos dirigentes sindicais foram presos, outros foram exilados e houve mesmo os que desapareceram sem deixar vestígios (COSTA 1981: 148). Segundo dados do relatório da Comissão Nacional da

¹⁶ Companhia de Petróleo da Amazônia.

¹⁷ Napoleão Lacerda era acusado de manter sob cárcere alguns bancários na sede do sindicato para que não comparecessem ao trabalho.

Verdade (CNV), sofreram intervenção cerca de 70% dos sindicatos com cinco mil filiados ou mais. Entre 1964 e 1970, 536 entidades foram atingidas, com o número de dirigentes sindicais cassados a rondar os dez mil. Até 1970, foram atingidas 49 federações e 483 sindicatos (CUNHA 2014: 61).

No Amazonas, o Sindicato dos Empregados da Administração dos Serviços Portuários de Manaus foi um dos que sofreram intervenção do Estado após o golpe de 1964 quando o seu presidente, António Carlos de Melo Filho, foi removido do cargo por ser considerado “anti-revolucionário e magoado com a revolução” e por ser “relacionado como elemento pertencente ao Partido Comunista do Amazonas”¹⁸. No dossiê organizado pelo Serviço Nacional de Informações sobre suas atividades, destaca-se a participação de António Carlos Melo Filho como representante do Sindicato dos Empregados na APM em reunião do Comando Geral dos Trabalhadores do Amazonas (CGT/AM) ocorridas ao longo do ano de 1963 na sede da casa do Trabalhador do Amazonas. Raimundo Jacyntho da Silva e Raimundo de Andrade Simões, lideranças do Sindicato Trabalhadores na Indústria da Destilação e Refinação de Petróleo de Manaus também foram removidos dos seus cargos. Com a deflagração do golpe, Fábio Lucena, uma das principais lideranças do Sindicato dos Bancários e que mais tarde seguiria destacada carreira política, tornando-se Senador do Amazonas pelo Movimento Democrático Brasileiro (MDB), foi preso, como subversivo, no extinto 27.º Batalhão de Caçadores¹⁹. Aviz Valente, presidente do Sindicato dos Gráficos que teve destacada atuação na Casa do Trabalhador do Amazonas, tornando-se o primeiro presidente da Confederação Geral dos Trabalhadores do Estado do Amazonas (CGT/AM), em virtude das suas atividades sindicais foi considerado pela ditadura como um “elemento subversivo de alta periculosidade”, tendo sido preso em setembro de 1964 e destituído de suas funções de membro da comissão de Julgamento e Revisão da Delegacia do Instituto de Aposentadoria e Pensão dos Industriários²⁰. Luís Barros de Santana, presidente do Sindicato dos Sapateiros, foi preso na mesma ocasião (Jornal do Commercio, 9/5/1985)²¹. A Confederação Geral dos Trabalhadores

¹⁸ Em 1970, António Carlos Melo Filho atuava como vice-presidente do Departamento Trabalhista da ARENA na Assembleia Legislativa do Estado do Amazonas (ALEAM). Arquivo Nacional, Fundo Serviço Nacional de Informações, Antecedentes de Pessoal, 25/3/1971, Confidencial nº 4061.

¹⁹ Fábio Lucena foi o candidato mais votado nas eleições para a Câmara Municipal de Manaus em 1972. No entanto, em virtude da sua trajetória política e da sua postura de oposição à ditadura, Lucena não foi diplomado em virtude das suas atitudes serem consideradas “danosas prejudiciais e perigosas para a segurança nacional”. Arquivo Nacional, Fundo do Serviço Nacional de Informações. Dossiê sobre Fábio Pereira Lucena Bittencourt.

²⁰ Arquivo Nacional, Serviço Nacional de Informações, Dossiê: Infiltração Comunista na Administração Pública, n.º 197/1979.

²¹ Arquivo Nacional, ACE, Dossiê: Atuação do PCB no Amazonas, jul/1985, n.º 5537/1985.

do Amazonas (CGT/AM), bem como o Comando Geral dos Trabalhadores (CGT) em âmbito nacional, tiveram as suas atividades encerradas.

O golpe de 1964 trouxe fortes impactos sobre a organização sindical amazonense em virtude das prisões das principais lideranças e das intervenções nos sindicatos. Antogildo Pascoal Viana, uma das principais lideranças sindicais do Estado do Amazonas, tendo atuado como presidente do Sindicato dos Estivadores entre 1954 e 1963, foi uma das primeiras vítimas da ditadura militar. Após ter sido preso durante uma reunião da diretoria da Federação Nacional dos Estivadores, no Estado do Rio de Janeiro, o seu corpo foi encontrado no dia 8 de abril de 1964, depois de supostamente ter cometido suicídio ao se atirar da janela do 5.º andar do edifício do Instituto de Aposentadorias e Pensões dos Trabalhadores de Cargas (IAPETEC). Ao longo do período de vigência da ditadura militar no país, a prática de fazer com que as execuções parecessem suicídios era bastante comum, sendo o caso mais notório o do jornalista Wladimir Herzog. Outras lideranças sindicais tiveram o mesmo destino de Antogildo: José de Souza, membro do Sindicato dos Ferroviários do Rio de Janeiro, também teria falecido após se atirar pela janela do terceiro andar do prédio da Polícia Central quando se encontrava preso para averiguações pelo Departamento de Ordem e Política Social (DOPS) (QUEIRÓS 2020).

Com o golpe, as lutas encabeçadas pelo CGT e pelos trabalhadores brasileiros sofreram um gigantesco revés. O conjunto de reformas estruturais que pretendia transformar a sociedade brasileira, e que tinha o ousado objetivo de eliminar os conflitos pela posse da terra e garantir o acesso à propriedade de milhões de trabalhadores rurais, foi relegado ao esquecimento e derrotado por um projeto de modernização conservadora associado aos interesses do capital privado nacional e internacional. Diante desse embate, entre projetos contrapostos (um excludente e autoritário e outro que apontava para o caminho das reformas), o Amazonas foi sendo conduzido pela estrada da exclusão, dos privilégios, do autoritarismo e da repressão.

Fontes e Bibliografia

Fontes

Arquivo Nacional. ACE, Dossiê: Atuação do PCB no Amazonas, jul/1985, n.º 5537/1985.

Arquivo Nacional. Fundo do Serviço Nacional de Informações. ACE: Dossiê sobre Fábio Pereira Lucena Bittencourt. n.º 87322/75.

Arquivo Nacional. Fundo Serviço Nacional de Informações, Antecedentes de Pessoal, 25/03/1971, Confidencial n.º 4061.
Arquivo Nacional. Serviço Nacional de Informações, Dossiê: Infiltração Comunista na Administração Pública, n.º 197/1979.
Jornal do Commercio, Manaus.

Bibliografia

- CARONE, Edgard (1982). *O P.C.B. (1943-1964)*. Volume II. São Paulo: Difel.
- COSTA, Sérgio Amad (1981). *O CGT e as lutas sindicais brasileiras (1960-64)*. São Paulo: Editora do Grêmio Politécnico.
- CUNHA, Maria Cardoso (2014). “Violações de direitos humanos dos trabalhadores”, in *BRASIL. Comissão Nacional da Verdade. Mortos e desaparecidos políticos / Comissão Nacional da Verdade*. Brasília: CNV, Vol. II – Textos Temáticos.
- DELGADO, Lucília Neves (1986). *O Comando Geral dos Trabalhadores no Brasil (1961-1964)*. 2.ª ed. Petrópolis: Vozes.
- DELGADO, Lucília Neves (1989). *PTB: do getulismo ao reformismo*. São Paulo: Marco Zero.
- LOUREIRO, Felipe Pereira (2017). *Empresários, trabalhadores e grupos de interesse: a política econômica nos governos Jânio Quadros e João Goulart, 1961-1964*. São Paulo: UNESP.
- NEGRO, Antônio Luigi e SILVA, Fernando Teixeira da (2003). “Trabalhadores, sindicatos e política (1945-1964)”, in J. Ferreira; L. Delgado (orgs.), *O Brasil republicano*. v. 3. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- NETTO, Evaristo Giovanetti (1986). *O PCB na Assembleia Constituinte de 1946*. São Paulo: Novos Rumos.
- OLIVEIRA, Eder de (2017). *Entre a Reforma e a Revolução: O PCB e a Revolução Brasileira*. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais, Marília.
- QUEIRÓS, César Augusto (2016). “O Trabalhismo de Plínio Ramos Coelho e o golpe de 1964 no Amazonas”. *Revista Mundos do Trabalho*, v. 8, n.º 15.
- QUEIRÓS, César Augusto (2020). ““Que fizeram com meu pai?”: sindicalismo e ditadura no Amazonas”. *Escritas Do Tempo*, Vol. 2 (4), 183-206 (<https://periodicos.unifesspa.edu.br/index.php/escritasdotempo/article/view/1204>).
- REIS FILHO, Daniel Aarão (2002). “Entre Reforma e Revolução: A trajetória do Partido Comunista no Brasil entre 1943 e 1964”, in Marcelo Ridenti; Daniel Aarão Reis (orgs.), *História do Marxismo no Brasil. Partidos e organizações dos anos 20 aos 60*. VV. Campinas: Ed. Unicamp, 2007.

- SANTOS, Eloína (1997). *Uma liderança política cabocla: Álvaro Maia*. Manaus: EDUA.
- SILVEIRA, Éder da Silva (2013). “Dissidência comunista: da cisão do PCB à formação do PCBR na década de 1960”. *Anos 90*, v. 20, n. 37, jul, 291-322.
- VALENTE, Aviz (2005). *CGT: antecedentes e protagonistas*. Manaus: Travessia.



ENTREVISTA
INTERVIEW

Beauty and the Global History Interview with Sebastian Conrad

JAIME RICARDO GOUVEIA

Universidade de Coimbra, CHSC

jaime.gouveia@uc.pt

<http://orcid.org/0000-0002-2435-7384>



With this issue we inaugurate a section of interviews with historians of great international prestige and diverse academic backgrounds, asking them to share brief reflections on their current cutting-edge research. Sebastian Conrad (Freie Universität Berlin) is our first interviewee.

Specialist on European and East Asian history (primarily Japan), colonialism/postcolonialism, and global history, he holds the Chair of Modern History at Freie Universität Berlin where he directs the MA-Program “Global History” and the Graduate School “Global Intellectual History”. He was a fellow at the Institute for Advanced Study (Wissenschaftskolleg) in Berlin; visiting professor at the École des Hautes Études in Paris, at the University of California, Santa Barbara, and at the New School, New York; and full professor of Modern History at the European University Institute in Florence, Italy. He is an elected member of the Berlin-Brandenburg Academy of Sciences and Humanities, and of the Academia Europaea.



His most recent publications are *German Colonialism: A Short History* (Cambridge University Press, 2012); *What Is Global History?* (Princeton University Press, 2016); and *An Emerging Modern World, 1750-1870* (with Jürgen Osterhammel, Harvard University Press, 2018). He is currently involved in a project that aims to study the beautiful body in the turn of the twentieth century, and that is precisely what we want to know more about.

Jaime Gouveia – *How this project came about and what questions you intend to answer?*

Sebastian Conrad – In recent years, I have worked extensively on the question of how global integration played out in the cultural field, and how cultural norms and standards in turn impacted the process of globalization. In this context, it struck me that the history of aesthetics, of looks, of the body rarely featured. While there is an increasing literature on the global history of literature, music, architecture, historiography, and so forth, the way people have perceived the human body, and corporal “beauty”, has not been sufficiently addressed.

This, I felt, was particularly striking as in the modern age, as Terry Eagleton once phrased it, “our bodies are the site of our ideologies.” Over the past two and a half centuries, the authority of established worldviews that guaranteed social stability and order gradually vanished. Benedict Anderson and others have shown how religious and dynastic cosmologies were replaced by nationalism as collective reference point. But nationalism was much more than lofty ideas. In quotidian practice, it was emotional, affective, and embodied. Outward appearance and the physical body assumed a relevance of their own, connecting individual subjectivities to the collective body of the nation. As a result, aesthetic judgments began to convey meaning in ways that had been assumed by religion. In the nineteenth century, the arts were a privileged site of such proxy metaphysics; but the aestheticization of the lifeworld, including the concern with the individual body, was part and parcel of this larger development.

Much more than in previous epochs, the exterior, material dimension of the body took on a significance of its own. In contrast to the ancient Greek conviction that a good body was the necessary correlative of a good soul, from the 1890s onwards, practices ranging from sun-bathing and nude culture to aerobics and the preoccupation with fitness have targeted the physical body as an intrinsic value in itself. Now, the aim was less and less a balance of body and soul, but the cultivation of the body into an asset of its own. This trend has only continued into the present, as bodies are increasingly seen as malleable, as something that can be modified and changed. In late modernity, as Anthony Giddens has explained, “we have become responsible for the design of our bodies,” as care for one’s body is “a core part of the reflexive project of self-identity”. The idea of physical self-fashioning, closely entangled with patterns of consumption and affect, has dramatically changed the status of the body from a given to a project.

