

MARTINHO
LUTERO E
PORTUGAL:
DIÁLOGOS,
TENSÕES E
IMPACTOS

*MARTIN
LUTHER &
PORTUGAL:
DIALOGUES,
TENSIONS &
IMPACTS*

EDITE MARTINS ALBERTO

ANA PAULA AVELAR

MARGARIDA SÁ NOGUEIRA LALANDA

PAULO CATARINO LOPES

(COORD.)

**MARTINHO LUTERO E PORTUGAL:
DIÁLOGOS, TENSÕES E IMPACTOS**
*MARTIN LUTHER & PORTUGAL:
DIALOGUES, TENSIONS & IMPACTS*

EDITE MARTINS ALBERTO

ANA PAULA AVELAR

MARGARIDA SÁ NOGUEIRA LALANDA

PAULO CATARINO LOPES

(COORD.)



CHAM
CENTRO DE
HUMANIDADES



TÍTULO

Martinho Lutero e Portugal: Diálogos, Tensões e Impactos
Martinho Lutero and Portugal: Dialogues, Tensions and Impacts

COORDENAÇÃO CIENTÍFICA

Edite Martins Alberto, Ana Paula Avelar,
Margarida Sá Nogueira Laland, Paulo Catarino Lopes

EDIÇÃO

Edições Húmus
CHAM – Centro de Humanidades
Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da
Universidade Nova de Lisboa | Universidade dos Açores
Av.ª de Berna, 26 | 1069-061 Lisboa | Portugal
cham@fcsh.unl.pt | www.cham.fcsh.unl.pt

COORDENAÇÃO EDITORIAL

Cátia Teles e Marques e Inês Cristóvão

ARBITRAGEM CIENTÍFICA

Ana Isabel Buescu (Universidade NOVA de Lisboa),
Ana Paula Avelar (Universidade Aberta),
António Camões Gouveia (Universidade NOVA de Lisboa),
José Pedro Paiva (Universidade de Coimbra),
Margarida Sá Nogueira Laland (Universidade dos Açores)
e Margarida Vaz do Rego Machado (Universidade dos Açores).
Foi aceite para publicação em Novembro de 2018.

A Associação de São Bartolomeu dos Alemães em Lisboa e a
Igreja Luterana de Portugal apoiam a publicação desta obra.

*Publicação subsidiada ao abrigo do Fundo de Apoio à
Comunidade Científica (FACC) e dos projectos estratégicos do
CHAM, FCSh, Universidade NOVA de Lisboa, Universidade
dos Açores, financiados pela Fundação para a Ciência e a
Tecnologia – UID/HIS/04666/2013 e UID/HIS/04666/2019.*

Nota dos editores: Os direitos de utilização das imagens
são da responsabilidade dos autores.

DESIGN

SAL STUDIO

FOTOGRAFIA DA CAPA

José Vicente, 2015

DEPÓSITO LEGAL

461801/19

ISBN (EDIÇÕES HÚMUS)

978-989-755-426-1

ISBN (CHAM – CENTRO DE HUMANIDADES)

978-989-8492-65-4

DATA DE PUBLICAÇÃO

Setembro de 2019

TIRAGEM

350 exemplares

REVISÃO E PAGINAÇÃO

Margarida Baldaia

IMPRESSÃO

Papelmunde | V. N. Famalicão

Í N D I C E

- 9 Prefácio
 ILSE EVERLIEN BERARDO
- 11 *Foreword*
 ILSE EVERLIEN BERARDO
- 13 Introdução
 ANA PAULA AVELAR
- 17 *Introduction*
 ANA PAULA AVELAR
- DIÁLOGOS | DIALOGUES
- 23 Lutero e a Cruz. Raízes, chave hermenêutica e posteridade de um tema teológico
 Luther and the Cross. Roots, hermeneutic key and posterity of a theological theme
 ALEXANDRE PALMA
- 37 Luteranismo em Portugal – das origens à actualidade
 Lutheranism in Portugal – from its origins to the present day
 ARTUR VILLARES
- 45 *Lost in translation?* Antiguidades, Reforma e Contra-reforma: breves reflexões sobre o caso português
 Lost in translation? Antiquities, Reform and Counter-Reformation: reflections on the Portuguese case
 ANA CRISTINA MARTINS
- 59 Diálogos entre Martinho Lutero e Damião de Góis ou como as impressões de um encontro se plasmam na historiografia de um tempo
 Dialogues between Martin Luther and Damião de Góis or how the impressions of an encounter mark historiography of a period
 ANA PAULA AVELAR
- 71 D. Fr. Agostinho de Jesus (OESA) e a arqueologia das entradas episcopais em Portugal: representações, poderes episcopais, cerimonial no final do século XVI
 D. Fr. Agostinho de Jesus (OESA) and archaeology of the episcopal entrances in Portugal: Representations, episcopal powers, ceremonial at late 16th century
 PAOLA NESTOLA

- 91 Os primórdios da presença protestante na Ilha de São Miguel no século XIX
The origins of Protestantism in the island of São Miguel in the 19th century
SÉRGIO PAULO DA SILVA FURTADO

TENSÕES | TENSIONS

- 105 Tensões e sentidos na consciência europeia de 1532 a 1536
Tensions and Feelings in European Conscience from 1532 to 1536
MARIA LEONOR GARCÍA DA CRUZ
- 125 Dois capítulos sobre a tolerância e intolerância religiosas na Transilvânia
(sécs. XVI e XX)
Two chapters of religious tolerance and intolerance in Transylvania
(16th and 20th centuries)
ISTVÁN RÁKÓCZI
- 141 O Diabo em perspectiva: visões de Lutero e da Igreja Católica acerca da figura do Demônio
The Devil in perspective: the figure of the Devil as seen by Luther and the Catholic Church
MARCUS VINICIUS REIS | JANAÍNA HELFENSTEIN
- 153 Resistência e contemporização: tensões políticas na implementação da Contra-Reforma no Estado da Índia (1557-1580)
Resistance and contemporization: political tensions in the implementation of the Counter-Reform in the State of India (157-1580),
NUNO VILA-SANTA
- 173 “Digno de favor por deixar a seita dos erros em que seus pais o haviam criado”.
A questão do luteranismo nas habilitações para Familiar do Santo Ofício
“Praiseworthy for having left the sect of errors that his parents had raised him in”.
The question of Lutheranism in the qualifications of familiars of the Holy office
JOÃO FIGUEIROA-REGO
- 191 O lionês Gaspar Trechsel na Inquisição de Lisboa. O livro como veículo de difusão do luteranismo
The Lyonnais Gaspar Trechsel in the Inquisition of Lisbon. The books as a vehicle for the dissemination of Lutheranism
JORGE FONSECA

IMPACTOS | IMPACTS

- 199 Impactos do luteranismo no império português: a Ásia e o Brasil (1520-1580)
Impacts of Lutheranism in the Portuguese empire: Asia and Brazil (1520-1580)
JOSÉ PEDRO PAIVA

- 217 Reflexos da cisão luterana em legislação diocesana católica?
Reflections of the Lutheran scission in Catholic diocesan legislation?
ANTÓNIA FIALHO CONDE | MARGARIDA SÁ NOGUEIRA LALANDA
- 233 A Bula *Ite vos*, 1517. Uma Reforma Franciscana no ano da Reforma
The Bula Ite vos, 1517. A Franciscan reform in the year of Reform
VÍTOR GOMES TEIXEIRA
- 265 “*And that holds him to be a bad Christian.*” How the image of the German community in Portuguese territory changed between the 15th and 16th centuries
“E que o tem por mau cristão”. Como a imagem relativa à comunidade dos alemães estantes no território português mudou entre os séculos XV e XVI
PAULO CATARINO LOPES
- 285 A irmandade de São José dos Pedreiros e Carpinteiros de Lisboa: a feição religiosa de uma instituição corporativa na Idade Moderna
The brotherhood of Saint Joseph of Stonemasons and Carpenters of Lisbon: the religious side of a corporate institution in the Modern Period
MARIA JOÃO PEREIRA COUTINHO
- 305 As representações de Lutero em porcelana chinesa do século XVIII
Representations of Luther in Chinese porcelain of the 18th century
TIAGO SIMÕES DA SILVA

- REPERCUSSÕES NO PATRIMÓNIO CONSTRUÍDO |
321 REPERCUSSIONS ON ARCHITECTURAL HERITAGE
Defender almas e corpos nos Açores (1534-c. 1600). Arquitectura, urbanismo e fortificação
“*Defending souls and bodies in the Azores (1534-c. 1600). Architecture, urbanism and fortifications*”
ANTONIETA REIS LEITE
- 335 Between Castles and bastions: Dürer, Luther and the (circular) fortification
Entre castelos e baluartes: Dürer, Lutero e a fortificação circular
LUÍS COSTA E SOUSA
- 353 O Convento de Nossa Senhora da Quietação das religiosas flamengas em Lisboa ou a prática arquitectónica no novo mapa religioso
The Convent of Nossa Senhora da Quietação of the Flesmish in Lisbon or the architectural practice within the new religious landscape
HÉLIA CRISTINA TIRANO TOMÁS SILVA
- 369 Notas biográficas dos autores
Authors biographical notes
- 395 Resumos
Abstracts

ILSE EVERLIEN BERARDO*

Prefácio

Os 500 anos da Reforma Luterana foram recordados publicamente em muitos países como uma data da história colectiva europeia. Esta memória reflectida tem o seu justo lugar também no estado laico e nas suas instituições académicas, porque a sua sociedade continua a ser confessional, precisando desta reflexão na procura de identidade e pertença dos seus cidadãos. Evocar acontecimentos decisivos do passado faz parte integrante do nosso posicionamento no presente, criando uma cultura de memória, para alcançar uma projecção digna para o futuro da nossa sociedade, livre e democrática.

Neste âmbito, as conferências publicadas neste livro e antes apresentadas no Colóquio Internacional “Martinho Lutero e o novo rosto político-religioso da Europa”, realizado em Lisboa em 2017 (Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade NOVA de Lisboa) levam a atenção para um tema especial, Martinho Lutero e Portugal.