Therefore, I posed myself a number of questions: How did the body, how did looks become so important? How has physical appearance arrived at its current

privileged status? How does the modern cult of the body, of outward attraction, differ from an earlier tradition of aesthetic appreciation? How is bodily appearance connected to power and inequality? Whose beauty is it in the first place? Who sets the standards in the global marketplace? Is beauty the same everywhere, or is it culturally specific? How has this changed in our globalized world?

JG – Haven't there always been, throughout the centuries, ideals of beauty? What makes the turn of the twentieth century special for studying the beauty body?

SC – You are right – the fascination with outward beauty is nothing new. The myths of Adonis and Aphrodite, the cosmetic boxes that have survived from ancient Egypt, the legend of the Four Beauties in Chinese antiquity – they all demonstrate the awe with which human beauty was appreciated and revered throughout history. Examples abound, from Plato to modern pinup girls. Throughout history, an appealing physical appearance, in its various forms, was valued and could bestow social prestige and even divine status.

Nevertheless, we can identify a few characteristics that mark the modern notion of beauty – even if that does not mean that there is no continuity to premodern times. I think it's fair to say that in the wake of industrialization, the social history of beauty gradually changed. Larger segments of the population increasingly adopted practices hitherto mainly restricted to established elites. The invention of fashion turned aesthetic distinctions from an exclusively aristocratic preserve into an omnipresent habit. Social mobility, in all classes, took people out of their familiar networks. This added to the impact of chance encounters and first impressions, and therefore of the importance that physical features when people met and got to know each other. To some extent, one can even speak of a democratization of beauty standards.

This was enabled by the media revolution that created a mass audience for the new beauty regime. The communicative technologies emerging in the nineteenth century – newspapers, photography, the telegraph, exhibitions, competitions – were fundamental in shaping a popular beauty culture. Photography, in particular, signaled the most thorough break in the history of our perception of physical appearance. It allowed images to materially circulate that hitherto had been confined to hearsay and the imagination. No reader of Homer's *Iliad* was ever able to tell what the beautiful Helena really looked like. The images of women competing in beauty contests in the early 1900s, by contrast, were printed in newspapers for all to see.

And finally, standards of beauty were increasingly negotiated globally. In the nineteenth century, debates about beauty did not remain confined to

individual countries or cultures. The globe grew ever closer connected, as trade, large-scale empires, the border-crossing flow of migrants, and the imposition of Western laws and norms had created a world that was deeply intertwined. In this context, beauty emerged as one of the arenas in which the new global order was played out. This is, of course, a story of borrowing, of influence – but most of all, it is a story of empire, of race, and of the production of “whiteness” that frequently remained unnamed, concealed by a discourse of “beauty.”

JG – *Although Herstory has tried to place the study of strongwomen within the scope of the beauty body, it has not succeeded in reversing the historiographical trend of studying women from a masculine perspective. How can global history of beauty be an active part of this reversal?*

SC – I would be unable to write this book without building on the thorough and highly sophisticated scholarship by feminist scholars on various aspects related to it. While it is true that the history of body-building is primarily concerned with men, this is not the case for so many other aspects of the history of the body, and of beauty. Research on beauty contests, for example, has produced an incredibly rich body of scholarship, both historical and anthropological. Many of these studies go into depth, focusing on one country and even one particular pageant. This way, they are able to bring out the complex interplay between global forces and local dynamics, and between patriarchal structures and the motivations and agency of individuals.

JG – *We know that you are preparing a book on these subjects. Can you tell us a little about it?*

SC – For the book, I have decided not to attempt anything resembling exhaustive coverage, which would be impossible in the first place. A comprehensive overview of all aspects of bodily beauty everywhere would by necessity remain shallow, if not result in outright caricature. To avoid this, chapters are organized around specific case studies, selected because they can help us better to understand specific features of the current beauty regime. I have identified five case studies that help me to make my argument: The history of bodybuilding; women’s beauty contests that operate on a global level; the twentieth-century career of the image of Nefertiti, the ancient Egyptian queen; the role of St. Sebastian (the one with the arrows) in creating a model of gay and queer beauty; and cosmetic surgery.

A global perspective, then, does not mean the history of everything. Indeed, many important topics had to be left out. For some, there is already a rich literature, such as on skin lighteners, the cosmetic industry, and fashion. Other

themes, such as ugliness, hair, beard, tattoo, piercing, body fat, etc., would have been conceivable as well. But while selective, the cases presented here allow me to zoom in on crucial aspects – gender and sexuality, the continued relevance of race, the impact of empire and of markets – that have shaped our understanding of the beautiful body, frequently behind our backs, into the present. In addition, the aim is to convey a sense of the global dynamic of the topic. Covering more than a century in a global perspective by necessity results in a trade-off: the chapters can by definition not go into the same depth as some of the best studies that confine themselves to one aspect and one place of this larger history. However, I feel that the global ramifications of the modern beauty regime do not really come into view as long as we study individual locations in isolation.

JG – *How does the study of the beauty body allow us to better define the potentials and limits of global history?*

SC – Initially, global history developed alongside a general discourse about globalization, and questions of economic interaction, such as the emergence of world markets or the so-called “Great Divergence” (Kenneth Pomeranz) initially took center stage. The history of empires, and of migration, were also classical themes early on. This early work – I am speaking of work that was produced in the 1990s – frequently operated with the assumption that globalization would bring about a homogenization of the world. This view is no longer shared by many, and as a result, different responses to global challenges have increasingly come into view.

The challenge of doing cultural history on a global scale is, of course, that the webs of meaning that come with cultural phenomena are usually understood as so stubbornly local that they make a global perspective difficult, if not impossible. In my earlier work, I tried to work towards a cultural history perspective on global change – a perspective that is, however, not limited to discourse analysis and the like, but deeply grounded in social history and an awareness of geopolitical hierarchies.¹ In this current project, I attempt to use a similar approach to address the notion of “beauty.” Here, too, the focus is on a topic that defies easy generalizations. If “beauty is in the eye of the beholder,” as the saying goes, this implies that it will vary from place to place, sometimes radically so. But I am convinced that we will not be able to exploit the potential of global history unless we find ways of explaining such differences that go beyond a simple reproduction of the narrative of local diversity.

¹ CONRAD, Sebastian (2018). “A Cultural History of Global Transformation”, in Sebastian Conrad und Jürgen Osterhammel (eds.), *An Emerging Modern World, 1750-1870* (A History of the World, vol. 4). Cambridge MA: Harvard University Press, 433-708.

JG – *Studying the gradual integration process of the globe can raise the challenge of interdisciplinary work. Do you think it is also a call for a more integrated way of doing history?*

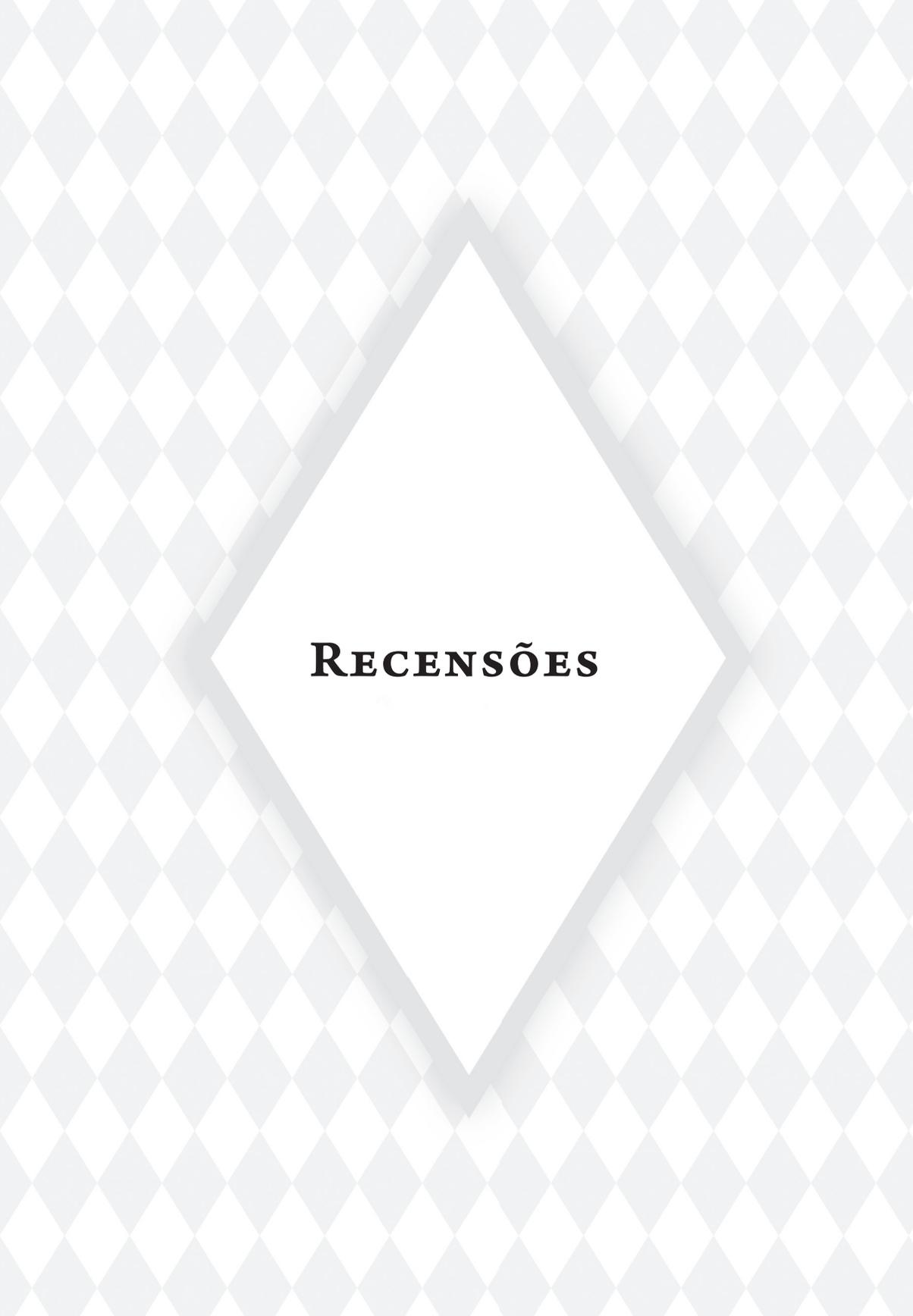
SC – The global turn has affected many different disciplines at the same time, and for me, that has been a source of inspiration. Economists, political scientists, anthropologists and sociologists have made important contributions to the study of globalization – for example, historians continue to discuss contributions by scholars like Thomas Piketty, Arjun Appadurai, and others. But also in the disciplines of art history, literature, and philosophy, we see scholars grappling with the question of how to explain the causes, and (even more so) the effects of global integration. For my own thinking, this interdisciplinary conversation has been enormously helpful and productive.

JG – *Certainly, the search for innovative conceptions that propose a break with compartmentalized thinking has a wide margin for progression. How do you see the development of Global history in the future? What other topics, seemingly marginal or peripheral, might result in excellent studies or research projects in this field?*

SC – My understanding is that global history both as an approach, and as a field, has not yet exhausted its potential. Methodologically, there is still work to do. All too frequently, historians presume the “global,” and take it for granted as a scale of human interaction – instead of exploring how what we understand as the “global” was produced in the first place.

As far as themes are concerned, there is really no limit – almost any topic can benefit from a global perspective. In recent years, corresponding to urgent political events, we have seen a number of topics gain immensely in importance – among them new histories of capitalism, histories of migration, of (mostly right-wing) populism, and of environmental history (and the Anthropocene). These will continue to be important. Beyond them, I hope for more interesting work with a global perspective on premodern societies; and I think that the topic of inequality – in all its variants and guises – will become ever-more necessary in the years to come, in particular in its global ramifications.

JG – Thank you very much for your willingness to share with our readers the cutting edge research you are doing. We are looking forward to the publication of your book.



RECENSÕES

DIJKHOF, Eef C. (ed.) (2020). *Medieval documents as artefacts: Interdisciplinary perspectives on codicology, palaeography and diplomatics*. Hilversum: Verloren, 432 pp., ISBN: 9789087045685.

Reunindo um conjunto de vinte artigos que surgem no contexto do colóquio “Medieval Documents as Artefacts”, organizado pelo Grupo de Trabalho Belga e Holandês “Writing and Writing Practices in the Medieval Low Countries”, e que teve lugar em Maastricht, em 2014, este é um livro de leitura obrigatória para quem estuda ou se interessa pela produção de manuscritos e, por isso, pretende manter-se a par dos mais recentes avanços nas disciplinas da codicologia, da paleografia e da diplomática.