Surge a questão: Qual é o fio condutor que faz a conexão entre o Reformador alemão e Portugal, como nação periférica da Reforma?

Vendo na data simbólica da Reforma Luterana, o dia 31 de Outubro de 1517, a fundamental manifestação pública da livre consciência dum cristão, na pessoa do monge agostiniano Doutor Martinho Lutero, iniciou-se uma nova época na humanidade.

A grande adesão ao protesto inédito de consciência de Martinho Lutero abriu novos horizontes para o indivíduo perante Deus e o mundo. Novos horizontes abriram-se também para Portugal e na sua expansão geopolítica e económica, especialmente na Ásia, na África e na América do Sul. Expansão também do cristianismo europeu até ao fim do mundo, criando o conceito da universalidade da Igreja Católica Romana.

Esta dinâmica de expansão global da nação portuguesa corresponde na Reforma Luterana a profunda interiorização da fé cristã, que se tornou *sui generis* também

* Pastora e Teóloga da Igreja Luterana Alemã na Madeira.

expansão dessa mesma fé. Uma expansão reformadora, plural e cultural, transformando a supremacia da fé em pedagogia da fé, mudando as missas, a catequese, entrando na estrutura da família, na expressão da arte e da música. A Reforma Luterana percorreu o caminho global, atingindo também a *Alma Mater* de Portugal. Aí seguiram os diálogos, as tensões e os impactos.

ILSE EVERLIEN BERARDO*

Foreword

The 500 years of the Lutheran Reformation were publicly remembered in many countries as a date of European collective history. This reflected memory also has its rightful place in the lay state and in its academic institutions, since society continues to be a confessional one that demands this intellectual meditation in the search for identity and a sense of belonging of its citizens. Evoking decisive events of the past must thus be an integral part of our society today, hopefully creating a culture of memory, which will allow us to achieve a dignified projection for the future free and democratic society.

In this context, the conferences published in this book and previously presented at the International Colloquium “Martin Luther and Europe’s New Political-Religious Profile” held in Lisbon in 2017 (Nova School of Social Sciences and Humanities of Universidade NOVA de Lisboa), point out a special theme, Martin Luther and Portugal.

A question thus arises: What is the connecting thread between the German Reformer and Portugal, a peripheral nation within the Reformation?

Regarding the symbolic date of the Lutheran Reformation, October 31, 1517, as the basic public manifestation of the free conscience of a Christian, in the person of the Augustinian monk Doctor Martin Luther, a new epoch began in Human History.

The great adherence to the unprecedented protest of Martin Luther’s conscience opened new horizons for the individual before God and the world. New horizons have also opened up for Portugal and for its geopolitical and economic expansion, especially in Asia, Africa and South America. Expansion also of European Christianity to the “end of the world”, thus creating the concept of the Roman Catholic Church universality.

This dynamic of the Portuguese nation global expansion corresponds in the Lutheran Reformation to the deep interiorization of the Christian faith, which has become too this faith *sui generis* expansion. A reforming, plural and cultural expansion,

* Pastor and Theologian of Madeira German Lutheran Church.

that changed the supremacy of faith into a pedagogy of faith, eventually leading to the change of the masses, of catechesis, and echoing in the family structure, and in artistic and musical aesthetics. The Lutheran Reformation traveled the global path, reaching also the *Alma Mater* of Portugal. There followed the dialogues, the tensions and the impacts.

ANA PAULA AVELAR*

Introdução

As 95 teses de Martinho Lutero lançaram, em 1517, as bases de toda uma nova configuração religiosa e política para a Europa. Assinalar os 500 anos sobre a sua apresentação em Wittenberg permitiu-nos revisitar um tempo, o de uma discussão sobre a reforma da igreja, que começou por ser académica, mas que se alargou a toda a Cristandade. Como Carlos M. N. Eire assinalou na sua *Reformation – The Early Modern World, 1450-1650*: “To say that Luther changed his world single-handedly or that 1517 was the absolute beginning of a new epoch would be wrong, but to say that nothing was ever the same after Luther’s act of defiance is to settle for understatement. What he set in motion in 1517 not only changed the world as it was then; it still continues to shape our world today and to define who we are in the West”¹. Foi exactamente esta marca, constitutiva de identidades várias no nosso presente, que levou à realização em 2017 do Colóquio Internacional “Martinho Lutero e o novo rosto político-religioso da Europa”². Neste encontro, a partir da evocação dos 500 anos da afixação das 95 teses contra as Indulgências, debateram-se, para além deste acontecimento, do seu significado e impacto, o processo histórico que dele decorreu e que culminou, por um lado, no redesenhar do mapa europeu político-religioso e, por outro, no estabelecer das estruturas religiosas do mundo ultramarino sob influência europeia.

* Universidade Aberta; CHAM, FCSH, Universidade NOVA de Lisboa; CEC – Centro de Estudos Comparatistas; CH – Centro de História, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa. Portugal. E-mail: a.p.m.avelar@gmail.com.

1 Carlos, M. N. Eire. 2016. *Reformation – The Early Modern World, 1450-1650*. New Haven: Yale University Press, VII-VIII.

2 Este encontro científico foi organizado pelo CHAM – Centro de Humanidades da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade NOVA de Lisboa (NOVA FCSH) e da Universidade dos Açores (UAç). Durante quatro dias (19 e 20 de Junho, em Lisboa, NOVA FCSH, e 22 e 23 de Junho, na Ribeira Grande, São Miguel, Açores) debateu-se todo um conjunto de temas cujas temáticas foram compulsadas no livro de resumos disponibilizado em linha (cf. http://cham.fcsh.unl.pt/files/file_002156.pdf). O encontro teve o apoio da Câmara Municipal da Ribeira Grande e do Museu Vivo do Franciscanismo.

Esta ocorrência constituiu-se como um momento catalisador de uma atmosfera de interrogação e vontade de mudança que perpassava os textos de alguns pensadores e mesmo posições e propostas reformistas que corriam já anteriormente no seio da Igreja. Contudo, como tão lúcida e magistralmente reconheceu Lucien Febvre, em 1951, aquando da segunda edição do seu *Martin Luther, un destin*: “[...] durant trois siècles, catholiques, protestants ou neutres, tous les historiens, d’un commun accord, ont concentré leur attention sur la figure, la doctrine et l’œuvre de l’homme fait qui, le 31 octobre 1517, paraissant en pleine lumière sur la scène du monde, contraignit ses compatriotes à prendre parti violemment, soit pour soit contre lui”³.

Foi a partir da Dieta de Worms (1521) que a Reforma Protestante se tornou irreversível. Chamado a retractar-se, Martinho Lutero defendeu com firmeza a sua posição, clamando: “Não posso nem quero retratar-me em nada, porque não é seguro nem honesto atuar contra a própria consciência. Que Deus me ajude. Ámen”⁴. Passados quase cinco séculos, esta sua posição continua a provocar aceso debate no universo intelectual e religioso.

No espaço que definia a antiga cristandade ocidental, nada voltaria a ser o mesmo. À medida que a posição religiosa de Martinho Lutero foi sendo debatida e sistematizada, diversos governos e regiões da Europa adoptaram formalmente, nas suas variantes mais ou menos radicais em termos do desvio em relação ao Catolicismo Romano, a Reforma Protestante, a qual teve uma influência decisiva na reconfiguração do mundo moderno, de que a definição da presença religiosa europeia no Novo Mundo é apenas um exemplo.

Os dois séculos que se seguem serão, assim, de mudança acentuada quer para indivíduos isolados e comunidades locais, quer para Estados e nações; uns em prol do novo rumo, outros a favor da permanência nas antigas estruturas. Como salientou Jean Delumeau, no seu estudo sobre o *Nascimento e Afirmação da Reforma*, com esta e com a consequente resposta católica, conhecida como Contra-Reforma, o cristão de Quinhentos foi confrontado com o que significava realmente ser cristão, num processo de interiorização profunda. Daqui resultaram conflitos, inclusive armados, mas também convivências e até situações de sincera tolerância religiosa⁵... Ninguém ficou indiferente ao processo histórico em curso.

Tendo como ponto de partida a acção de Martinho Lutero e os interstícios tecidos em e com Portugal, neste livro analisam-se as mutações que foram ocorrendo no universo espiritual e material, muito em particular político e social deste nosso mundo moderno. Através de quatro tópicos aglutinadores e desafiantes – *diálogos, tensões, impactos e*

3 Lucien Febvre. 2008. *Martin Luther, un destin*. Paris: PUF, 4.

4 Cf. Joaquim Carreira das Neves. 2014. *Lutero – Palavra e Fé*. Lisboa: Editorial Presença-Academia das Ciências, 272.

5 Cf. Jean Delumeau. 1989. *Nascimento e Afirmação da Reforma*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 85-114.

repercussões no património construído –, os diferentes especialistas desocultaram diferentes faces do modo como se consubstanciou e permaneceu este legado.

As abordagens são multidisciplinares, cruzando-se análises plurais a partir de hermenêuticas disciplinares próprias, as quais passam pela teologia, filosofia, história, literatura, arte e património. Assim, visando um olhar múltiplo, tomou-se como primeiro tópico agregador deste perscrutar de mudança histórica – os *diálogos*. Nesta primeira secção parte-se das questões em torno de *Lutero e a Cruz. Raízes, chave hermenêutica e posteridade de um tema teológico*, para passar a uma visão da presença do *Luteranismo em Portugal – Das origens à actualidade*. Ainda nesta mesma secção, e indagando o resgate dos artefactos “clássicos”, por personalidades como André de Resende (c. 1500-1573) e D. Teotónio de Bragança (1530-1602), surge o ensaio intitulado *Lost in translation? Antiguidades, Reforma e Contra-Reforma: breves reflexões sobre o caso português*. Prosseguindo a leitura de possíveis encontros examinam-se os *Diálogos entre Martinho Lutero e Damião de Góis ou como as impressões de um encontro se plasmam na historiografia de um tempo*, revela-se *D. Fr. Agostinho de Jesus (OESA) e a arqueologia das entradas episcopais em Portugal: Representações, poderes episcopais, cerimonial no final do século XVI* e perscrutam-se *Os primórdios da presença protestante na Ilha de São Miguel no século XIX*.