O interesse do livro começa, aliás, a revelar-se logo no prefácio. Aí Walter Prevenier, Professor Emérito de História Medieval da Universidade de Gent (Bélgica), relata os momentos decisivos do projeto de edição sistemática de toda a documentação original escrita em holandês, anterior a 1300, cujo início remete para o começo da década de 1950. Este projeto traduziu-se na edição do *Corpus van Middelnederlandse teksten tot en met het jaar 1300*, em sete volumes de documentação (com cerca de 2200 originais em holandês) e dois de índices (*Reeks I. Ambtelijke bescheiden*, Leiden, 1977), acrescidos de seis volumes de manuscritos literários (*Reeks II. Literaire handschriften*, Leiden, 1980-1987). Conta ainda como estes esforços acabariam por permitir a elaboração de um novo dicionário (*Vroegmiddelnederlands woordenboek*), o qual motivou uma série de contactos informais entre Gent e Leiden, a partir de 1976, que estiveram na génese do projeto “Writing and Writing Practices in the Medieval Low Countries”, de que o autor do prefácio é membro fundador, e do respetivo Grupo de Trabalho, iniciado em 1985.

Com este pano de fundo, Walter Prevenier reflete sobre o objetivo inicial deste projeto, que previa a elaboração de estudos de paleografia, diplomática e codicologia, e sobre os resultados atingidos e por atingir. Desta reflexão podemos colher alguns ensinamentos igualmente válidos para a realidade portuguesa: a importância da constituição de equipas de investigação, a abertura das equipas (ou do Grupo de Trabalho) a novos membros (que potenciem novas perspetivas, nomeadamente jovens investigadores), a continuidade do trabalho na longa duração, a necessidade de avaliar o trabalho realizado e a iniciativa para o retomar, apesar das dificuldades atuais (afastamento destas disciplinas dos currículos universitários, particularmente a codicologia, subfinanciamento das universidades e ausência de apoios financeiros significativos para o desenvolvimento de grandes projetos em Ciências Sociais).

Ficamos, então, a saber que o colóquio “Medieval Documents as Artefacts” e o presente livro nascem da percepção do referido Grupo de Trabalho de que este é o tempo certo para relançar os estudos nestas disciplinas. Walter Prevenier procura fazer passar ou reforçar uma segunda mensagem, resultante do apelo lançado pelo codicólogo J. P. Gumbert, no sentido de na investigação erudita se acabar com a separação entre documentos administrativos e livros (que, em Portugal, diplomatas e codicólogos designam, indistintamente, de *manuscritos*). Responde, assim, ao mesmo tempo, à questão por si colocada no subtítulo do prefácio: “Codicology and diplomatics; two worlds?”

A questão da separação das disciplinas, transversal à obra, e que o Grupo de Trabalho “Writing and Writing Practices...” pretende combater, é ainda revisitada no texto introdutório do editor Eef C. Dijkhof, que lamenta o afastamento existente entre o estudo dos códices (*manuscritos*), habitualmente conservados em bibliotecas, e o estudo dos documentos (*manuscritos*), tradicionalmente guardados em arquivos, como se codicólogos e diplomatas estudassem duas realidades diferentes¹. Como seria de esperar, Eef C. Dijkhof oferece-nos, igualmente, uma breve apresentação do livro.

Assim, a obra encontra-se organizada em cinco secções (ou áreas temáticas: “Codicologia e diplomática”, “Práticas dos escribas”, “Aspetos materiais da produção, da finalidade e da transmissão de documentos e códices manuscritos”, “Métodos de abordagem” e “Práticas arquivísticas: a formação das identidades eclesiástica, monástica e urbana”) e inclui estudos para uma extensa área geográfica, assinados por especialistas dos Países Baixos, de França, do Reino Unido, de Espanha, de Portugal, da Itália, da Dinamarca, da Suíça e da Alemanha, distribuídos por uma cronologia que privilegia a Baixa Idade Média e que se estende, pontualmente, à Época Moderna.

Na primeira, “Codicologia e diplomática”, incluíram-se os textos dos dois *keynote speakers*: J. P. Gumbert e Benoît-Michel Tock. Peter Gumbert, Professor Emérito de paleografia e codicologia da Universidade de Leiden (Países Baixos), entretanto falecido († 2016), sublinha, como se disse, as múltiplas similitudes

¹ Entre nós, registre-se que existe abundante documentação avulsa na Biblioteca Nacional de Portugal e que se conservam inúmeros códices manuscritos no Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Podemos, aliás, afirmar, a este propósito, que o conceito defendido na presente obra esteve subjacente à elaboração de dois projetos, financiados pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia, sobre os mosteiros de Alcobaça e Lorvão, em que, a propósito do estudo dos códices manuscritos das suas bibliotecas, foram (ou estão a ser) igualmente estudados os documentos conservados nos seus cartórios, através de equipas de investigação que integram investigadores com conhecimentos em codicologia, paleografia, diplomática e musicologia (*Horizontes cistercienses. Estudar e caracterizar um scriptorium medieval: Alcobaça. Identidades locais e uniformidade litúrgica em diálogo* [ref^a PTDC/ART-HIS/29522/2017] e *Livros, rituais e espaço num mosteiro cisterciense feminino. Viver, ler e rezar em Lorvão nos séculos XIII a XVI* [ref^a PTDC/ART-HIS/0739/2020]). Na verdade, são fontes que se complementam e só a sua análise conjunta permitirá uma visão completa sobre a cultura escrita num espaço monástico.

e as mútuas influências existentes entre os documentos redigidos nos cartórios (monásticos) e os manuscritos produzidos em *scriptoria*, desde logo pelo facto de ambos, muitas vezes, poderem ter sido realizados pelos mesmos escribas. Benoît-Michel Tock, filólogo belga, Professor de História Medieval na Universidade de Estrasburgo (França) e Presidente da *Commission Internationale de Diplomatique*, centrou a sua análise nas várias etapas da execução de um documento.

Depois, de acordo com a ideia subjacente à obra, os trabalhos não foram organizados segundo estas disciplinas. Exemplo disso é a segunda secção, a maior da obra, que incide sobre as “Práticas dos escribas”, reunindo um interessante conjunto de sete textos em que se cruzam saberes da codicologia, da paleografia, da diplomática, da história e da história de arte. O primeiro, de Jos Biemans, Professor Emérito de paleografia e codicologia da Universidade de Amesterdão (Países Baixos), centra-se na comparação da produção de manuscritos literários vernaculares com o cartulário da abadia de Mariënweerd, nos Países Baixos, mostrando como a produção escrita num mosteiro não pode ser vista em função da tipologia documental e que não se pode separar o cartório monástico da biblioteca. Seguem-se-lhe textos de Jan W. J. Burgers, Professor Emérito da Universidade de Amesterdão (Países Baixos), sobre a regragem dos registos da chancelaria dos condes da Holanda, entre 1299 e 1345; de Anne-Maria J. van Egmond, sobre a produção e o uso dos livros de contas iluminados de Hague (1358-1425); de Bram Van Hofstraeten, sobre o advento do uso da humanística cursiva em fontes documentais nos Países Baixos (em detrimento da gótica cursiva), na Época Moderna; de Maria João Oliveira e Silva, sobre o estudo de vários exercícios de treino da escrita registados em documentos medievais portugueses, enquadrados, de forma mais lata, no processo de ensino e aprendizagem da escrita em Portugal, na Idade Média, tema do seu projeto de pós-doutoramento; de Aurélie Stuckens, sobre os primeiros tempos do uso do papel como suporte de escrita de documentos no condado da Flandres, nas últimas décadas do século XIII e nos inícios do século XIV; e de Megan K. Williams, que lembra que se deve analisar os documentos e não apenas a informação textual que aí se encontra escrita, usando, para tal, a documentação relativa à política externa da corte austríaca dos Habsburg, nos inícios do século XVI. Esta última autora, a este propósito, destaca, por exemplo, as anotações que foram sendo acrescentadas na correspondência diplomática e que fornecem dados preciosos sobre todo o processo, nomeadamente sobre as pessoas envolvidas, a sua circulação e a transmissão dos referidos documentos, e demonstra como podem ser úteis para enriquecer significativamente o conhecimento da diplomacia e da forma de fazer política externa nos inícios

da Idade Moderna, para além de refletir sobre se (ou como é que) o uso do papel terá contribuído para facilitar o crescimento exponencial da correspondência diplomática nos finais da Idade Média.

A terceira secção, composta por três textos, é dedicada à materialidade dos documentos e códices manuscritos, focando-se em aspetos relativos à sua produção, finalidade e transmissão. Começa com um estudo de Judith Keßler sobre a complexa e recíproca relação entre os leitores e os livros numa comunidade fechada. Perscrutando a rica biblioteca de Xanten (uma igreja colegiada, na Alemanha), que se mantém praticamente intacta, Judith Keßler centra a sua investigação nas marcas de pertença e nas anotações deixadas nos livros pelos seus leitores, procurando relacioná-las (especialmente as anotações marginais) com o *background* cultural desse(s) leitor(es), com o conteúdo do(s) livro(s) e com a(s) biblioteca(s) em que este(s) se integrava(m), para perceber os hábitos de leitura da comunidade e para traçar a história da sua biblioteca. A partir das informações que conseguiu reunir sobre a vida e o trabalho de dois cónegos (leitores), associados à referida biblioteca, pelas anotações escritas por eles e (por outros) sobre eles, demonstra as potencialidades desta metodologia. O segundo texto, de Jeffrey Love, constitui um estudo preliminar da coleção documental de Árni Magnússon (1663-1730), o mais famoso colecionador de manuscritos medievais da Escandinávia, que constitui uma das mais importantes fontes de conhecimento sobre o Direito na Europa do Norte, na Idade Média e nos inícios da Idade Moderna. A terminar, um estudo de Eulalia Ramos Rubert, belissimamente ilustrado, sobre as intervenções realizadas nas encadernações, na estrutura e nos fólios de quatro manuscritos iluminados da Coleção *De Ricci*, conservados na Biblioteca Pública de Nova Iorque, em consequência do seu desgaste, em que se analisa, ainda, a incorporação de novos elementos que foram integrados nos manuscritos, tornando-se, assim, uma importante parte da sua história.

A quarta secção inclui três textos sobre diferentes metodologias aplicáveis ao estudo de manuscritos. No primeiro, da autoria de Phillippe Bobichon e Cristina Ciucu, propõe-se uma nova metodologia para a descrição dos aspetos materiais e textuais de manuscritos, que, desde 2004, tem sido aplicada na descrição da coleção de manuscritos hebraicos (com cerca de 1500 volumes) da Biblioteca Nacional de França e de outras bibliotecas públicas francesas, e que pretende desafiar a compartimentação do conhecimento e as descrições baseadas apenas no ponto de vista de uma única especialidade (codicologia, paleografia ou diplomática). No segundo, Filipa Roldão analisa as fontes documentais do arquivo da Câmara da cidade de Évora, produzidas entre 1415 e 1536, explorando as suas características materiais e usando o conceito

da paisagem das fontes documentais, para clarificar a sua produção, o seu uso e a sua conservação. A fechar esta secção, Petros Samara, usando um vasto corpo documental dos Países Baixos, de c. 1300 a c. 1550, e focando-se num pequeno número de fenómenos paleográficos, procura mostrar que, através de uma análise quantitativa, se pode traçar cronologicamente a evolução da escrita e que o resultado desse trabalho pode ser usado como método de datação em fontes documentais ou em fontes literárias, escritas em letra cursiva, que não apresentam data.

A quinta e última secção, sobre “Práticas arquivísticas”, inclui cinco estudos. O primeiro, de Diego Belmonte Fernández, é dedicado a dois códices manuscritos complementares relativos à administração de capelas na catedral de Sevilha, produzidos no início do século XV, no contexto da construção da nova catedral. Valeria Van Camp escreve sobre os registos de contas da *massard* de Mons (Bélgica), entre 1308 e 1490, abordando a transição do uso de rolos (*rotulus*) para livros (*codex*); Tineke Van Gassen reflete sobre o papel dos cartulários de Gent (Bélgica) no desenvolvimento da consciência de uma identidade urbana; e Coraline Rey foca-se na conhecida figura de Jean de Cirey, abade de Cîteaux (1476-1501), e na reorganização que promoveu no cartório e na biblioteca da sua abadia, nomeadamente nas encadernações elaboradas para a documentação do cartório e para os manuscritos da biblioteca, para reforçar a ideia de que, na Idade Média, a fronteira entre estas duas entidades não era tão marcada como atualmente parece pela forma como costumam ser estudadas (separadamente). A obra termina com um texto em que Andrew T. Smith reflete sobre a produção de cartulários medievais a partir das falsificações registadas no cartulário da abadia de Kelso, na Escócia.

Em suma, a obra, de 432 páginas, suficientemente ilustradas, como é expectável em trabalhos de codicologia ou sobre manuscritos iluminados, constitui, como dissemos, um precioso contributo não só para o estudo dos documentos, na perspetiva da sua materialidade, mas permite, igualmente, aprofundar os conhecimentos sobre os escribas e a prática da escrita. Congrega estudos de grandes especialistas, com dezenas de anos de trabalho dedicados à codicologia, à paleografia e/ou à diplomática, com estudos de jovens investigadores, que apresentam aqui o resultado da investigação que desenvolveram nos seus projetos de doutoramento ou de pós-doutoramento, abrindo, assim, muitas vezes, novas perspetivas de abordagem aos documentos. Centrada na materialidade dos manuscritos (no seu sentido mais amplo), a obra sai valorizada pelo facto de reunir estudos sobre cartas e códices e de encorajar uma visão que não compartimenta as fontes manuscritas. O facto de todos os artigos serem apresentados em inglês revela uma clara intenção do(s) editor(es)

de fazer chegar o resultado do trabalho desenvolvido e os novos desafios daí decorrentes a um público (especializado) mais vasto, ultrapassando, assim, as barreiras linguísticas que as nove nacionalidades dos autores poderiam criar.