Numa época de *tensões*, escolheu-se exactamente este tema como segundo tópico problematizador da presente análise. Nesta segunda secção procuram-se as *Tensões e Sentidos na Consciência Europeia de 1532 a 1536*, não deixando de se ter em atenção “estudos de caso”, como os *Dois capítulos sobre a tolerância e intolerância religiosas na Transilvânia (sécs. XVI e XX)* ou *Resistência e contemporização: tensões políticas na implementação da Contra-Reforma no Estado da Índia (1557-1580)*, ou ainda abordando o papel do Santo Ofício em “*Digno de favor por deixar a seita dos erros em que seus pais o haviam criado*” – *A questão do luteranismo nas habilitações para Familiar do Santo Ofício*, e *O lionês Gaspar Trechsel na Inquisição de Lisboa – O livro como veículo de difusão do luteranismo*. Espaço de tensão é igualmente a simbólica em torno do diabo, pelo que tomar *O Diabo em perspetiva: visões de Lutero e da Igreja Católica acerca da figura do Demónio* foi igualmente um dos nossos vectores de interrogação.

Na terceira secção deste estudo em torno das *reformas* de um tempo, desocultam-se impactos em “diferentes geografias”. Assim, para além da análise de *Impactos do luteranismo no Império Português: a Ásia e o Brasil (1520-1580)*, procura-se reconstruir a imagem de uma comunidade através do ensaio “*And that holds him to be a bad Christian*” – *How the image of the German community in Portuguese territory changed between the 15th and 16th centuries*, sinalizam-se *Reflexos da cisão luterana em legislação diocesana católica?* e indaga-se *A Bula Ite vos, 1517. Uma Reforma Franciscana no ano da Reforma*. Por outro lado, visita-se *A Irmandade de São José dos Pedreiros e Carpinteiros de Lisboa: a feição religiosa de uma instituição corporativa na Idade Moderna* e vislumbram-se *As representações de Lutero em porcelana chinesa do século XVIII*.

Enquanto estas foram linhas de releitura e análise sobre as mudanças de tempo, onde *diálogos*, *tensões*, *impactos* congregam interrogações e reflexões, a quarta e última secção aborda diferentes *repercussões* no património construído, como seja o *Defender almas e corpos nos Açores (1534-c.1600). Arquitetura, urbanismo e fortificação*. Para além desta última abordagem, revelou-se igualmente como os encontros entre Dürer e Martinho Lutero se materializaram ainda no tópico específico das fortificações: *Between castles and bastions: Dürer, Luther and the (circular) fortification*. Fecham-se estas linhas de revisitação de um tempo com *O Convento de Nossa Senhora da Quietação das religiosas flamengas em Lisboa ou a prática arquitectónica no novo mapa*.

Antes do convite a esta releitura de uma época, uma palavra de profundo agradecimento à Associação de São Bartolomeu dos Alemães de Lisboa e à Igreja Luterana de Portugal, cujos apoios contribuíram para a publicação deste estudo.

Através da multiplicidade de olhares, conseguida pelo exercício de uma prática multidisciplinar, procura-se estabelecer outros, porque pretendidamente novos pontos de partida, que tornem possíveis outros tantos textos e contextos investigativos. Ambicionamos que, na leitura deste livro, continuem presentes as palavras escritas por Lucien Febvre, em Agosto de 1927, no seu *Martin Luther, un destin*: “Dessiner la courbe d’une destinée qui fut simple mais tragique; repérer avec précision les quelques points vraiment importants par lesquels elle passa ; montrer comment, sous la pression de quelles circonstances, son élan premier dut s’amortir et s’infléchir son tracé primitif ; poser ainsi, à propos d’un homme d’une singulière vitalité, ce problème des rapports de l’individu et de la collectivité, de l’initiative personnelle et de la nécessité sociale qui est, peut-être, le problème capitale de l’histoire: tel a été notre dessein”⁶.

6 Lucien Febvre. 1957. *Martin Luther, un destin*. Paris: PUF, avant-propos de la première édition.

ANA PAULA AVELAR*

Introduction

The “Ninety-five Theses” of Martin Luther established in 1517 the foundations for a whole new religious and political configuration of Europe. Five hundred years after he drafted his set of propositions in Wittenberg we have revisited that time of discussions about reforms in the church, which started out as an academic debate but which expanded to all of Christendom. As Carlos M. N. Eire pointed out in his *Reformation – The Early Modern World, 1450-1650*: “To say that Luther changed his world single-handedly or that 1517 was the absolute beginning of a new epoch would be wrong, but to say that nothing was ever the same after Luther’s act of defiance is to settle for understatement. What he set in motion in 1517 not only changed the world as it was then; it still continues to shape our world today and to define who we are in the West”¹. It was precisely this landmark that led to the organization of the International Colloquium in 2017 “Martin Luther and the new political and religious face of Europe”². In the conference commemorating the five hundred years of the publication of the “Ninety-five Theses” against the (selling of) indulgences, a discussion was carried out not only of the actual event, but also its significance and impact, the historical process that ensued and culminated, on one hand, in a redrawing of the political and religious map of Europe, and on the other, in the establishment of religious structures in overseas territories under European influence.

* Universidade Aberta; CHAM, FCSH, Universidade NOVA de Lisboa; CEC – Centro de Estudos Comparatistas; CH – Centro de História, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa. Portugal. *E-mail*: a.p.m.avelar@gmail.com.

1 Carlos, M. N. Eire. 2016. *Reformation – The Early Modern World, 1450-1650*. New Haven: Yale University Press, VII-VIII.

2 This scientific conference was organized by CHAM – Centre for the Humanities (NOVA FCSH-UA). Over the course of 4 days (19 and 20 June in Lisbon, NOVA FCSH, and 22 and 23 June in Ribeira Grande, São Miguel, Azores) a series of subjects were discussed that are included in the book of abstracts available online (cf. http://cham.fcsh.unl.pt/files/file_002156.pdf). The conference had the support of the Municipal Council of Ribeira Grande and the Museu Vivo do Franciscanismo.

This event was a catalyst at a time of doubts and desire for change and went beyond the works of certain thinkers and previous reformist positions and proposals within the Church. However, as Lucien Febvre so lucidly and masterfully wrote in 1951, in the second edition of his *Martin Luther, un destin*: “[...] durant trois siècles, catholiques, protestants ou neutres, tous les historiens, d’un commun accord, ont concentré leur attention sur la figure, la doctrine et l’œuvre de l’homme fait qui, le 31 octobre 1517, paraissant en pleine lumière sur la scène du monde, contraignit ses compatriotes à prendre parti violemment, soit pour soit contre lui”³.

After the Diet of Worms (1521) the Protestant Reformation was irreversible. Asked to repudiate his works, Martin Luther firmly defended his position claiming: “I cannot and do not want to recant in anything, because it is not sound or honest to act against one’s own conscience. May God help me. Amen”⁴. Almost five centuries later his position continues to provoke heated debates in the intellectual and religious realms.

In Western Christendom nothing would ever be the same again. As Martin Luther’s religious position was debated and systematized, different governments and regions in Europe formally adopted the Protestant reform, diverging from Roman Catholicism with varying degrees of radicalism. This had a decisive influence in the reconfiguration of the modern world, of which European religious presence in the New World is just an example.

The two centuries that followed brought great changes both to individuals and to local communities, and to states and nations; the first in favoring a new direction, the latter favoring old structures. As Jean Delumeau pointed out in his study *Nascimento e Afirmação da Reforma* (Birth and Affirmation of the Reform), with this reform and the subsequent counter-reformation, 16th century Christians were confronted with the true sense of being Christian in a process of deep interiorization. This resulted in conflicts, sometimes even armed clashes, but also in (peaceful) coexistence and genuine religious tolerance⁵... Nobody remained indifferent to this historical process.

Taking Martin Luther’s action and the interstices woven in, and with Portugal, as a starting point, this book analyzes the mutations that occurred in a spiritual and material universe, especially in the political and social realms of our modern world. Through four cohesive and challenging topics – *dialogues, tensions, impacts and repercussions on architectural heritage* – several specialists have exposed different views of how this legacy endured, and was substantiated.

Multidisciplinary approaches have been used, crossing different analyses based on specific disciplinary hermeneutics which include theology, philosophy, history, literature, art and heritage. In a multifaceted perspective, the first aggregating topic of historical

3 Lucien Febvre. 2008. *Martin Luther, un destin*. Paris: PUF, 4.

4 Cf. Joaquim Carreira das Neves. 2014. *Lutero – Palavra e Fé*. Lisboa: Editorial Presença- Academia das Ciências, 272.

5 Cf. Jean Delumeau. 1989. *Nascimento e Afirmação da Reforma*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 85-114.

change was *dialogues*. In this first section we start with questions around *Luther and the Cross. Roots, hermeneutic key and posterity of a theological theme*, then go on to contemplate *Lutheranism in Portugal – from its origins to the present day*. Focusing on “classical” artifacts retrieved by characters like André de Resende (c. 1500-1573) and D. Teotónio de Bragança (1530-1602), this section also includes an essay entitled *Lost in translation? Antiquities, Reform and Counter-Reform: reflections on the Portuguese case*. After considering possible encounters we examined the *Dialogues between Martin Luther and Damião de Góis* or how the impressions of an encounter mark historiography of a period and present D. Fr. Agostinho de Jesus (OESA) and archaeology of the entrance ceremonials in Portugal: *Representations, episcopal powers, ceremonial* and we examined *The origins of Protestantism in the island of São Miguel in the 19th century*.

The second topic of reflection in our analysis involves the *tensions* that characterized this period; in the following section of our work we examine *Tensions and Feelings in European Conscience from 1532 to 1536*, and consider “study cases” like *Two chapters of religious tolerance and intolerance in Transylvania (16th and 20th centuries)* and *Resistance and contemporization: political tensions in the implementation of the Counter-Reform in the State of India (157-1580)*, or even addressing the role of Holy Office in “Praiseworthy for having left the sect of errors that his parents had raised him in”- *The question of Lutheranism in the qualifications of familiars of the Holy office*, and *The Lonnais Gaspar Trechsel in the Inquisition of Lisbon – The books as a vehicle for the dissemination of Lutheranism*. Another area of tensions is the symbolism associated with the devil whereby one of our points of reflection was *The Devil in perspective: the figure of the Devil as seen by Luther and the Catholic Church*.

The third section of this study addresses the *reforms* of that period and their impact on “different geographies”. Apart from analyzing the *Impacts of Lutheranism in the Portuguese empire: Asia and Brazil (1520-1580)*, emphasis on *Reflections of the Lutheran scission in Catholic diocesan legislation?* and ask the “Reforms” in the century of Reforms – *The Franciscans in Portugal after 1517*. From another angle, we reconstructed the image of a community through the essay “*And that holds him to be a bad Christian.*” *How the image of the German community in Portuguese territory changed between the 15th and 16th centuries*. Further “study cases” are presented in this section and *The brotherhood of Saint Joseph of Stonemasons and Carpenters of Lisbon: the religious side of a corporate institution in the Modern Period*. From another angle, we looked at *Representations of Luther in Chinese porcelain of the 18th century*.

While the above were reinterpretations and analyses of changing times, where *dialogues, tensions* and *impacts* led to questions and reflections, our fourth and last section addresses different *repercussions* in architectural heritage, such as the case of “*Defending souls and bodies in the Azores (1534-c. 1600). Architecture, urbanism and fortifications*”. Additionally, we contemplated how the connection between Dürer and Martin Luther led to the specific topic of fortifications: *Between Castles and bastions: Dürer, Luther and*

the (circular) fortification. The closing article of this study deals with *The Convent of Our Lady of Quietation of the Flemish religious orders in Lisbon and architecture as a form of religious struggle.*

Before inviting you to read this reinterpretation, I wish to extend a word of deep gratitude to the Association of Saint Bartolomeu of the Germans of Lisbon and to the Lutheran Church of Portugal, whose support contributed to the publication of this study.

Through a diversity of perspectives obtained from a multidisciplinary approach, we sought to establish new starting points that would lead to new research contexts and articles. We hope that when reading this book the following words written by Lucien Febvre in August of 1927 in his work *Martin Luther, un destin*, will remain present: “Dessiner la courbe d’une destinée qui fut simple mais tragique; repérer avec précision les quelques points vraiment importants par lesquels elle passa ; montrer comment, sous la pression de quelles circonstances, son élan premier dut s’amortir et s’infléchir son tracé primitif ; poser ainsi, à propos d’un homme d’une singulière vitalité, ce problème des rapports de l’individu et de la collectivité, de l’initiative personnelle et de la nécessité sociale qui est, peut-être, le problème capitale de l’histoire: tel a été notre dessein”⁶.

6 Lucien Febvre. 1957. *Martin Luther, un destin*. Paris : PUF, avant-propos de la première édition.

D I Á L O G O S
D I A L O G U E S

ALEXANDRE PALMA*

Lutero e a Cruz. Raízes, chave hermenêutica e posteridade de um tema teológico

Luther and the Cross. Roots, hermeneutic key and posterity of a theological theme

Talvez se possa dizer que o tema da loucura está na raiz da Modernidade. Uma tal afirmação remeterá, de forma quase espontânea, para a obra seminal de Erasmo de Roterdão: *Stultitiae Laus – Elogio da Loucura* (1509). Mas esta não foi, longe disso, a única ocasião em que a loucura esteve na base de dinâmicas decisivas neste período de múltiplas reformas. O cristianismo trazia já, no seu código escriturístico e pela pena de São Paulo, um original elogio da loucura:

A linguagem da cruz é certamente loucura (môrias – stultitia) para os que se perdem mas, para os que se salvam, para nós, é força de Deus. [...] Onde está o sábio? Onde está o letrado? Onde está o investigador deste mundo? Acaso não tornou Deus louca a sabedoria deste mundo? Pois, já que o mundo, por meio da sua sabedoria, não reconheceu a Deus na sabedoria divina, aprouve a Deus salvar os que creem, pela loucura da pregação (môrias tou kêrygmato – stultitia praedicationis). Enquanto os judeus pedem sinais e os gregos andam em busca da sabedoria, nós pregamos um Messias crucificado, escândalo para os judeus e loucura (môrian – stultitia) para os gentios. Mas, para os que são chamados, tanto judeus como gregos, Cristo é poder e sabedoria de Deus. Portanto, o que é tido como loucura de Deus (môron tou theou – stultitia dei), é mais sábio que os homens, e o que é tido como fraqueza de Deus, é mais forte que os homens (1Cor 1, 18.20-25).¹

* CITER – Centro de Investigação em Teologia e Estudos de Religião, Faculdade de Teologia, Universidade Católica. Portugal. E-mail: alexandre.palma@ft.lisboa.ucp.pt.

1 As expressões latinas que acompanham esta citação correspondem à tradução do texto proposta por Erasmo de Roterdão.

Com este mesmo texto paulino se debateu o Erasmo tradutor, quando no seu *Novum Instrumentum omne* integrou a sua nova tradução latina do Novo Testamento². Sugestivamente, para traduzir o original grego *mōrias*, Erasmo recorre ao mesmíssimo correspondente latino que dá título ao seu *Elogio da Loucura: stultitia*.

O grande cultor da “loucura paulina”, seu contemporâneo, terá sido, contudo, Martinho Lutero. Paulo associara explicitamente esta loucura à cruz de Cristo. Seu intenso leitor, Lutero capta esta indicação não apenas com a força do seu intelecto, mas com a inquietude de todo o seu viver. Poucos como ele, ao longo da história, terão feito da loucura da cruz o cerne da sua experiência de vida e o eixo da sua reflexão. Inspirando-me na indicação de Arquimedes, direi ser a cruz o tal ponto fixo sobre o qual se levanta todo o mundo de Lutero. É isto que, no essencial, procurarei aqui apresentar e sustentar. Olhando o que se lhe sucedeu, esta acentuação teológica do reformador alemão abriu espaço a uma atitude dialéctica perante a fé e a vida que se terá tornado, por sua vez, raiz de movimentos de sinal contrário³.

Autor complexo e protagonista num período histórico conturbado, Lutero foi alguém profundamente marcado por esta antitética loucura da cruz. Todavia, a hermenêutica teológica sobre Lutero, talvez por causa das controvérsias eclesiais em que este se envolveu, tendeu a concentrar-se, sobretudo, sobre a questão da justificação e dos seus meios, vendo nesta o fulcro teológico do seu pensamento. Esse enfoque, muito embora legítimo, no último século tem vindo a ser contrabalançado com o reconhecimento de que a chamada “teologia da cruz” constitui a “chave de leitura do pensamento de Lutero”⁴. É este filão que aqui quero explorar. Procurarei fazê-lo em quatro momentos, referindo-me: em primeiro lugar, ao que seja a “teologia da cruz” do reformador alemão; em segundo lugar, ao que antecede Lutero e que poderá, até certo ponto, ser percebido como raízes da sua valorização teológica e espiritual da cruz; em terceiro lugar, ao carácter axial que este tema ocupa no imbricado complexo entre pensamento e vida de Lutero; e em quarto e último lugar, a alguns elementos da história dos efeitos deste staurocentrismo luterano.

Lutero: a “teologia da cruz”

As bases da “teologia da cruz” em Lutero estão já postas em fase bastante precoce do seu longo e prolífico itinerário teológico e eclesial. Vários comentadores concordam em reconhecer o eco desses fundamentos já na *Disputa de Heidelberg*, logo em Abril de

2 *Novum Instrumentum omne* (1516): cuidada edição crítica do Novo Testamento no seu original grego, realizada por Erasmo. Esta haveria de se tornar, por gerações, um instrumento de trabalho essencial e de uso generalizado na exegese bíblica. A partir da sua segunda edição (1519), Erasmo faz acompanhar o texto grego da sua tradução latina do Novo Testamento e já não da versão da *Vulgata*. Lutero conta-se entre os que adoptaram este *Instrumentum* como base de trabalho nos seus estudos bíblicos.

3 Em versões extremadas, de movimentos tanto de carácter pietista ou fideísta, como de carácter agnóstico ou mesmo ateu.

4 Lippi 1995, 349-340. Marcante nesta evolução foi a obra, inicialmente editada em 1929: Von Loewenich 1982.

1518⁵. Nas 28 teses aí por si propostas, Lutero desenha já o essencial da dialéctica entre “teologia da glória” e “teologia da cruz” que haveria de encontrar reflexo, não só no seu pensamento, como também na sua acção reformadora. A introduzi-las encontra-se explícita referência aos dois autores que mais terão determinado o seu percurso intelectual: o já citado Paulo (apresentado como “instrumento especial de Cristo”) e Agostinho, patrono da sua ordem (considerado “o seu mais confiável intérprete”). Dignas de particular nota são as teses 19-21:

19. *Non ille digne Theologus dicitur, qui invisibilia Dei per ea, quae fact sunt, intellecta conspiciit;*
 20. *Sed qui visibilia et posteriora Dei per passiones et crucem conspecta intelligit;*
 21. *Theologus gloriae dicit malum bonum et bonum malum, Theologus crucis dicit id quod res est.*⁶

Retenha-se, em primeiro lugar, o aspecto negativo destas teses: a recusa da possibilidade de se chegar a Deus pela observação das “coisas que são criadas”. Trata-se, com efeito, do corte estabelecido por Lutero com a metodologia genericamente adoptada pela teologia escolástica, a qual, explorando a via da analogia, julgava poder deduzir verdades sobre Deus a partir das verdades do universo. Esta abordagem assentava na admissão da analogia entre criador e criado, segundo a ideia de que o criador havia deixado um rasto da sua identidade inscrito na obra criada. Desta forma, haveria espaço para uma “teologia natural” ou “teologia filosófica”, ou seja, aquela que atendendo ao ser do que existe poderia alcançar um certo conhecimento do ser por antonomásia: Deus. A naturalidade deste conhecimento teológico coabitaria com a sobrenaturalidade de um conhecimento de Deus dado por revelação, ou seja, por um ato positivo em que Deus se autocomunica, binómio que os medievais haviam simbolicamente combinado na reverência devotada ao *liber naturae* e ao *liber scripturae*. Lutero corta vigorosamente com essa tradição e perspectiva teológica, reputando-a de “teologia da glória”. Esta seria uma teologia da soberba, na medida em que por ela é o Homem quem, alavancado nas suas capacidades, se eleva até Deus.