LUÍS MIGUEL RÊPAS

Universidade NOVA de Lisboa, FCSH, IEM

lrepas@gmail.com

<https://orcid.org/>



437

MCDONAGH, Patrick; GOODEY, C. F.; STAINTON, Tim (eds.) (2021). *Intellectual disability. A conceptual history, 1200-1900*. Manchester: Manchester University Press, 272 pp., ISBN: 978-1-5261-5164-3.

Editada em 2018, esta obra foi objeto de segunda edição em 2021, o que revela ter sido bem acolhida pelo público leitor. Foca-se no estudo da incapacidade intelectual, desde o período medieval até finais do século XIX. Reúne contributos de historiadores, mas igualmente de investigadores de áreas disciplinares diversificadas, desde a literatura aos estudos sociais. De assinalar que um dos capítulos foi feito com contributo de pessoas portadoras de perturbação do desenvolvimento intelectual.

Julie Anderson e Walton O. Schalick, III, na nota prévia, sublinham a relevância da temática. Com efeito, referem que o estudo da incapacidade intelectual possibilita a compreensão de políticas, crenças e experiências, numa sociedade europeia que se construiu, em particular no decurso das épocas Moderna e Contemporânea, a partir do prisma autonomia, racionalidade e individualismo. Patrick McDonagh, C.F. Goodey e Tim Stainton denotam a atualidade do tema. Só recentemente a incapacidade intelectual, numa perspetiva conceptual, tem sido alvo de interesse historiográfico, como provam os estudos *Fools and Idiots? Cognitive Disability in the Middle Ages*, da autoria de Irina Metzler, que também assina um dos capítulos do livro *A History of Madness in Sixteenth-Century Germany*, de H. C. Erik Midelfort.

A história das ideias constitui-se como pano de fundo do livro. A incapacidade intelectual é estudada numa perspetiva conceptual e relacional. A abordagem parte do pressuposto de que os conceitos de incapacidade ou deficiência são produtos de contextos sociais e culturais específicos. Esta abordagem permite perceber como se formaram os conceitos, em que contextos históricos e com que propósitos sociais. Descubrem-se as raízes do conceito, as implicações e as forças que levaram à sua criação e evolução, sem se enveredar pelo diagnóstico retrospectivo – tão comum a vários estudos, sobretudo na área da história da Medicina – que acaba por se revelar infrutífero, pela complexidade de aplicar conceitos da modernidade a realidades passadas.

A obra está organizada de forma cronológica, desde o período medieval até ao termo do século XIX, pese embora em alguns capítulos, sobretudo referentes à história contemporânea, se ultrapassem as balizas cronológicas pela dificuldade em situar determinadas ideias numa cronologia específica.

Wendy J. Turner, no capítulo intitulado *Conceptualization of intellectual disability*

in Medieval English law, discute o conceito na Idade Média. A relevância do capítulo, em termos historiográficos, prende-se sobretudo com a forma como a autora, através de fontes judiciais, entreviu conceitos ligados à incapacidade intelectual no período medieval. Esta forma de incapacidade estava associada à falta de memória, pouca inteligência, entendimento, dificuldades em assumir funções de gestão de propriedades e bens ou atos irracionais. A avaliação da incapacidade era feita através da aferição de tarefas manuais e verbais, onde se examinava o discernimento, pensamento crítico, cálculo e memória, tarefas que tinham a ver, por exemplo, com contar/identificar dinheiro ou dizer os nomes dos parentes.

No capítulo *'Will-Nots' and 'Cannots': Tracing a trope in medieval thought*, Irina Metzeler reflete sobre as raízes de clichés ligados à incapacidade intelectual. Metzeler demonstra que a questão dos “Will-Nots” e dos “Cannots” manteve-se viva durante séculos, isto é, a distinção social entre aqueles que não queriam aprender e os que não conseguiam aprender é estrutural na história da sociedade e cultura inglesas. O mérito de Irina Metzeler acaba por ser o de levar o leitor a perceber que ideias, atitudes, comportamentos e conceitos sobre incapacidade intelectual, que fazem parte do senso comum das sociedades contemporâneas, têm raízes que remontam ao período medieval.

Janina Dillig no capítulo *Some have it from birth, some by disposition': foolishness in medieval German literature*, analisa a definição de incapacidade intelectual no período medieval, a partir de textos literários. Os loucos são representados na literatura medieval alemã como espelho de atitudes e comportamentos censuráveis, mas com o propósito de satirizar situações do quotidiano, criticar instituições a assumir comportamentos jocosos. Dillig sustenta-se em fontes da literatura medieval, no período que medeia entre os séculos XII e XIV, nomeadamente contos e poemas, entre os quais o poema *Parzival*, escrito por Wolfram von Eschenbach, cerca de 1210. A autora considera a existência de loucos por disposição, indivíduos que se faziam passar como tal, através de comportamentos e atitudes que mimetizavam a loucura, caso dos bobos. Esta associação entre bobos e loucos é discutível, como a própria autora reconhece. Serviu, todavia, para Janina Dillig inferir aspetos ligados à incapacidade intelectual a partir da representação dos bobos nos textos literários. No estudo, confunde-se a incapacidade intelectual com loucura. Ora, algumas formas de incapacidade intelectual, caso da idiotia (*stupidity*), podiam não passar necessariamente por formas de loucura, como a historiografia tem demonstrado.

Incapacidade intelectual no século XVII, exclusão e Igreja são as variáveis que enformam o capítulo escrito por C. F. Goodey, intitulado *Exclusion from the eucharist: the re-shaping of idiocy in the seventh-century church*. O capítulo centra-se na discussão, no plano das ideias, sobre o acesso à comunhão dos chamados “ignorantes”, isto é, portadores de incapacidade intelectual. É possível

perceber quão esta matéria gerou discussão na Inglaterra do século XVII, com Humfrey partidário de se abrir a porta da comunhão a indivíduos com incapacidade, enquanto Drake se assumiu claramente contra. A discussão, que não se circunscreveu apenas a estas duas figuras, envolveu questões teológicas e políticas. Igualmente foram usados argumentos de natureza social, como a indisciplina, desorganização e altercação que o acesso indiscriminado e sem controlo de “ignorantes” podia criar na comunidade cristã. C. F. Goodey demonstra, com grande erudição, que este debate serviu para fundar as raízes do conceito de idiotia dos tempos modernos. A ideia de que os indivíduos portadores de incapacidade intelectual eram “não humanos”, que teriam obrigatoriamente de ser excluídos de responsabilidades sociais e da sociedade, tem raízes nestes debates que ocorreram em meados do século XVII.

As ideias de Locke e a sua relevância para a afirmação do conceito de incapacidade intelectual, numa perspectiva literária, foram objeto de discussão por parte de D. Christopher Gabbard no capítulo *‘A defect in the mind’: cognitive ableism in Swift’s Gulliver’s travels*. Gabbard mostra como “As Viagens de Gulliver” serviram para criticar as teorias de Locke sobre a exclusão dos que revelavam incapacidade mental de responsabilidade social, nomeadamente do contrato social. Suscita a discussão a partir de questões: seriam os Yahoo, personagens do livro “As Viagens de Gulliver”, os “changeling” de Locke, isto é, as pessoas que revelavam incapacidade no plano intelectual? E os Yahoo seriam passíveis de ser considerados não humanos, por serem desprovidos de razão, não obstante fossem dotados de características físicas idênticas aos humanos? Gulliver, apesar de se considerar superior no plano da inteligência e pensamento, seria ele próprio “changeling”, considerando as atitudes inconstantes e frequentes alterações de pensamento sobre a realidade que o rodeava? Quanto aos Houyhnhnm, cavalos dotados de inteligência, que excluíam as restantes personagens do seio da sua comunidade, seriam passíveis de ser considerados humanos, não obstante fossem morfologicamente distintos? Gabbard demonstra que “As Viagens de Gulliver” questionam as teorias de John Locke, impelindo o leitor a refletir sobre questões de exclusão e marginalidade e sobre a verdadeira essência do ser humano. O autor do estudo não resistiu, todavia, à tentação de aplicar conceitos da modernidade a épocas passadas, com os riscos que naturalmente esta transposição pode suscitar. Com efeito, Gabbard não tem dúvida em afirmar que Gulliver era “cognitive ableism”, sendo este um conceito moderno discriminatório de pessoas com incapacidade intelectual, cunhado no contexto da institucionalização de indivíduos portadores de deficiência ou atraso cognitivo.

John Locke transparece, igualmente, no estudo de Tim Stainton, designado *Sensationalism and the construction of intellectual disability*. Stainton apresenta as ideias

de Jean-Marc-Gaspard Itard (1774-1838) que, influenciado por Locke, Rousseau e Condillac, foi determinante na formulação das teorias atuais médico-psicológicas acerca da deficiência mental. Com a leitura do capítulo intui-se a relevância do sensacionalismo no desenvolvimento da psicologia moderna, na crença de que os seres humanos mudam/evoluem/desenvolvem-se quando em presença de um ambiente estimulante, sendo a educação elemento fundamental neste processo.

Katie Branch, Clemma Fleat, Nicola Grove, Tim Lumley Smith e Robin Meader, no capítulo *intitulado Peter the 'Wild Boy': what Peter means to us*, oferecem ao leitor vislumbre de um projeto de storytelling que desenvolveram na comunidade inglesa. Pertencem aos Openstorytellers, que é uma companhia de storytelling, composta por pessoas com incapacidades cognitivas baseada em Frome, Somerset, no Reino Unido. O capítulo espelha a performance do grupo que passa, maioritariamente, por um conjunto de reflexões, realizadas sobre o tema – neste caso, a figura Peter, o menino selvagem – e as experiências pessoais de cada membro do grupo quando confrontado com situações de exclusão ou discriminação. O capítulo revela que, não obstante terem passado mais de 200 anos da morte de Peter, certas ideias de senso-comum referentes à forma de ser e lidar com indivíduos portadores de déficit cognitivo permanecem. Openstorytellers tem o mérito de as suscitar confrontando a comunidade, discutindo o que lhes está subjacente, que passa muitas vezes pelo preconceito e exclusão.

A fragilidade mental em sede de julgamento, mormente as crenças e ideias e os seus reflexos no plano processual/legal sobre a incapacidade intelectual, foi objeto de atenção no capítulo *Belief', 'opinion', and 'knowledge': the idiot in law in the long eighteenth century* de Simon Jarret. O desenvolvimento científico no campo da biologia e medicina, a existência de correntes de pensamento que advogavam e modernização do processo judicial quando em causa estavam processos/julgamentos de pessoas com incapacidade intelectual foram fatores determinantes para que se considerasse a opinião médica como válida judicialmente. Apesar de tudo, houve resistência, mais visível em Inglaterra, por parte de juízes e advogados, resistência que se fundava no que consideravam ser uma intrusão dos médicos no processo de decisão dos tribunais.

Murray K. Simson, através do capítulo *Idiocy and the conceptual economy of madness*, reflete sobre a complexidade do conceito de idiotia na medicina do século XIX, precisamente no contexto em que se afirmava enquanto ciência através das taxonomias de doenças mentais. O artigo demonstra a inconsistência do conceito de idiotia no quadro da psiquiatria. Alguns cientistas identificavam-na como neurose, outros como demência. Em suma, a psiquiatria incluiu, excluiu, reposicionou a idiotia; as ideias sobre a incapacidade intelectual surgiram em função de objetivos, alvos e métodos de intervenção.

A obra encerra com o estudo de Patrick McDonagh – *Visiting Earlswood: the asylum travelogue and the shaping of “idiocy”*. Através de livros de viagens, nomeadamente descrições de asilos em Inglaterra do século XIX, o autor almeja compreender o impacto deste tipo de literatura nas representações populares da incapacidade intelectual através da forma como se apresentam os asilos nos livros. O asilo é visto como um lugar idílico, associado ao desenvolvimento da Inglaterra no domínio industrial e técnico. Eram apresentados como instituições familiares, organizadas e exemplares. Projetavam igualmente a ideia de que os asilos eram fundamentais na educação cristã dos indivíduos com incapacidade, considerando-se que a catequização podia levar inclusive à cura da idiotia. Os livros de viagens foram relevantes para criar a imagem popular dos portadores de incapacidade intelectual e acima de tudo para a afirmação da necessidade da separação social.