O aspecto positivo ou afirmativo destas teses está no desenho do que seja um “teólogo da cruz”: aquele que parte da presença de Deus na história e encontra no “sofrimento e na cruz” o parâmetro decisivo do desvelamento de Deus e o vértice da sua manifestação. O “teólogo da cruz”, portanto, segue por uma via radicalmente diferente, não especulando sobre a essência misteriosa de Deus, mas observando o que crê ser a sua presença histórica e, portanto, a sua revelação. Que observa, então, o teólogo cristão que persegue esta pista? Que, no Evangelho, Deus se mostra maximamente nos antípodas do que humana e racionalmente seria expectável: não na glória de um trono, mas

5 Lippi 1995, 344.

6 WA 1, 354: “19. Não se chama com justiça teólogo aquele que considera que as coisas invisíveis de Deus podem ser compreendidas a partir das coisas criadas; 20. Merece, ao invés, [ser chamado teólogo] aquele que compreende as coisas visíveis e inferiores de Deus considerando-as a partir da paixão e da cruz; 21. O teólogo da glória diz que o bem é mal e o mal é bem; o teólogo da cruz diz as coisas como elas verdadeiramente são”.

na humilhação da cruz; não na exuberante manifestação da sua potência divina, mas na assunção da fraqueza humana; não na impassibilidade de um “deus herói”, mas na contingência de um Deus que sofre. Eis, pois, o âmago do que seja a teologia da cruz, tão intensamente assumida e defendida por Lutero: a cruz como critério supremo da compreensão de Deus e da experiência crente cristã. Deus reconhece-se, então, “*per passiones et crucem*”⁷ e mostra-se aí um Deus “*sub contraria specie*”, portanto um Deus revelado na sua contraditoriedade e no seu ocultamento. Ainda na *Disputa de Heidelberg* (nas *Probationes conclusionum*) encontramos a formulação, por certo mais concisa e esclarecedora, da posição de Lutero: “*In Christo crucifixo est vera theologia et cognitio Dei*”⁸.

Uma tal opção conduziu a uma subversão da tradicional ponderação teológica. Neste sentido, Lutero operou, antes de tudo o mais, uma reforma da epistemologia teológica e, conseqüentemente, na própria “teo-logia”, isto é, na própria imagem de Deus. Sintomaticamente, a apologia da teologia da cruz em Lutero fez-se também do elogio da “*stultitia* – loucura” da cruz, como se documenta na sua obra:

*Invisibilia Dei sunt virtus, divinitas, sapientia, iusticia, bonitas, etc.; haec omnia cognita non faciunt dignum nec sapientem. [...] Posteriora et visibilia Dei sunt opposita invisibilibus, id est, humanitas, infirmitas, stulticia.*⁹

*Odisse animam suam; Et velle contra proprium velle, sapere contra suum sapere, peccatum concedere contra suam iustitiam, stultitiam audire contra sapientiam suam, hoc est crucem accipere.*¹⁰

*Dei Sapientia abscondita est Sub specie stultitiae et veritas sub forma mendacii. Ita enim verbum Dei [...] venit in specie contraria menti nostre.*¹¹

*Bonum enim nostrum absconditum est et ita profunde, ut sub contrario absconditum sit. Sic vita nostra sub morte, dilectio nostri sub odio nostri, gloria sub ignominia, salus sub perditione, regnum sub exilio, celum sub inferno, sapientia sub stultitia, iustitia sub peccato, virtus sub infirmitate.*¹²

Este elenco torna claro como a “teologia da cruz” remete para um pensamento de tipo dialético. Note-se como pelo jogo de contrários, bem ao estilo paulino, Lutero vai

7 Cf. WA 1, 354.362.

8 WA 1, 362: “Em Cristo crucificado está a verdadeira teologia e o conhecimento de Deus”.

9 WA 1, 361-362: “As propriedades invisíveis de Deus são a força, a divindade, a sabedoria, a justiça, a bondade, etc. O conhecimento de todas estas [propriedades] não torna justo nem sábio. As expressões visíveis e indirectamente verificáveis de Deus são o contrário das [suas propriedades] invisíveis; a saber, a humanidade, a debilidade e a loucura”.

10 WA 56, 450: “Odiar a própria alma; querer contra a própria vontade; compreender contra a própria compreensão; admitir o pecado contra a própria justiça, a loucura contra a própria sabedoria: tudo isto é aceitar a cruz”.

11 WA 56, 446: “A sabedoria de Deus está escondida sob a aparência de loucura, a verdade sob a forma de falsidade. Deste modo, a Palavra de Deus [...] vem de forma contrária à nossa mente”.

12 WA 56, 392: “O nosso bem está escondido e de forma tão profunda que está escondido sob o seu contrário. Assim a nossa vida está escondida sob a morte; o amor por nós sob o ódio por nós próprios; a glória sob a ignomínia; a salvação sob a perdição; o reino sob o exílio; o céu sob o inferno; a sabedoria sob a loucura; a justiça sob o pecado; a força sob a debilidade”.

tecendo o argumento de que Deus está na sua contradição; de que as suas propriedades se revelam na sua antítese; que, no fundo, a “teologia da cruz” é uma teologia do paradoxo. Este será um aspecto particularmente importante na interpretação do grande reformador alemão, na medida em que parece ser o ponto de encontro entre a sua experiência existencial e a sua proposta teológica. Lutero viveu intensamente a experiência paradoxal, por um lado, da fé numa salvação já acontecida em Cristo e, por outro, do pecado e da sombra da sua condenação. Este paradoxo, que crescia nele como dilacerante questão crente e existencial, encontrou na gramática da cruz a perspectiva de saída pela qual Lutero tanto se debateu: o Deus da cruz habita e atravessa esse mesmo paradoxo. Eis porque, provavelmente, a *theologia crucis* pôde ter nele um apaixonado adepto e empenhado difusor.

Em síntese – e seguindo a proposta de B. Gherardini –, a *theologia crucis* de Lutero remete para:

- i. um conhecimento revelado, não filosófico ou natural;
- ii. um conhecimento indirecto ou por mediação, não imediato nem por evidência;
- iii. um conhecimento fundado sobre o mistério da cruz e os seus reflexos existenciais, não sobre a natureza e as suas obras;
- iv. um conhecimento ligado ao paradoxo da *contraria species*, do *opus proprium et alienum*, do *Deus absconditus-revelatus*, do *Deus nudus et indutus*, isto é, à encarnação de Deus, não ao Deus objecto ou “coisificado” da metafísica¹³.

Teologia da cruz: raízes

Será impossível cartografar de forma exaustiva todas as raízes teológicas, eclesiais, históricas e culturais ou outras da concentração staurológica do pensamento de Lutero. O tema, todavia, merece alguma atenção, na medida em que o fenómeno Lutero resultará mais de uma nova síntese de perspectivas teológicas e dinâmicas cristãs e eclesiais que o precederam do que, propriamente, de uma pura invenção *ex nihilo* dos elementos característicos da Reforma. Algo disso se poderá reconhecer também na forma como Lutero fez da cruz o eixo da sua reflexão e acção. Neste esforço de síntese, adopto a proposta de M. Lienhard, adaptando-a ao tema da cruz aqui em consideração¹⁴.

13 Gherardini 1976, 563.

14 Lienhard 1973, 15-48.

Refira-se, contudo, que M. Lienhard se mostra bem menos convicto da centralidade da teologia da cruz em Lutero que aqui pretendo expor e fundamentar: “On peut se demander, certes, si Luther a prêté assez d’attention à tous les aspects de la christologie traditionnelle. Il en est ainsi d’incarnation; joue-t-elle un rôle important dans la christologie du Réformateur? Ne serait-ce pas plutôt la croix, c’est-à-dire l’œuvre salvatrice du Christ? Il nous semble que les historiens ont souvent posé ici, à propos de Luther, une alternative qui n’existe pas chez lui. C’est l’ensemble des événements christologiques qui retiennent son attention, c’est-à-dire l’incarnation aussi bien que la croix e la résurrection” (Lienhard 1973, 17).

Poder-se-á falar, em primeiro lugar, de raízes no universo teológico cristão. Deste ponto de vista, Lutero inscrever-se-á numa certa corrente de valorização do momento da cruz de Jesus, que tem nele uma etapa absolutamente decisiva, mas que o precede cronológica e teologicamente. A interpretação cristã do fenómeno Jesus terá nascido, desde logo nos próprios escritos neotestamentários, de uma evidente e assumida acentuação da sua ressurreição. Esta era assumida então como decisiva chave de leitura da história e fé cristãs¹⁵. Paulatinamente, o foco teológico foi-se desviando para o momento da sua encarnação. Para esta deslocação muito terão contribuído as controvérsias que atravessaram o cristianismo, genericamente, desde o século II até uma certa estabilização medieval, e concentradas na necessidade de esclarecer e exprimir a interpretação cristã da identidade de Jesus como Deus e Homem. Expressão máxima desta valorização da encarnação serão, com certeza, os pronunciamentos dos grandes concílios ecuménicos deste período¹⁶. O diagnóstico deste trânsito do foco teológico aponta já num sentido que se aproxima de Lutero e da sua teologia: ele indica uma crescente atenção e valorização da humanidade de Jesus. Neste sentido, a concentração no evento da cruz, com tudo o que ele significa e simboliza (de sofrimento, fragilidade, entrega, contingência), mais não será que expressão desta tendência para a humanização de Jesus. Sintomas desta mesma tendência eram, já no período medieval e, em particular, na teologia e espiritualidade franciscanas, o desenvolvimento do presépio e da via-sacra, claras manifestações deste culto da humanidade de Jesus e de valorização da sua cruz.

Poder-se-á, em segundo lugar, situar a obra de Lutero numa certa linha de continuidade com o distanciamento entre teologia e mística que se foi desenvolvendo e agudizando ao longo da Idade Média. A percepção desta raiz sai reforçada com a verificação da relação orgânica que é possível estabelecer entre a sua atitude staurocêntrica e algumas tradições espirituais tardo-medievais. Com a afirmação das escolas e universidades, a teologia na Idade Média como que se deslocalizou: passou ao espaço escolar/académico – à cátedra universitária –, em detrimento do espaço litúrgico – do púlpito ou da cátedra episcopal –, seu *habitat* mais comum ao longo do primeiro milénio. Este movimento reflectia e, ao mesmo tempo, promovia uma teologia pensada mais como serviço ao *intellectus fidei*¹⁷ do que como suporte da oração. O discurso teológico, neste novo contexto, tornou-se mais formal e menos histórico; mais especulativo e menos narrativo; mais intelectual e menos experiencial; mais sistemático e menos exortativo. Ora estas transformações, que tantas riquezas trouxeram à teologia, ao cristianismo e à cultura, não estiveram isentas de reacções. Estas vieram, sobretudo, de sectores e sensibilidades

15 Os vários discursos do livro dos Actos dos Apóstolos, eco do que terá sido o primitivo anúncio e teologia cristã, dão disto suficiente testemunho. Recorrentemente, neles contrapõem-se as referências à morte de Jesus à forte adversativa: “mas Deus ressuscitou-o” (cf. Act 2, 22-24; 3, 15; 4, 10-11; 10, 39-40; 13, 28-31; 17, 31).

16 Note-se que se trata de uma acentuação teológica do tema da encarnação na hermenêutica teológica de Jesus, não de uma sumária substituição de uns elementos por outros.

17 Teologia agora, tantas vezes, empenhada na procura das *rationes necessariae* para aquilo em que já se acreditava.

mais vincadamente espirituais que, não encontrando nessa teologia de escolas resposta para inquietações desta ordem, acabaram por emergir como propostas teológicas e eclesiais contrastantes. A *Devotio moderna*, por exemplo, poderá ser inserida e percebida neste contexto. Lidos sob este ângulo, Lutero e a sua teologia da cruz, pelo tanto que têm de explícita crítica e contraste com a teologia formalizada e racionalizada pela escolástica do tempo¹⁸, não poderão ser desconectados destas suas raízes medievais e tardo-medievais¹⁹. O seu corte com a teologia escolástica não significa, forçosamente, o abandono de toda e qualquer teologia sistematizada, mas a admissão e defesa de um outro modo de teologar, em mais evidente síntese com a espiritualidade. Assim, seria também de se reconhecer que “não existe, para Lutero, uma distinção essencial entre teologia espiritual e teologia especulativa”²⁰.

A apreciação geral da teologia da cruz em Lutero à contraluz da emancipação da espiritualidade relativamente às sistematizações escolásticas é, ainda, secundada pela identificação de correntes espirituais assentes na identificação com Cristo e na exaltação dos seus sofrimentos como via de conformação de vida com ele. Como afirma M. Lienhard:

*Chez saint Bernard, sainte Gertrude et sainte Mechthilde aussi bien que chez Thomas a Kempis, la place de Christ est beaucoup plus importante. Ce courant mystique insiste sur la considération des souffrances du Christ qui entraîne la repentance (mystique de la croix), sur le don de l'âme au crucifié (thème nuptial) et sur l'imitation du Christ.*²¹

A estas referências fundamentais, haverá ainda que acrescentar as de Mestre Eckhart e, sobretudo, de Johannes Tauler, de quem Lutero foi atento leitor²² e de quem afirmou: “*ego plus in eo [...] reperi theologiae solidae et syncerae quam in universis omnium universitatum Scholasticis doctoribus repertum est*”²³. A estas influências, pode ainda juntar-se

18 Sobreteudo pela escolástica tardia representada por correntes ockhamistas. Cf. Pesch 2007, 93-98.

19 Cf. WA 1, 613: “Vide num quo tempore coepit Theologia Scholastica, id est illusoria (sic enim sonat graece), eodem evacuata est Theologia crucis (id est de Deo crucifixo et abscondito loquens) poenas, cruces, mortem docet esse thesaurum omnium preciosissimum et reliquias sacratissimas, quas ipse dominus huius theologiae consecravit benedixitque non solum tactu suae sanctissimae carnis, sed et amplexu suae supersanctae et divinae voluntatis, easque hic reliquit vere osculandas, quaerendas, amplexandas – Vê agora que, no tempo em que teve início a teologia escolástica, isto é ilusória (conforme significa em grego), foi esvaziada a teologia da cruz, isto é aquela que fala do Deus crucificado e escondido, e que ensina que as penas, as cruces e a morte são o tesouro mais precioso entre todos e entre as reliquias sacratíssimas, consagradas e benditas pelo próprio Senhor desta teologia, não apenas com o toque da sua santíssima carne, mas mais ainda com o abraço da sua santíssima e divina vontade e aqui deixadas para serem verdadeiramente beijadas, procuradas e abraçadas”.

20 Lippi 1975, 343.

21 Lienhard 1973, 36: “Em São Bernardo, Santa Gertrudes e Santa Matilde, como também em Tomás de Kempis, o lugar de Cristo é bem mais importante [que na espiritualidade inspirada em Pseudo-Dionísio]. Esta corrente insiste na consideração dos sofrimentos de Cristo que leva ao arrependimento (mística da cruz), no dom da alma ao crucificado (tema nupcial) e na imitação de Cristo”.

22 Lutero já o cita em *Römervorlesung*, datado de 1515-16 (cf. Lippi 1975, 340; Lienhard 1973, 38; Pesch 2007, 92-93).

23 WA 1, 517: “Eu descobri nele [Tauler] uma teologia mais sólida e sincera do que a que se encontra em todos os doutores escolásticos de todas as universidades”.

o pequeno opúsculo anónimo que o próprio reformador alemão publicou e intitulou *Ein deutsch Theologia* (em 1516, parcialmente; em 1518, na íntegra) e a que no prefácio se referiu como o livro com que, depois da Bíblia e de Santo Agostinho, mais havia aprendido²⁴. Como anota ainda M. Lienhard, remetendo para contemporâneos de Lutero, “*ce courant comptera encore des représentants typiques au 16^e siècle en la personne de sainte Thérèse d’Avila et de saint Jean de la Croix*”²⁵. Nesta “mística da cruz” poder-se-á, com efeito, reconhecer uma outra dimensão desta raiz espiritual da *theologia crucis* de Lutero²⁶.

Teologia da cruz: chave de leitura

A cruz oferece a Lutero, na sua interpretação, uma gramática da vida e da fé cristãs que se projecta para lá da estrita hermenêutica da morte de Jesus. É neste sentido que a dialéctica da cruz se vai erigindo em grande chave de leitura do seu pensamento teológico e acção eclesial. Essa adquire na obra e pensamento do reformador alemão o estatuto de “visão de fundo” e de “metodologia”²⁷ reformadoras. Daí que a dialéctica entre *theologia gloriae* e *theologia crucis*, entre *Deus absconditus* e *Deus revelatus*, longe de se circunscrever ao campo restrito da questão de Deus ou de Jesus Cristo, se prolongue na visão de Lutero acerca da condição humana – a sua antropologia – e na sua visão de Igreja – a sua eclesiologia –, os dois campos a que agora me referirei.

O tema da salvação ou justificação acabou por adquirir tal importância no pensamento de Lutero e no movimento luterano que não será excessivo dizer que se opera nestes uma concentração antropológica e soteriológica da teologia cristã. Tudo, no fundo, parece conjugado e declinado em função da inquietação humana pela sua salvação, algo que em Lutero tomou vivos contornos biográficos. Até porque, como se viu, é vã e vazia toda e qualquer tentativa de especular ou conjecturar sobre o que Deus seja em si, tudo acaba por se decidir no seu significado existencial para nós²⁸. Ora, segundo

Este entusiasmo de Lutero por Tauler acabou por deixar a obra deste sob suspeita por parte dos adversários do reformador alemão: “La simpatia di Lutero per il grande mistico di Strasburgo costituì una vera disgrazia per Taulero, che da allora fu molto sospettato da diversi cattolici” (Lippi 1975, 341).

24 Cf. WA 1, 378.

25 Lienhard 1973, 36: “Esta corrente [de espiritualidade stauroológica] contará ainda com representantes típicos no século XVI nas pessoas de Santa Teresa de Ávila e de João da Cruz”.

26 B. Gherardini, na esteira de W. von Löwenich, resiste a uma estrita associação de Lutero à mística alemã: “A scanso d’equivoci va subito esclusa, se non ogni parentela, certo ogni dipendenza di essa dalla mística tedesca e dalla *devotio moderna*. Se è vero che la *Theologia crucis* di Lutero non può esser separata dall’esperienza monacale di lui, è anche vero, come da più parti oggi si sostiene, che tra mística e *Theologia crucis*, c’è un’insuperabile antitesi. Ciò non significa chiudere gli occhi dinanzi ad alcune convergenze materiali sul tema della sofferenza, dell’abbandono, specie di quello che arriva sino alla “*resignatio ad infernum*”. Ciò vuol semplicemente restituire a Lutero ciò che è luterano; e se pur di provenienza paolina, la *Theologia crucis*, almeno nell’elaborazione del Riformatore tedesco, è tutta luterana” (Gherardini 1976, 542-543).