Em conclusão, no livro *Intellectual disability A conceptual history, 1200-1900* ressalta-se o papel do Estado e da Igreja, enquanto forças basilares por trás da criação, formação, evolução e cristalização de um conceito fluído de fronteiras indefinidas, num processo marcado pela exclusão e marginalização. Na Época Moderna, a Igreja teve necessidade de bulir com o conceito, por forma a excluir portadores de incapacidade intelectual dos contextos da comunhão, por exemplo. Foram, igualmente, afastados pelo Estado de responsabilidades sociais, da gestão do património familiar ou de direitos cívicos. Estes passos foram os primeiros de um caminho que, no período contemporâneo, levaria os portadores de deficiência intelectual à “guetização” através da sua institucionalização, pelo temor que causavam e por força de políticas eugénicas. Um dos grandes trunfos da obra reside na forma como o processo de marginalização é apresentado e discutido, desde épocas mais recuadas até ao período contemporâneo. Percebe-se, assim, como se foi construindo, paulatinamente, a ideia de nós, incluídos num padrão intelectual instituído e dos outros, detentores de deficiência, à margem desse padrão. Nesta perspetiva, os estudos sobre incapacidade intelectual, e nesta obra afirma-se claramente este propósito, não se limitam apenas a estudar o conceito de incapacidade. Trazem à colação realidades profundas, incómodas por vezes, mas cujas marcas culturais são visíveis, no conceito fundamental que ainda hoje é objeto de discussão e reflexão: o conceito de ser humano.

JOÃO NUNES

Instituto Politécnico de Viseu | Universidade de Coimbra, CHSC

jnunes@esev.ipv.pt

<https://orcid.org/0000-0003-0328-307X>



DÍAZ RODRÍGUEZ, Antonio J. (2020). *El mercado curial. Bulas y negocios entre Roma y el mundo ibérico en la Edad Moderna.* Valladolid: Ediciones Universidad de Valladolid, 266 pp., ISBN: 978-84-1320-163-4.

Produto de um ambicioso projeto conjunto da Fundación Museo de las Ferias de Medina del Campo e da Universidade de Valladolid, *El mercado curial. Bulas y negocios entre Roma y el mundo ibérico en la Edad Moderna* de Antonio J. Díaz Rodríguez é, seguramente, um trabalho incontornável no âmbito da história do comércio e das finanças transnacionais do clero ibérico no chamado Antigo Regime. Com um impressionante rigor metodológico, o autor deslinda as interações dos oferentes (a Cúria Romana), os demandantes/requerentes (fiéis católicos nos territórios ibéricos) e uma vasta rede de intermediários, descodificando assim as complexas e multiformes dinâmicas do “espácio de negociación transnacional”, que era o mercado curial no período com que se ocupa a obra.

No centro do mercado curial estava naturalmente a graça/o favor papal: curatos e benefícios simples, dispensas de certos requisitos canónicos, nomeações capitulares nas igrejas espanholas e portuguesas, fundações de capelas e conventos; atribuições de prebendas e indulgências, etc.. O livro aborda igualmente o sistema benéfico de Espanha e Portugal e os seus fundamentos económicos, a fiscalidade espiritual pontifícia, a intermediação comercial e financeira, as estratégias familiares de mobilidade social, as relações Igreja-Estado, entre outros assuntos.

São muitas as admiráveis qualidades desta obra, resultante de um impressionante labor científico. Entre as que me parecem particularmente dignas de ressaltar afigura-se o recurso sistemático às fontes primárias preservadas em inúmeros arquivos portugueses, espanhóis e italianos, mormente os do Vaticano. O autor conseguiu coligir e cruzar um amplo manancial de documentos, que de resto, sumariamente apresenta ao leitor logo nas páginas iniciais (21 e 22). A densidade desta obra resulta de um virtuoso e diligente investimento numa minuciosa exploração de fundos arquivísticos disponíveis. A relação de arquivos visitados é deveras impressionante: o Archivio Segreto Vaticano (hoje Archivio Apostolico Vaticano); o Archivio di Stato di Roma; o Arquivo Nacional da Torre do Tombo; o Archivio General de Simancas; a Biblioteca do Palácio Nacional da Ajuda; a Biblioteca Nacional de España; os arquivos de diversas cidades e dioceses portuguesas e espanholas, entre outros. Vários fundos destes arquivos foram estudados com paciência e perícia. Assim, sempre ancorado nas fontes, analisadas, quase sempre, mediante um cruzamento

critérios, Antonio J. Díaz Rodríguez oferece uma sólida e global leitura do comércio curial, descortinando as suas complexas dinâmicas, não se limitando às suas componentes jurídico-institucionais.

O livro divide-se em cinco capítulos. O primeiro, “El arbitrio de Beatriz de Ybarra”, debruça-se sobre o tema principal da obra, o mercado curial, e explana não só as suas origens baixo-medievais e os seus fundamentos económicos e comerciais, mas também as suas dinâmicas e mecanismos de gestão no mundo ibérico. Antonio J. Díaz Rodríguez dedica alguma atenção aos que “tiene[n] la correspondencia en Roma para hacer traer las Bulas y despachos Pontificios”, ou seja aos mediadores entre Roma e os protagonistas ibéricos. Com esta obra fica-se a saber muito mais sobre aqueles mediadores. Muito pouco se sabia sobre as suas origens, condição social ou as relações familiares.

No segundo capítulo, intitulado “Una factura de Roma”, o autor reconstituiu, com base nas escrituras notariais, epistolário, letras de câmbio e registos inquisitoriais, as dinâmicas de contratação dos negócios curiais, as suas tipologias e a sua materialização, que exigiam mediação de agentes especializados. Dispensas matrimoniais e outras dispensas de cumprimento de normativas canónicas e exceções em matérias espirituais, assim como os benefícios eclesiásticos foram sistemática e minuciosamente analisados.

No terceiro capítulo (“Letra de cambio para un testafarro”), debruça-se sobre os abusos perpetrados no contexto da prática do comércio curial no atinente aos benefícios eclesiásticos. No quarto capítulo (“Una carta del doctor Pinto”) toma-se como referência o percurso de António Pinto, agente português do rei Felipe II na Cúria romana para se estudar o quadro de negócios curiais estabelecidos pela “Monarquía Hispánica” para se adaptar às realidades do mercado, promover e defender os seus interesses, sobretudo quando se tratava da defesa das regalias e do patronato eclesiástico do rei católico nos seus diversos domínios. Deslindam-se também os conflitos gerados pelas ações das diferentes agências de promoção dos interesses ibéricos em Roma.

No quinto capítulo (“Versos anónimos”) estuda-se a crescente crítica aos abusos da Cúria romana como um instrumento de ataque às preocupações regalistas dos monarcas Bourbons. Antonio J. Díaz Rodríguez procura elucidar o tema fazendo uso de outras fontes como a literatura espiritual e burlesca; a crítica erasmiana, a tratadística moral e jurídica e os memoriais.

O epílogo do livro, intitulado “El aviso de Antonio Liñán”, faz alusão a uns breves contos que aparecem nos escritos de Antonio Liñán y Verdugo, que narram a história de um agricultor rico e agastado com um alegado agente curial e com as falsas promessas de prebendas para a sua filha na forma de um matrimónio vantajoso que resultaria na promoção social de toda a família.

Antonio J. Díaz Rodríguez usa este conto para sumariar os principais elementos estudados no livro: os protagonistas, os objetos de interações e intercâmbios; as expectativas dos que vendiam e dos que compravam, que se traduziam em oportunidades seguras de enriquecimento para uns e a oportunidade de ascensão social para outros, as quais, como se explica, são apenas uma das consequências socioeconómicas da mercantilização das graças papais.

Tendo reunido e sistematizado uma imensa variedade de informações, o autor conseguiu descortinar um tema de extrema complexidade como é o do mercado curial, esmiuçar as suas vertentes e dinâmicas, inteligir as clivagens entre o local e o regional; entre o nacional e o internacional; as trajetórias e aspirações individuais e familiares, entre outros componentes relevantes para se perceber o funcionamento do mercado curial. Parece-me, portanto, de toda a justiça registar que esta obra constitui um marco maior na produção historiográfica em torno do mercado curial na Península Ibérica. Dito de outra forma, com este denso e rico estudo Antonio J. Díaz Rodríguez desvendou as intrincadas dinâmicas do mercado curial peninsular, até agora apenas superficialmente conhecidas.

JAIRZINHO LOPES PEREIRA

VID Specialized University of Stavanger | Universidade de Coimbra, CHSC

jairzinho.lpereira@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-0643-6377>



CASTELAO, Ofelia Rey (2021). *El vuelo corto. Mujeres y migraciones en la Edad Moderna*. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela Editora Academica, 443 pp., ISBN: 978-84-18445-50-7.

A obra *El vuelo corto. Mujeres y migraciones en la Edad Moderna* é uma das mais recentes publicações de Ofelia Rey Castelao, professora catedrática da Faculdade de Geografia e História da Universidade de Santiago de Compostela. O livro tem como objetivo elucidar o leitor sobre o quotidiano das mulheres que partiam, das que ficavam e das que se viam obrigadas a viver sós após a partida dos seus maridos, pais ou irmãos. Esta publicação complementa a já avultada produção da autora sobre história das mulheres, da Galiza e da mobilidade, surgindo como o culminar de estudos desenvolvidos durante largos anos, agora compilados num só título.

A obra parte de um primeiro capítulo dedicado ao estabelecimento dos objetivos e limitações da investigação, que se segue de uma riquíssima síntese da historiografia existente sobre as diversas temáticas abordadas, incluindo publicações oriundas de outros países europeus e americanos, o que permite ao leitor conhecer a temática de uma forma mais completa e generalizada, apesar do claro foco em Espanha. Num segundo momento deste capítulo, Rey Castelao inicia a sua incursão pelo estudo da mobilidade feminina, indicando alguns dos motivos que a condicionavam e motivavam, abrangendo razões culturais, económicas, religiosas, morais, familiares, entre outras.

O segundo capítulo é dedicado às mulheres migrantes. Nele são desenvolvidos os motivos anteriormente referidos, de forma mais detalhada, e estabelecidas comparações entre diversos momentos e espaços, algo recorrente ao longo da obra e que possibilita uma visão mais ampla das dinâmicas migratórias. A autora foca as questões matrimoniais, grandes impulsionadoras de uma micromobilidade, e dinâmicas de hereditariedade, temáticas de constante referência. Eram mulheres solteiras, casadas e viúvas, crianças, jovens ou adultas que participavam nos movimentos migratórios a longa, média e curta distância ou duração, por razões variadíssimas e muito bem demonstradas. Além destas temáticas, Rey Castelao aponta a importância de conhecer o desfortúnio de que eram alvo estas mulheres, quer pelas suas próprias ações, quer por malfeitoria alheia. Leva a cabo uma interessante análise de situações conflituosas e mesmo criminosas em que se envolviam, voluntária ou involuntariamente, as mulheres migrantes, apontando também as estratégias de que se serviam para solucionar estas agravantes, dando como exemplo os preconceitos de que eram alvo as mulheres portuguesas e, sobretudo, as galegas, no século XVIII. Neste

seguimento, inclui situações em que a mobilidade destas mulheres não era feita de forma totalmente voluntária, incluindo casos da chamada mobilidade da vergonha, do medo, da fome e ainda as mobilidades forçadas, associadas sobretudo à escravidão – uma inclusão muito interessante e relevante, ainda que breve. Curtos são, também, os parágrafos dedicados à mobilidade em direção à América, que se justifica pelo maior enfoque no espaço ibérico. No entanto, constituem uma contextualização sólida, não excluindo por completo este destino.

A história da mobilidade é indissociável da história do trabalho, conexão que a autora não desvaloriza, dedicando parte considerável de todos os capítulos à análise das funções desempenhadas pelas mulheres no seu espaço de origem e de destino. Neste contexto, destaca o serviço doméstico, a atividade das amas de leite e a produção manufatureira (sobretudo ligada à tecelagem e à fiação), sendo que muitas mulheres exerciam todas estas atividades de forma cumulativa. Assim, além de uma obra importante para conhecer melhor a mobilidade feminina, o seu principal objetivo, é também um relevante contributo para a história do trabalho feminino. Aqui se estudam, ainda, elementos culturais, tais como provérbios, cantigas e escritos diversos que demonstram como as mulheres migrantes, sobretudo galegas, eram vistas à época.

Por último, ainda no capítulo segundo, Ofelia Rey Castelao dedica várias páginas à análise da condição das mulheres estrangeiras que chegavam a Espanha, priorizando os casos irlandês e francês, e referindo apenas muito brevemente as mulheres portuguesas. Será esta a maior fragilidade da obra. Face à proximidade territorial e às semelhanças, sobretudo culturais e económicas, entre os reinos ibéricos (sobretudo entre o norte português e a Galiza), as referências a Portugal são parcas e curtas ao longo de todo o livro.

Intitulado *estables y sedentarias*, o terceiro capítulo envereda por uma interessante análise sobre as mulheres que não partiam. A inclusão desta temática pretende explicitar que condições permitiam a estas mulheres permanecer no seu espaço de origem, possibilitando compreender melhor o quotidiano, o trabalho e a influência das mulheres na economia.