27 Gherardini 1976, 544.

28 À luz da distinção clássica em teologia entre Deus segundo a sua imanência (considerar Deus a partir do que ele seja em si) e Deus segundo a economia (considerar Deus a partir da sua interacção com a história), dir-se-á que, em contexto luterano, tende a acentuar-se esta segunda perspectiva em detrimento da primeira.

Lutero, num evidente reflexo do seu distanciamento face a uma teologia teórica e especulativa, verdadeiro teólogo é aquele que sofre em si a acção de Deus²⁹. Essa acção, na sua maneira de ver, remete uma vez mais para a contraditoriedade ínsita da lógica da cruz. Em *Operationes in Psalmos* (1518-19), Lutero é claro a este respeito: “*Vivendo, immo moriendo et damnando fit theologus, non intelligendo, legendo aut speculando*”³⁰. A teologia nasce pois de uma experiência antropológica da cruz, ou seja, da experiência humana de que é no reconhecimento da degradação da sua natureza – no *absconditus* da condição humana – que se pode manifestar e agir a graça salvífica de Deus – o *revelatus* da acção divina. Dificilmente poderia Lutero ser mais esclarecedor do que quando interpreta a vida do cristão como um “*concrucifigi Christo*”³¹. Como anteriormente se citava, “Odiar a própria alma [...]: isto é aceitar a cruz”, ou seja, um dialéctico odiar-se para se poder salvar³². Como explica A. Lippi:

*É a experiência da morte do próprio eu, o qual se contrapõe, de forma ímpia, a Deus. Esta experiência, na qual o Homem se reconhece “peccator, mendax, infirmus, vilis, detestabilis et damnabilis”, chegando até à “resignatio ad infernum”, vai contra a natureza do Homem, “contra suum sensum”, mas abre-o à vida de Deus. Na experiência deste inferno torna-se autenticamente teólogo cristão, teólogo da cruz, com uma teologia que consola verdadeiramente, porque ajuda a caminhar pela estrada que Deus escolheu para a nossa salvação.*³³

A antropologia de Lutero – marcada pelo pessimismo de teor agostiniano que julga o Homem tão profundamente corrompido pelo pecado que torna as suas obras desprovidas de mérito e a sua justificação um acto declarativo; e reflectida no debate que o opôs a Erasmo, este humanisticamente sustentando o livre-arbítrio, aquele opondo-lhe o “servo arbitrio” (*De servo arbitrio*, 1525) – parece seguir uma dialéctica *sub contraria specie* decalcada da sua leitura teológica da cruz³⁴. Ir contra a sua natureza torna-se para

29 Cf. Lippi 1975, 342.

30 WA 5, 163: “Torna-se teólogo vivendo, ou melhor, morrendo e sentindo-se condenados; não com a simples compreensão, leitura ou especulação”.

31 Cf. Dreher 1994, 133.

32 Cf. WA 56, 450.

33 Lippi 1975, 343.

34 WA 18, 633: “Ut ergo fidei locus sit, opus est, ut omnia quae creduntur, abscondantur. Non autem remotius absconduntur, quam sub contrario obiectu, sensu, experientia. Sic Deus dum vivificat, facit illud occidendo; dum iustificat, facit illud reos faciendo; dum in coelum vehit, facit id ad infernum ducendo, ut dicit scriptura: Dominus mortificat et vivificat, deducit ad inferos et reducit [1Sam 2, 6]. (...) Sic aeternam suam clementiam et misericordiam abscondit sub aeterna ira, iustitiam sub iniquitate. Hic est fidei summus gradus, credere illum esse clementem, qui tam paucos salvat, tam multos damnat, credere iustum, qui sua voluntate nos necessario damnabiles facit, ut videatur, referente Erasmo, delectari cruciatibus miserorum et odio potius quam amore dignus. Si igitur possem ulla ratione comprehendere, quomodo is Deus sit misericors et iustus, qui tantam iram et iniquitatem ostendit, non esset opus fide – Para que, portanto, exista espaço para a fé, é necessário que tudo o que é acreditado seja escondido. Não se pode esconder mais profundamente algo que sob o objecto contrário, sensação [ou] experiência [contrárias]. Assim, quando Deus vivifica, fá-lo matando; quando justifica, fá-lo tornando réu; quando leva ao céu, fá-lo conduzindo ao inferno; como diz a Escritura: o Senhor dá a morte e dá a vida, conduz aos infernos e faz regressar [cf. 1Sam 2, 6]. (...) Assim ele esconde a sua eterna clemência e misericórdia sob a ira eterna, a justiça sob a iniquidade. Aqui está o grau supremo da fé, crer que seja clemente

o Homem, paradoxalmente, a via para a sanção dessa mesma natureza decaída. Eis como a cruz se propõe como possível chave de leitura de elementos nucleares à concepção antropológica de Lutero.

No âmbito das questões eclesiais, reconhece-se um outro grande polo em que a lógica da cruz se mostra também eixo da reflexão e acção de Lutero. Também à sua luz ganham outro sentido teológico os ensejos de reforma da Igreja por si animados, na medida em que estes, na esteira de tantos outros que o precederam, poderão ser interpretados como a crítica a uma *Ecclesia gloriæ* e a luta por uma *Ecclesia crucis*³⁵. Temas que então se tornaram centrais no debate provocado pela Reforma, como o da pobreza ou o do lugar e estatuto dos ministros na e da Igreja (problemática que toca a questão da sua estrutura sacramental) podem ser remetidos à dialéctica recusa da visibilidade e de quaisquer outras seguranças humanas que atravessa, do princípio ao fim, a *theologia crucis* de Lutero. Dito de outra forma: se a teologia da cruz, no seu âmago, prescreve que Deus se conhece e age *sub contraria species*, então, consequentemente, também a Igreja será tanto mais autêntica quanto for e agir, também ela, *sub contraria species*: rica por ser pobre, visível por ser invisível, segura da graça divina por não ter méritos humanos. A este respeito, um interessante paralelo pode ser estabelecido entre a obra espiritual de Tauler e a obra eclesial de Lutero: enquanto o primeiro vê na cruz o motor para uma conversão pessoal, Lutero amplia-lhe o espectro e torna-a programa de uma reforma eclesial³⁶. Em conclusão, também no que à noção e projecto de Igreja diz respeito, a teologia da cruz mostra-se uma sugestiva chave de leitura do pensamento e acção de Lutero.

Teologia da cruz: posteridade

A respeito da posteridade da teologia da cruz de Lutero dever-se-á dizer algo semelhante a quanto ficou dito a respeito das suas raízes: é impossível percorrer exaustivamente todos os seus posteriores desenvolvimentos e manifestações. Anoto, ainda assim, três tópicos presentes na staurologia de Lutero cuja história dos efeitos permitirá reconhecer neles traços da sua posteridade e fecundidade.

Esta posteridade da *theologia crucis* de Lutero pode ser encontrada, em primeiro lugar, na própria forma dialéctica de enfrentar a questão de Deus, a vivência crente e,

aquele que salva tão poucos e tantos condena; crer que seja justo aquele cuja vontade nos faz condenáveis e parece, como refere Erasmo, comprazer-se com os sofrimentos do miserável e ser mais digno de ódio que de amor. Se, portanto, pudesse de alguma forma compreender como possa este Deus, que tanta ira e iniquidade exhibe, ser misericordioso e justo, não haveria necessidade da fé”.

35 Lippi 1975, 353-354.

36 Cf. Lippi 1975, 341: “In Taulero la Passione di Gesù era il paradigma fondamentale di ogni esperienza di Dio e di ogni fusione dell'anima con lui. Nel giovane Lutero la croce si razionalizza e diventa il criterio di identificazione di ogni teologia autenticamente cristiana e della conseguente prassi ecclesiale. Taulero era soltanto un maestro di vita spirituale e un predicatore. Il giovane Lutero è prima di tutto un professore. Taulero si rivolgeva ai singoli e li invitava a una continua conversione. Lutero guarda prima di tutto alla Chiesa e ne prospetta la riforma”.

para lá destas, a própria existência humana. É certo que não se iniciou com ele toda a reflexão cristã assente no jogo contrastante e paradoxal de opostos, mas não se poderá deixar de incluir Lutero na cadeia histórica de várias vozes que, a partir do interior do cristianismo, não apenas valorizaram a dialéctica como grande forma intelectual (de que Hegel será, por certo, o expoente maior³⁷), mas também o paradoxo como grande gramática da vida e da existência³⁸.

Em segundo lugar, a aproximação stauroológica de Lutero é eminentemente experiencial, e esse traço não mais se apagou das dinâmicas internas ao cristianismo e, de alguma forma, projectou-se para lá dele, sintonizando-se com outras dinâmicas sociais e culturais de afirmação do sujeito moderno. A dinâmica da experiência coloca no centro da equação o sujeito que experimenta e, neste sentido, abre caminho para um outro protagonismo do Homem nas questões da fé e da vida. Com isto não se quer dizer que a teologia de Lutero seja menos “teo-lógica”, isto é, que ela não tenha Deus no centro da sua intenção e preocupação. Quer-se, sim, afirmar que nele se abre um caminho em que a teologia parece evoluir de uma estrutura predominantemente de tipo circular (com um só centro: Deus) para uma estrutura que poderá ser descrita segundo a forma elíptica (com dois focos: Deus e o Homem).