O quarto e último capítulo é dedicado às mulheres que se viam a braços com a ausência dos homens com quem partilhavam o seu tempo e vida. Neste sentido, a autora expõe as dificuldades que estas mulheres enfrentavam e as estratégias e mecanismos a que recorriam para as resolver. Aborda temáticas variadas, como a saudade (apontando, porém, a dificuldade de estudar o impacto emocional desta ausência), o adultério, a bigamia e a ilegitimidade, dando maior enfoque, como nos vai habituando ao longo da obra, ao caso do norte espanhol (visto que neste espaço a investigação está mais consolidada).

O último capítulo é um importante contributo para a história da mobilidade feminina, mas também para a desmitificação da ideia das mulheres sós e totalmente indefesas, condenadas a viver na dependência dos homens que as acompanhavam, fazendo jus ao título do último subcapítulo – *pero no indefensas*.

O objetivo da obra em apreço – salientar a importância da mobilidade feminina e da mobilidade alheia na vida feminina – é claramente cumprido. Inclui valiosos contributos para a história do trabalho e da economia, do quotidiano e da família nos espaços rurais e urbanos e nas várias partes de Espanha. A mais significativa crítica dirigida a este livro reside na subalternização da relevância de Portugal nas dinâmicas migratórias além-fronteiras. Apesar de ser um território vizinho, Portugal é parcamente referido em favor de países como Irlanda e França, descorando as semelhanças e a proximidade geográfica entre os países ibéricos.

El vuelo corto. Mujeres y migraciones en la Edad Moderna é uma obra de sumo interesse para leitores empenhados, não só na história das mulheres e da mobilidade, mas também na história dos quotidianos, do trabalho, da família e da economia, tanto nos espaços rurais, quanto nos espaços urbanos. É um livro denso, rigoroso e bem organizado, que incita a novas e diversas investigações, como nos tem vindo a habituar Ofelia Rey Castelao.

LEONOR SALGUINHO FERREIRA

Universidade de Coimbra, CHSC

maria.leonor143@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-8857-1072>



CARVALHO, Flávio Rey de (2021). *Entre Luzes e Trevas – O Padroado e a Gênese da Reforma da Universidade de Coimbra*. Curitiba: Editora Appris, 325 pp., ISBN: 9786558207306.

A obra de Flávio Rey de Carvalho é o resultado da sua tese de doutoramento, realizada na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, defendida em 2019. Dois anos mais tarde, mereceu a sua publicação, numa obra densa e cativante. Baseada em várias e diversas fontes primárias, contém leituras pertinentes e atualizadas sobre a temática em estudo.

A obra pretende, de acordo com o autor, estudar a correlação entre a reforma universitária portuguesa, ocorrida na segunda metade do século XVIII, e o padroado português. É, de facto, como o próprio argumenta, uma abordagem inovadora e (até agora) com pouca repercussão na historiografia. Esta escolha orientou a obra, delineando como objetivo, a análise dos fatores políticos e religiosos que influenciaram e permitiram o desenvolvimento do direito do Padroado em Portugal até ao século XVIII.

A hipótese que aí se apresenta é a de que, um dos fatores para a reforma pedagógica e científica da Universidade, teria sido o desenvolvimento do direito do padroado, favorecido por uma atitude regalista dos reformadores portugueses, e, em menor grau, a tensão com a Companhia de Jesus. Evidenciando o aspeto da afirmação/expansão do poder do Estado, recorre a categorias como “modernidade/ordem e tradições recapituladas” para analisar a relação de forças e o objetivo central desta ampla reforma educativa.

Desta forma, *Entre Luzes e Trevas*, está dividido em duas partes, num total de quatro capítulos. Na primeira, o autor, procede a uma análise interpretativa do movimento do Iluminismo em Portugal, inserindo-o no contexto europeu. Contudo, o contributo mais desafiante deste estudo localiza-se na segunda parte, designadamente nos capítulos três e quatro. Aí se examinam, de forma detalhada, as raízes do direito de padroado e a sua relação com a reforma da universidade.

Primeiro analisa a relação entre o Estado e a Igreja, através dos “antecedentes do direito de padroado” e, de seguida, a ligação do padroado com a reforma universitária. No quarto capítulo, defende que o reforço do exercício do direito de padroado (nos séculos XV e XVI) teria impulsionado as ideias regalistas, processo que teve o seu zénite nas reformas pombalinas, que incluíram a reforma da Universidade.

Metodologicamente, o autor optou por considerar que o padroado português está ligado aos primórdios da criação da Universidade portuguesa através

da sua incorporação no direito canônico ainda durante os séculos XII e XIII. Esta ligação foi depois fortalecida nos séculos XV e XVI, através da expansão da coroa nas esferas políticas e religiosas; mas também educativas, como por exemplo, através da figura do protetor da Universidade, descrito nos estatutos. A manutenção do papel do protetor, nas reformas estatutárias seguintes, terá possibilitado a reforma de 1772, com o objetivo de criar uma Universidade capaz de servir convenientemente os interesses do estado.

Para isso, acrescenta o mesmo, os reformadores portugueses terão definido uma estratégia discursiva baseada na ideia de “decadência” da Universidade e de determinadas ordens religiosas, como a Companhia de Jesus, para a implementação de um “ideal de regalismo”.

O autor também identifica as alterações políticas ocorridas entre as décadas de 1640 e 1670, período segundo o qual ocorreu uma contestação ao padroado português, devido ao corte de relações com a Santa Sé após a restauração plena da autonomia de Portugal. Como aqui se defende, isso teria constituído a base para o desenvolvimento de ideias regalistas que, em 1772, “culminariam na reestruturação do ensino universitário”. Este exercício é especialmente necessário no sentido de ligar a ideia do direito de padroado com a reforma da Universidade. Porém, a ampla reforma de 1772 foi possível na medida de que as várias alterações estatutárias, desde a fixação da Universidade em Coimbra, sempre privilegiaram uma diminuição de poder da instituição e um aumento do poder central. Um claro sintoma deste processo, para além da evolução do papel do protetor, residiu nas várias transformações da posição de reitor. A predileção por controlar os cargos simbólicos e de poder efetivo, foi parte de uma estratégia clara de tomada de controlo daquela que foi durante bastante tempo a única instituição universitária portuguesa.

Expressões como “luz”, “sombras” ou “trevas”, que refletem o discurso da época em estudo, e às quais o autor recorre sistematicamente, demonstram-nos essa estratégia de remoção de forças adversas aos interesses dos reformadores portugueses, mas também a valorização de novos saberes. Foi evidente, nesta terceira vaga de reformas universitárias, ocorrida no espaço europeu, a introdução de vários saberes que procuraram ir ao encontro de problemas locais/nacionais. A valorização de conhecimentos associados à medicina, tiveram como motivação a necessidade de promover uma resposta adequada às necessidades de saúde pública. Nesse sentido, a escolha de determinados tipos de saber não surge apenas como forma de afirmação de poder de uma autoridade central, mas também como instrumentalização de uma instituição de ensino na resposta a problemas concretos. Como seria de esperar, esta luta contra as “trevas” levou a reações dentro da própria universidade contra os docentes de novas

disciplinas. A oposição entre modernidade e tradicionalismo estava plasmada nesta tensão. Tal como acontecera em Espanha, em Portugal a modernidade possível surgiu muito em função do seu fundo iluminista católico.

A obra aqui analisada pode ser um contributo para a temática das relações entre as instituições universitárias e outros poderes, porque através do caso da Universidade de Coimbra, examina a extensão da influência dos órgãos de tutela centrais (Ministérios, Conselhos, etc.) sobre os vários aspetos da vida universitária, realidade patente noutros territórios europeus da época.

O contributo do autor foi claramente enriquecido pela ampla análise estatutária, demarcando os momentos cimeiros de uma interferência clara na gestão/destinos da instituição coimbrã. Quer seja na sua vertente pedagógica, científica, administrativa ou económica. Por fim, o autor enuncia os novos caminhos a seguir no estudo da história da Universidade de Coimbra, nomeadamente a narrativa decadentista.

CARLOS FERNANDO TEIXEIRA ALVES

Universidade Católica Portuguesa, CEHR (jPICH/0003/2019) | Universidade de Coimbra, CHSC
cftalves@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-0058-7262>



BONAN, Giacomo (2019). *The State in the Forest: Contested Commons in the Nineteenth Century Venetian Alps*. Winwick: The White Horse Press, 229 pp., ISBN: 978-1-912186-08-2.

Como o autor refere na introdução, os bens comuns alcançaram grande destaque nos últimos anos. A historiografia tem abordado a problemática da exploração dos terrenos comuns e a questão dos direitos de usufruto. O progressivo interesse advém maioritariamente da preocupação pelas questões ambientais, com o debate no meio académico e na esfera pública. Sendo um campo onde os problemas ambientais, sociais e políticos se cruzam, o livro de Giacomo Bonan assume particular importância, pois analisa em perspetiva histórica os conflitos na gestão do território e o papel dos atores locais.

Face ao individualismo agrário que marcou o século XIX na generalidade da Europa, este estudo aborda a relação entre modernização administrativa e critérios de utilização dos recursos naturais. Examinar os efeitos de mudanças institucionais, como as ocorridas com o liberalismo, particularmente o alcance das dinâmicas ligadas à centralização do Estado, permite compreender como e em que medida é que estas políticas influenciaram sistemas ou práticas de utilização comum das florestas.

Do ponto de vista geográfico, a investigação circunscreve-se à análise de alguns vales dos Alpes venezianos / orientais em Cadore, nas zonas mais altas do rio Piave, na fronteira entre a atual Itália, Áustria e Alemanha. Conhecida pela riqueza natural e a silvicultura, esta região era também uma das principais rotas de ligação e comércio entre a Europa Central e o Mediterrâneo. Para além das políticas florestais a nível macro, o estudo de caso permite analisar a sua receção e aplicação à escala micro.

A cronologia abrange as seis primeiras décadas do século XIX, na passagem do Antigo Regime para o liberalismo, desde a introdução do modelo administrativo napoleónico no início do século, até ao período imediatamente a seguir à anexação deste território pelo Reino de Itália. Cadore atravessa, assim, três regimes administrativos: o desaparecimento da República de Veneza, com a conquista napoleónica de 1797 e o domínio francês; a anexação pela Áustria, com a “Restauração” depois do Congresso de Viena (1815); e a atribuição destes territórios à Itália na unificação do país em 1866.

Com a centralização do poder estatal no século XIX, o estudo das florestas parte da importância para todos os envolvidos na sua gestão. Essencial enquanto matéria-prima na construção de navios para o comércio de longa distância, a madeira fornecia ainda materiais e era uma fonte de energia para a população local.

No plano teórico e metodológico, articula-se a história político-institucional com a história ambiental. A perspectiva do livro inscreve-se nessa interseção, combinando a análise das mudanças políticas e legislativas que afetaram a região com a leitura dos conflitos na aplicação de novas regras.

Cada capítulo corresponde a um tema-chave. Sem descuidar a ordem cronológica dos acontecimentos, esta estrutura visa introduzir aspetos complementares numa leitura da complexa trama de relações entre a mudança institucional, a utilização dos recursos naturais e os conflitos. Na linha da micro-história, a grande mais-valia resulta da introdução de dados sobre vários agentes locais.

No capítulo 1, focado nos finais do Antigo Regime, traça-se a evolução da estrutura governativa em Cadore com a República de Veneza. Descrevem-se as instituições locais responsáveis por abundantes áreas de floresta desde o início do período moderno, segundo um modelo de gestão dos recursos baseado em assembleias locais (*regole*). Confronta-se ainda a legislação do poder em Veneza, onde comerciantes buscavam madeira para a construção e manutenção naval. As tensões entre diferentes interesses locais e a elite comercial originaram duas tipologias de bens comuns – *beni comunali* e *beni comuni* –, segundo mais ou menos direitos de cada parte.

Contextualizando o início do século XIX, caracteriza-se a rutura institucional e a reforma administrativa com a ocupação francesa deste território no nordeste de Itália. Refletem-se os pressupostos ideológicos da legislação florestal e a falência das estruturas tradicionais na exploração dos bens comuns. Segundo o Código Napoleónico, os municípios eram as únicas entidades jurídicas a nível local, sendo que as comunidades não eram reconhecidas. Apesar de a preocupação com o desaparecimento das florestas e o aumento do preço da madeira remontarem ao início do período moderno, o modelo científico da lei florestal de 1811 desencadeou vários conflitos nas décadas posteriores.

Das mudanças previamente apresentadas, o capítulo 2 empreende uma visão global das variáveis socioeconómicas e dos efeitos provocados em Cadore, entre aproximadamente 1810 e 1870. À semelhança de outras comunidades de montanha na Europa, a terra pouco arável, as elevadas taxas de crescimento populacional e a complexidade da economia são traços característicos. Com a “grande transformação” no século XIX, instituições, população e recursos naturais representam assim aspetos interligados numa leitura à escala local. A exploração de florestas, pastagens ou água, as redes de imigração temporária e o tráfego comercial com transumância de gado concediam ainda o acesso a outros recursos que não podiam ser obtidos localmente. No quadro económico das exportações, a indústria madeireira era a principal atividade nesta região periférica, fornecendo materiais indispensáveis ao transporte fluvial de produtos

para os principais centros de consumo em Veneza.

O capítulo 3 ocupa-se da aplicação de medidas com a nova lei florestal. Explicam-se as resistências, os conflitos e as negociações com ideias divergentes sobre a exploração dos recursos. Fica-se a saber que apesar da sua importância económica, este novo modelo de agricultura procurou limitar o uso de gado caprino, considerando-o prejudicial à silvicultura. Esclarece-se, por fim, que os novos métodos de contabilidade permitiam ocultar capitais na administração local da floresta.

Os capítulos 4 e 5 abordam o conflito face à tentativa de privatização dos bens comuns pelas autoridades austríacas, a quem cabia a jurisdição do território com a derrota napoleónica. Como noutras partes da Europa, esta legislação foi difícil de consolidar, datando de 1839 aquela de maior ambivalência e impacto local. Por um lado, ao conceder plena propriedade à administração municipal, esta lei acabou com a distinção tradicional entre *beni comunali* e *beni comuni*. Por outro, os municípios endividados viram-se obrigados à venda dos bens comuns, sendo a sua privatização possível por mútuo acordo com os compradores.

O capítulo 5 aborda ainda a relação da população rural com o movimento do “*Risorgimento*” e a importância das revoluções de 1848. Analisa-se igualmente a criminalização de práticas consuetudinárias e o tratamento de infrações sobre áreas de floresta. Já no contexto da anexação deste território pelo Reino de Itália e da transição industrial no continente europeu, opera-se uma leitura dos conflitos em torno da gestão dos recursos florestais.

Em síntese, o livro de Giacomo Bonan apresenta uma leitura histórica das mudanças estruturais no século XIX, permitindo compreender os impactos da relação entre sociedade e ambiente. Considerando o último terço do século XIX como desfecho dos acontecimentos analisados, reconhece-se simultaneamente a criação de novas dinâmicas na reconfiguração das relações entre instituições, população e recursos naturais. Impunha-se, contudo, um maior suporte teórico na bibliografia sobre os bens comuns e a comparação com casos semelhantes na Europa meridional. Com efeito, muitos dos aspetos descritos sobre a utilização comum das florestas assemelham-se a dinâmicas históricas já aí observadas, particularmente no contexto periférico das comunidades de montanha no Norte de Portugal ou em certas regiões de Espanha.

PEDRO MOTA TAVARES

Universidade NOVA de Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, IHC

pfmtavares@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-0549-1323>



KAPLAN, Marion (2022). *Os refugiados judeus de Hitler. Esperança e ansiedade em Portugal*. Lisboa: Temas e Debates, 439 pp., ISBN: 978-989-644-708-3.

Marion Kaplan é doutora em História pela Columbia University (Nova Iorque) e docente de História Judaica na mesma instituição. Foi galardoada, por três vezes, com o *National Jewish Book Award* pelas obras *The making of the Jewish Middle Class: women, family and identity in Imperial Germany* (Nova Iorque: Oxford University Press, 1991); *Between dignity and despair: Jewish life in Nazi Germany* (Nova Iorque: Oxford University Press, 1998); e *Gender and Jewish History*, que publicou em coautoria com Deborah Dash Moore (Indiana: Indiana University Press, 2011). Em 2020, publicou através da Yale University Press a obra *Hitler's Jewish Refugees. Hope and anxiety in Portugal*, que ganhou agora, pelo prelo da Temas e Debates, uma edição portuguesa.

Este livro aborda a presença de refugiados judeus em Portugal, tendo como base um conjunto de 207 cartas e 76 postais não abertos, que haviam sido enviados para os refugiados em Lisboa, entre os finais de 1941 e princípios de 1942. A correspondência havia sido redigida por parentes e amigos, residentes na Europa ocupada ou em países a salvo dos nazis, como os Estados Unidos da América, e enviada para Lisboa, por intermédio da organização humanitária *American Jewish Joint Distribution Committee* (JOINT). Todavia, como a maioria dos destinatários já não se encontrava em Portugal, estas cartas nunca chegaram a ser lidas pelos interessados, permanecendo por reclamar. Setenta anos depois, a autora abriu cuidadosamente todos os envelopes, desvendando dramas pessoais e angústias que lhe permitiram criar uma história das vidas quotidianas e das emoções, que ajuda a transformar estatísticas em homens e mulheres reais. Cruzando essa correspondência com outras cartas e postais preservados em arquivos e museus, escritas por refugiados que passaram por Portugal, a autora criou um diálogo emotivo que permite “explorar os sentimentos subjacentes a ações individuais, familiares e coletivas” (p. 10).

A obra encontra-se organizada em sete capítulos, além do prefácio, dos agradecimentos e da conclusão, contendo ainda fotografias e dois mapas que ilustram itinerários de fuga para Portugal, bem como as notas, distribuídas pelos diversos capítulos, a bibliografia final e um índice remissivo.

Ao longo da obra, a autora foca-se na evasão de refugiados judeus para Portugal nas décadas de 1930 e 1940, seguindo uma linha de investigação centrada no estudo de uma história emocional da fuga, desde a saída de países como a França, até à sua chegada a território português. No fundo, explora os locais e as fronteiras transpostas

pelos refugiados, espaços esses que denomina, na senda de diversos geógrafos, de “geografias da vida emocional” (p. 26). O livro encontra-se organizado por locais de angústia e de esperança. Desta forma, alguns destes espaços transformavam-se em barreiras físicas e burocráticas, como são os casos das “pátrias que os perseguiram, os caminhos e as fronteiras angustiantes dos Pirenéus, ou as filas e as salas de espera dos consulados” (p. 31). Por outro lado, e partindo dos egodocumentos, espaços menos ameaçadores e aparentemente seguros como “centros de assistência social, cafés, ou espaços epistolares e estações de correio” (p. 32) despertavam, segundo Marion Kaplan, sentimentos contraditórios nos refugiados.

No primeiro capítulo (“Fugindo do terror e o terror da fuga”), identifica e analisa três vagas de entrada de refugiados em Portugal. Numa primeira fase, de 1933 a 1939, chegaram a território português centenas de judeus vindos, na sua maioria, da Europa Central, munidos, de um modo geral, de todos os documentos necessários, não enfrentando, por isso, grandes obstáculos. Muitos deles, aliás, acabaram por criar negócios e fixar-se no país. Na segunda fase, alvo de análise, o número de refugiados foi bastante mais expressivo, tendo a sua situação sido também mais complicada. Após a ocupação parcial da França pelos nazis, em junho de 1940, Portugal viu-se inundado, segundo a autora, de cerca de setenta mil refugiados indesejáveis. Numa fase final, a partir do verão e do outono de 1942, com o território francês totalmente dominado pela Alemanha nazi e a iniciar as primeiras deportações de judeus, entrariam em território português poucos milhares de estrangeiros. As experiências da fuga, sobretudo a partir de 1940, são analisadas tendo por base locais de angústia – como as estradas lotadas de refugiados até ao sul de França, as inúmeras filas nas cidades, nos consulados e, ainda, o terror vivido no cruzamento das fronteiras francesas, espanholas e portuguesas – e os enquadramentos legais (e as ilegalidades praticadas) associados aos percursos de evasão.

O segundo capítulo (“As exasperações e os consolos da vida de refugiado após 1940”) inicia com uma frase que resume, para esta autora, o papel de Portugal como país de refúgio, neste período: “Portugal, um local provisório entre perigo e segurança, evocou sentimentos de alívio e frustração entre os refugiados” (p. 119). Apesar da neutralidade portuguesa, ou não beligerância, Salazar mostrou relutância em receber os refugiados, ainda que em trânsito, pois estava a par das políticas internacionais e dos sentimentos anti-imigração dos Estados Unidos da América que não só abrandara as admissões de refugiados como estava a tentar bloquear, por todos os meios, a sua entrada no país. Não obstante, e como em Portugal não existia uma “questão judaica” – o que não significa que não tivesse existido um pequeno círculo de elites radicais que defendiam, de certa forma, o “nacionalismo racial” – foi permitido aos refugiados judeus que entrassem em território nacional, sem qualquer tipo de discriminação racial. Todavia, o apare-

lho burocrático e repressivo do Estado português criava inúmeras dificuldades e constrangimentos aos refugiados. De tal forma que, mesmo nas aldeias, vilas e cidades onde estes eram obrigados a residir, as designadas “residências fixas”, a sua integração foi marcada por uma angústia constante apenas tolerada pela inexistência de antissemitismo estatal e pela bondade generalizada do povo português.

Nos capítulos 3 (“Lisboa tem a lotação esgotada”) e 4 (“Dissonância emocional”), a autora discorre sobre a ambiguidade sentida pelos refugiados quando da sua chegada a território português. Se, por um lado, se sentiam aliviados por se encontrarem num país onde não eram perseguidos, por outro, o facto de estarem física e emocionalmente em trânsito, provocava-lhes sentimentos de medo. O temor de prisões, a presença de nazis na cidade, a pressão para sair do país e o receio de uma invasão alemã de Portugal, sentida sobretudo entre junho de 1940 e novembro de 1942, tornaram Lisboa num “local complicado e contraditório” (p. 170). Apesar do auxílio de organizações humanitárias, como a JOINT, a HICEM e a COMASSIS, este país do sudoeste europeu suscitava, em simultâneo, emoções como a esperança e a ansiedade, o conforto e a angústia. A circunstância era mais penosa para os adultos, que tentavam compreender o seu papel neste novo quotidiano, temerosos do futuro e do desconhecido, por oposição aos jovens e às crianças, que apreciavam a aventura e que ansiavam por novas vidas fora da Europa. Desta forma, a locução “os adultos choram as perdas, os seus filhos olham em frente” (p. 206), mostra como a privação de lares, de pátrias, de estatuto e de bens, era sentida com grande mágoa pelos refugiados adultos, sobretudo pelos homens, que sentiam o seu “ego humilhado e emasculado” (p. 226), em contraposição com os jovens que aceitavam as novas possibilidades de futuro e se desprendiam, mais facilmente, do seu passado. O mesmo se passou com as mulheres, que ao assumirem um papel mais ativo na vida familiar, adaptaram-se melhor do que os homens às mudanças traumáticas e deixaram de ser vistas como fracas e emotivas.

Em “Locais de refúgio e angústia” (capítulo 5) a autora analisa a complexidade da vida quotidiana, desde logo, a procura por alojamentos, refeições *kosher* e a tentativa de integração religiosa nas comunidades judaicas. Todavia, a comunidade judaica portuguesa estava completamente assimilada e raras vezes convivia com os refugiados judeus, não apenas por limitações linguísticas, mas também “porque os judeus portugueses viam os refugiados como pessoas de passagem” (p. 252). Assim, estes apenas se tinham uns aos outros. Além destas dificuldades, os refugiados tinham ainda que lidar com a burocracia e a papelocracia impostas pelo governo português e por outros Estados em relação às organizações internacionais, aos consulados e às agências de navegação, criando constrangimentos ao nível dos vistos de saída, das passagens de barco para além-mar e dos *affidavits*. Obter toda essa documentação causava uma grande angústia nos refugiados, sobretudo se estes estivessem

encarcerados em Caxias ou no Aljube, ou obrigados a residir em aldeias, vilas ou cidades a alguma distância da capital, como nas Caldas da Rainha, na Curia, na Ericeira e na Figueira da Foz. Segundo Marion Kaplan, estes locais eram espaços de “reclusões amenas” (p. 265) onde, a par de um menor controlo por parte das autoridades, reinava um ambiente de desalento e de impotência face às constantes ameaças do governo português, cada vez mais impaciente com a sua permanência. A forma encontrada pelos refugiados de acalmar as angústias e sossegar os ânimos era “Partilhando sentimentos em cartas e pessoalmente” (título do capítulo 6), com familiares e amigos. Para além dos laços mais íntimos e profundos, expressos epistolarmente, os refugiados experienciavam nos cafés, espaços de sociabilidade por excelência, a “ilusão momentânea de uma vida normal” (p. 325).

Tendo por base os testemunhos de alguns refugiados que passaram por Portugal, a autora mostra como esses locais eram espaços de partilha, de emoções e também de informações. À mesa do café ou na esplanada, os refugiados conversavam sobre os “Obstáculos finais” (título do capítulo 7) que tinham que enfrentar até conseguirem sair do país, nomeadamente a dificuldade na obtenção de passagens em agências de navegação. A partir de finais de 1940 e inícios de 1941, a escassez de navios, o aumento substancial do preço dos bilhetes e o receio da travessia marítima, com todos os perigos que esta representava, causavam pânico e insegurança nos refugiados. Por estas razões, Marion Kaplan considera que nem mesmo os navios “representaram locais de alegria pura” (p. 354). Assim, e apesar da esperança no futuro, os refugiados não esqueciam as vidas passadas e as perdas de amigos e familiares.

Trata-se, por conseguinte, de um livro que aborda novas perspetivas históricas, lança questões pertinentes e debate, com base no cruzamento de documentos de ego-história inéditos e de documentação de arquivos e museus internacionais e nacionais conhecidos, a temática dos refugiados judeus em Portugal de um outro prisma. Contudo, e apesar de ser um importante contributo historiográfico e de abrir novas linhas de investigação para os estudos relativos a refugiados judeus, seria conveniente que este livro fosse confrontado com outras fontes, nomeadamente portuguesas, e outras leituras, que nos fornecem diferentes interpretações ao nível do quotidiano dos refugiados judeus e não judeus em Portugal nesse período.

CAROLINA HENRIQUES PEREIRA

Universidade de Coimbra, CHSC

carolinahenriques94@gmail.com

https://doi.org/10.14195/1645-2259_22-1_9



MORENO SECO, Mónica (ed.) (2020). *Activistas, creadoras y transgresoras. Disidencias y representaciones*. Madrid: Dykinson, S.L., 364 pp., ISBN: 978-84-1324-798-4.

Assumindo que “well-behaved women seldom make history” (ULRICH 2007: 20), a presente obra coletiva incide, conforme o título permite antever, em estudos de género e, mais concretamente, em mulheres *activistas, creadoras e transgresoras*, nas respetivas *disidencias y representaciones*.

Editada, oportunamente, por Mónica Moreno Seco, Professora Catedrática de História Contemporânea do Departamento de Humanidades Contemporâneas da Universidad de Alicante, a obra em recensão foi, também, publicada, no âmbito do projeto *Género, compromiso y transgresión en España, 1890-2016* (FEM2016-76675-P), financiado pelo Ministério da Economia e da Competitividade.

A introdução, subordinada ao título *Género, creación y transgresión* (p. 13-23), é, desde logo, esclarecedora dado permitir analisar e, eventualmente, [re] pensar, atendendo ao crescimento de vozes questionadoras dos pilares básicos do discurso feminista, o ativismo, as criações e as transgressões, de índole privada, íntima e pública. Importa, por conseguinte, conferir “visibilidade às mulheres e às relações sociais de género no processo histórico” (VAQUINHAS 2019: 48).

O livro reúne dois blocos, distribuídos por nove capítulos, num total de onze autores. O primeiro, dedicado a *Transgresiones, Sexualidades y Revoluciones en el Primer Tercio del Siglo XX*, possui quatro relevantes e esclarecedores contributos.

Tensiones eróticas en la “demencia” del cuerpo femenino: la histeria en la literatura científica y periodística española desde el referente francés (1890-1936) (p. 27-56), da autoria de Jordi Luengo López, elucida relativamente à importação, de correntes europeias, da “noção” de histeria em Espanha. As respetivas implementação e disseminação ocorrem, por seu turno, sem descurar publicações periódicas, através dos discursos científico e literário.

A histeria age – dado cercear, marginalizar, silenciar e subalternizar (MELO 2018: 53) a liberdade de ação feminina, nomeadamente devido ao receio de internamento em asilos – enquanto mecanismo de manutenção hegemónica patriarcal, cujo decréscimo advém de avanços na área da medicina, de índole tecnológica e, sobretudo, da ressignificação identitária da Mulher.

Ana María Díaz Marcos, por seu turno, discorre acerca de *Terroristas de la palabra: reacciones a la “furia” periodística de Rosario de Acuña y Margarita*

Nelken (p. 57-78). Acuña e Nelken foram, enquanto mulheres dinâmicas e ativistas, encaradas na ótica de invasoras de espaços masculinos e, pelo exposto, apelidadas de “Agentes de terror” (p. 64), de desobedientes e de depravadas. O jornalismo aguerrido, e, mais concretamente, a defesa dos direitos da Mulher redundaram, para Rosário de Acuña (1850-1923), no exílio em Portugal. Margarita Nelken (1894-1968) recebera, sobretudo, devido à publicação de “Las hembras de los señoritos”, o timbre de sanguinária revolucionária, raivosa (p. 68), incitadora de violência e mulher de vida licenciosa (p. 69), forçada, pelo exposto, a exílio no México. Fruto, também, da perseverança de Acuña e de Nelken, “persistência” constitui, desde 2017, um dos slogans inerentes às manifestações de índole feminista (p. 78).

Versos y otras transgresiones femeninas en la España de la República. Los poemas de Ana María Martínez Sagi (de “Caminos” [1929] a “Inquietud” [1932]) é-nos trazido por Helena Establier Pérez (p. 79-112), numa cativante leitura da vida ímpar, nos domínios público e privado, de Martínez Sagi (1907-2000). A escritora militou, movida pela “capacidade feminina de transgressão” (p. 80), no nacionalismo catalão, tendo sido, aquando do exílio, enérgica colaboradora da Resistência Francesa.

Profundamente avessa aos “modelos de ócio” implantados na burguesia feminina, Martínez Sagi – recordista feminina em Espanha, em 1931, de lançamento de dardo – envidou esforços no sentido de agir enquanto força motriz de um “novo apostolado” (p. 87) da corporeidade feminina, respetivos cânones de beleza e de saúde, propondo, em suma, uma “nova vida”, prenhe de liberdade de ação, para a denominada “mulher moderna” (GARCERÁ 2020: 19).

Ana Cacciola aborda *Del ocultamiento a la rebelión: la evolución humana y poética de Lucía Sánchez Saornil* (1895-1970) (p. 113-140). Sánchez Saornil contribuiu, mormente em Espanha, para a queda de estereótipos de género inculcados pela sociedade patriarcal (p. 115), assumindo discurso lírico anti-conformista relativamente aos preceitos sociais vigentes, tendo compaginado a atividade literária e a militância política.

Propõe, aquando do regresso do exílio, em França, delineamento de nova abordagem das “funções” de género nas relações amorosas, concretizada, metodicamente, na anulação do “desumano” estatismo, da passividade e da inferioridade femininas, assente, sem descurar a relevância da sensualidade feminina, em igualdade.

Subjetividad, Activismo y Representaciones Actuales, segundo grande tema da obra, apresenta cinco capítulos. No primeiro, subordinado a *Vidas de compromiso y transgresión de una generación política. Desde el tardofranquismo a la*

actualidad (p. 143-170), Eva Espinar-Ruiz e Mónica Moreno Seco abordam trajetórias femininas do dealbar da década de 70 do século XX, vinculadas aos principais partidos oposicionistas da ditadura franquista (p. 143). Estamos perante mulheres disruptivas que, imbuídas da relevância de género, intentaram estabelecer cortes com a ordem vigente, de índole social e cultural, cujo raio de ação ultrapassava, amplamente, o ativismo político.

Elena Nájera [re]situa, em *El resto de la intimidad. A propósito de feminismo y resistencia...* (p. 171-194), o conceito de vida íntima e a respetiva intersecção com a “insaciável esfera público-privada” (ZAFRA 2019: 60). Urge, na dinâmica da tríplice existência, assumindo que a opressão ativa a consciência feminista, conferir o devido relevo à intimidade “democrática” e igualitária, assegurando, também por esta via, a liberdade e a emancipação femininas.

María Pilar Rodríguez interpela, no trabalho subordinado ao título *Transgresión, compromiso y creación: Luisa Etxenike (1957-)* (p.195-220), a escritora, a comunicadora e a ativista cultural enquanto figura artística cimeira da perspectiva de género dado questionar, sob a lente ética e moral, o *status quo* atinente aos contextos político, social e cultural. Refuta, na qualidade de defensora acérrima da dignidade, a cultura da guerra, do terrorismo (ETA), em suma, do medo. Propõe, nos antípodas, o compromisso ético, particularmente vigoroso no que ao feminismo concerne.

María José Gámez Fuentes e Rebeca Maseda García, em *Transformando la victimización de las mujeres y la responsabilidad ante la violencia de género en “The Fall” y “Big Little Lies”* (p. 221-242), aludem à dicotomia feminismo/pós-feminismo e aos riscos inerentes na medida em que a assunção, falaciosa, de igualdade entre géneros enfraquece, genésicamente, o propósito feminista.

Assumindo a relevância comunicacional, e eventualmente transformacional, adstrita ao cinema, Raquel Medina, em *Madres, hijas y naturaleza: solidaridad y conflicto generacional en “La enfermedad del domingo”* (Salazar, 2018) y “*Con el viento*” (Colell, 2018) (p. 243-264), discorre acerca das temáticas centrais dos filmes referidos, cifradas em questões de género e relações intergeracionais, atribuindo particular destaque a mães e filhas, em profunda conexão com a natureza, o mundo rural na sociedade contemporânea (p. 245) e o ecofeminismo, particularmente relevante, dada a “peculiar” afinidade entre natureza e mulher, ambas sujeitas à exploração patriarcal (p. 262) e à conceção ecofeminista da natureza, segundo a qual o humano e o não humano se encontram fundidos.

A presente obra, editada por Mónica Moreno Seco, alcança, pelo exposto, destaque numa área historiográfica em crescendo, revelando-se merecedora de atenta leitura ao coligir valiosos contributos de reputados especialistas de áreas interdisciplinares, enriquecendo sobremaneira, também devido à clareza

expositiva dos capítulos, a experiência do leitor, quer nos reframos a académicos ou ao público em geral.

Bibliografia

- GARCERÁ, Fran (2020). ““Ya no tienen donde morir las ofelias”. Dos autoras en la Barcelona de la vanguardia: Elisabeth Mulder y Ana María Martínez Sagi”. *Revista Internacional de Culturas y Literaturas*, 23, 9-28.
- MELO, Ana Paula Branco de (2018). “Mulheres, loucura e escrita no século XIX: um estudo sobre a obra “O papel de parede amarelo de Charlotte Perkins Gilman (1892)””. *Revista Mundo Livre*, 4, 2, 48-57.
- ULRICH, Laurel Thatcher (2007). *Well-Behaved Women Seldom Make History*. New York: Alfred A. Knopf.
- VAQUINHAS, Irene (2019). “História das mulheres e de género em Portugal: horizontes temáticos e desafios atuais”. *Faces de Eva. Estudos sobre a Mulher*, número extra, 37-55.
- ZAFRA, Remedios (2019). “Conferencias Araguren ¿Fin de la intimidad? La (im)posibilidad de un mundo sin párpados. Ensayo sobre la intimidad conectada”. *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 60, 51-69.

SÓNIA NOBRE

Universidade de Coimbra, CHSC

soniamfnobre@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-6312-2641>



Caderno Temático: A justiça episcopal e os seus impactos no império ultramarino português

A Administração Eclesiástica de Moçambique, século XVII

EVERGTON SALES SOUZA

Inquirições e mecanismos jurídicos na apuração da conduta dos bispos da América portuguesa (sécs. XVII-XVIII)

EDIANA FERREIRA MENDES

Distância, conversão e episcopado. Raízes da especificidade dos comissários do Santo Ofício no Estado da Índia

MIGUEL RODRIGUES LOURENÇO

A “conspiração de Surat”. Entre Roma, Lisboa e Mesopotâmia: o bispo de Cochim, D. Frei Pedro Pacheco OP, os “cristãos da Serra” e a *Propaganda Fide*

ANTÓNIO VÍTOR RIBEIRO

João Rodrigues Covette, vigário-geral do Maranhão: carreira eclesiástica, administração diocesana e justiça no século XVIII

POLLYANNA GOUVEIA MENDONÇA MUNIZ

O Sacrilego furto da Catedral da Bahia. Um estudo sobre as interações entre as justiças secular e eclesiástica no arcebispado baiano no século XVIII

ELLEN CRISTINA MARQUES LUZ

A conquista espiritual dos sertões: a anexação da capitania do Piauí ao bispado do Maranhão no século XVIII

PEDRINA ARAÚJO E POLLYANNA MUNIZ

Artigos

La historia del mal de amores en la literatura hebrea: el médico impostor del Tahkemoni de al-Harizi

EUNATE MIRONES-LOZANO

Las ‘coutadas’ de Almeirim: poder real y administración del territorio desde una perspectiva histórico-geográfica en Portugal (c. 1560-1650)

KOLDO TRAPAGA MONCHET E RAÚL ROMERO-CALCERRADA

Ler e (aprender a) escrever no claustro: o caso do mosteiro de Santa Clara de Vila do Conde (séculos XVI-XVII)

MARIA JOÃO OLIVEIRA E SILVA E PAULA ALMEIDA MENDES

Análise da influência das obras em chinês de Matteo Ricci nos letrados chineses

MINFEN ZHANG

“Enseñando, fomenta”: A atuação do associativismo no desenvolvimento agrícola oitocentista em duas regiões ibéricas limítrofes – o Alentejo e a Extremadura

CARLOS MANUEL FAISCA

Oliveira Martins e o miguelismo: posteridade de uma problemática

SÉRGIO CAMPOS MATOS

A Casa do Trabalhador do Amazonas: associativismo, classe trabalhadora e disputas políticas no estado do Amazonas (1944-1964)

CÉSAR AUGUSTO BUBOLZ QUEIROS



CENTRO DE HISTÓRIA
DA SOCIEDADE
E DA CULTURA

FCT Fundação para a Ciência e a Tecnologia

UIDB/00311/2020



Governo da República
Portuguesa