Também neste sentido será grande a posteridade de Lutero, pois que, como afirma M. Lienhard: “les théologiens modernes ne peuvent et ne veulent plus faire une théologie qui étudierait Dieu en faisant abstraction de l’homme”³⁹. Com alguma antecipação no reformador alemão, a Modernidade acabou por afirmar que o Homem é história e não tanto natureza⁴⁰. Esta perspectiva terá estado no centro, por exemplo, do romantismo teológico de outro grande vulto do protestantismo alemão: Friedrich Schleiermacher. Este, ao caracterizar a religião como “sentimento [*Gefühl*] do Absoluto” e “intuição e sentido do Infinito”, mostra bem a posteridade desse elemento experiencial, tão característico do pensamento e acção de Lutero. Este novo equilíbrio da articulação entre o Deus salvador e o Homem a ser salvo, em que a este é atribuído um novo protagonismo, ajudará a explicar a emergência tanto de espiritualidades de tipo pietista, como de teologias assentes no exercício da razão humana⁴¹. Na sua oposição, ambas as perspectivas, com assinalável penetração no protestantismo, comungam do mesmo pressuposto que coloca no centro o sujeito crente: num caso enfatizando-se o papel da ascese pessoal, no outro exaltando-se a razão como faculdade purificadora da fé.

37 Cf. Lippi 1975, 350.

38 No campo teológico, esta inteligência dialéctica da realidade manteve-se viva, sobretudo entre autores protestantes, e conheceu, no período contemporâneo, eloquente expressão precisamente na chamada “teologia dialéctica”. Cf. Gibellini 2007, 9-29.

39 Lienhard 1973, 400.

40 Cf. Lienhard 1973, 401.

41 No caso deste racionalismo teológico, considerando a tensão com a dialéctica inerente à teologia da cruz de Lutero.

Por fim, a staurologia de Lutero acabou por promover uma secularização da teologia e da fé, e esta secularização é também, em alguma medida, um vestígio da posterioridade do fenómeno Lutero. Ao pensar a verdade cristã mais a partir da história da revelação do que da sua lógica, a teologia da cruz de Lutero assume o devir de Deus no *saeculum* como grande cânone da reflexão crente⁴². De Deus saberemos dizer algo, com propriedade, apenas e só na medida em que ele o mostrou na história do seu agir. Este facto poderia conduzir a uma certa sacralização do secular. Todavia, ao assumir que Deus não age aí segundo lógicas e expectativas humanas (antes pelo contrário, age de forma cruciforme e, portanto, humanamente inconcebível), ele acaba não só por libertar Deus das conjecturas humanas, mas, paradoxalmente, também por abrir caminho à autonomização das realidades seculares de uma orientação ou tutela teológica. Com efeito, esta libertação da acção divina dos condicionamentos da plausibilidade humana, conscientemente percebida e desejada por Lutero, é a face de uma moeda que trouxe também consigo uma crescente “autonomia das realidades terrestres” face ao divino. Eis porque será possível reconhecer um elo, mesmo que indirecto e implícito, entre teologia da cruz e secularização. O corte que ela estabelece entre lógica de Deus e lógica do mundo acabou por servir, por um lado, como salvaguarda da transcendência do divino e, por outro lado, como motor de autonomização do secular.

Quis-se, com este exercício, tão-somente o seguinte: apresentar a teologia da cruz como chave que permite interpretar, de forma abrangente e coerente, o pensamento e acção de Lutero. Esta é, no essencial, a tese que aqui, a partir de uma consideração geral das suas raízes, conexões e efeitos, se procurou apresentar e fundamentar. Refira-se, a concluir, que este ângulo de análise poderá enriquecer a investigação sobre Lutero com uma maior aproximação ao que terá sido o seu efectivo itinerário existencial, crente e intelectual, libertando essa investigação do labirinto das controvérsias teológicas, eclesiais e políticas posteriores ao reformador alemão. Trata-se do esforço de continuar a escutar Lutero, para encontrar nele e na sua obra as razões e as motivações que colocaram em marcha um movimento que mudou a face do cristianismo e da Europa. Trata-se, no fundo, de uma forma de comprovar a perenidade e a actualidade de Lutero.

42 Como anota Lienhard, Lutero opõe a historicidade de Deus à sua impassibilidade e imutabilidade, colocando em causa como poucos a matriz platónica da teologia cristã (cf. Lienhard 1973, 399).

Referências

Fontes

Luther, Martin. 1883-1929. *Werke*. H. Böhlau: Weimar, (edição *Weimarer Ausgabe* – citado com a sigla WA).

Estudos

Bourgine, Benoît. 1997. “Crux sola. La christologie de Luther à la lumière de la *Theologia crucis*”. *Irénikon* 70: 476-495.

Dreher, Martin N. 1994. “A redescoberta da Teologia da Cruz de Lutero no debate com a Teologia da Libertação”. *Estudos Teológicos* 34 (2): 124-139.

Gherardini, Brunero. 1976. “La *Theologia crucis*, chiave ermeneutica per la lettura e lo studio di M. Lutero”. In *La sapienza della Croce oggi: atti del congresso internazionale Roma, 13-18 ottobre 1975*. Torino: Leumann – Elledici.

Gibellini, Rosino. 2007. *La teologia del XX secolo*. Brescia: Queriniana.

Kadai, Heino O. 1999. “Luther’s Theology of the Cross”. *Concordia Theological Quarterly* 63 (3): 169-204.

Lienhard, Marc. 1973. *Luther, témoin de Jésus-Christ. Les étapes et les thèmes de la Christologie du Réformateur*. Paris: Edicions du Cerf.

Lippi, Adolfo. 1995. “Lutero e la *Theologia Crucis* ‘In Christo Crucifixo est vera theologia’”. *La Sapienza della Croce* 10: 339-357.

Pesch, Otto Hermann. 2007. *Martin Lutero. Introduzione storica e teologica*. Queriniana: Brescia.

Vercruyssen, Jos E. 1976. “Luther’s Theology of the Cross at the time of the Heidelberg Disputation”. *Gregorianum* 57 (3): 523-548.

Von LOEWENICH, Walther. 1982. *Luthers theologia crucis*, [6. Aufl.]. Bielefeld: Luther-Verlag.

ARTUR VILLARES*

Luteranismo em Portugal – das origens à actualidade

Lutheranism in Portugal – from its origins to the present day

Começo por agradecer o simpático convite que me foi estendido para aqui partilhar algumas ideias sobre o tema a que me propus.

Realizar uma conferência sobre *Luteranismo em Portugal – das origens à actualidade*, é tarefa temerária, mas também paradoxal. Nunca tivemos neste país um movimento luterano contemporâneo de outros que grassavam na Europa a partir da década de 1520, e por isso nos interrogamos por que razão esta visão da Igreja, a Luterana, teve tanta dificuldade em penetrar em Portugal, ao contrário de outras denominações que, pelo menos a partir do século XVIII/XIX, se foram instalando no nosso país. A fim de seguir um fio coerente nesta conferência, irei apenas debruçar-me sobre a situação religiosa em Portugal e nas ilhas atlânticas.

Antes de identificar a primeira dificuldade desta investigação, penso ser útil identificar, afinal, o que é o luteranismo. De facto, aqui reside o equívoco muito comum no estudo desta temática, pois, se não se compreender correctamente a identidade desta teologia, não se poderá saber se os acusados de tal pela Inquisição o eram.

O luteranismo distingue-se das outras correntes chamadas genericamente protestantes, ou evangélicas, pois adere ao pensamento teológico do Reformador Martinho Lutero. Onde se encontra esse pensamento exposto? Para os Luteranos a nível mundial, há um reconhecimento mais ou menos geral que o *Livro de Concórdia*, de 1580, reúne as confissões de fé identitárias do luteranismo: os três *Credos Ecuménicos*, o *Credo Apostólico*, o *Credo Niceno* e o *Credo Atanasiano*; a *Confissão de Augsburg*, a *Apologia da*

* Presidente da Igreja Luterana de Portugal. E-mail: artur.villares@gmail.com.

Confissão de Augsburgo, os *Artigos de Esmalcalde*, o *Tratado sobre o Poder e o Primado do Papa*, o *Catecismo Menor* e o *Catecismo Maior*, de Lutero, e a *Fórmula de Concórdia*. É a adesão à teologia aqui exposta que identifica o Luterano, independentemente da igreja nacional em que se integre.

A primeira grande dificuldade é a bibliografia. De facto, se não houve acontecimento, não há quem escreva sobre o não existente. E essa tem sido uma interrogação que me coloco desde que, nos idos de 1983, publiquei uma biografia de Lutero, a primeira que um autor português se dispôs a escrever em quinhentos anos. Comemorava-se, então, o 5.º centenário do nascimento do Reformador e quase nada aconteceu de relevo nesse ano no nosso país. O que se dizia até então? Não tinha havido Reforma Protestante em Portugal; os vários nomes de Humanistas perseguidos pela inquisição e acusados de Luteranos, afinal, eram eventualmente Erasmistas e não Luteranos; a Inquisição, enfim, destinou-se essencialmente a combater os vestígios de práticas judaicas.

Vejam: o *Dicionário de História de Portugal* não tem nenhuma entrada sobre a Reforma em Portugal; a clássica *História Eclesiástica de Portugal*, actualizada, do Padre Miguel de Oliveira (actualizada por Roque de Almeida), relembra que Portugal e Espanha devem à Inquisição “o haverem escapado à invasão protestante”¹. Roque de Almeida, em 1996, na sua obra *Para ler a História da Igreja em Portugal*, é totalmente omissa relativamente a qualquer movimento reformador no nosso país.

Ainda hoje essa ideia perpassa pela investigação à escala internacional: um guia de investigação sobre a Reforma na Europa Moderna, de 2008), *Reformation and Early Modern Europe: a guide to research*, não faz qualquer referência a Portugal, embora tenha um capítulo sobre Espanha.

As últimas décadas, porém, têm produzido alguns importantes estudos, quer no contexto da investigação sobre a Inquisição, quer no contexto da investigação sobre seguidores de Lutero em Portugal.

No início deste século, o *Dicionário de História Religiosa de Portugal* apresenta-nos duas entradas, *Protestantismo* e *Seitas*, que não acrescentam dados interessantes à investigação que hoje nos propomos, quer no âmbito cronológico, quer no rigor dos conceitos e na confusão teológica subjacente.

Pergunta-se hoje: é possível na actualidade escrever uma história razoavelmente coerente sobre a evolução da presença luterana em Portugal? É o que tentaremos fazer, reunindo a informação disponível e ancorada na bibliografia e investigação existentes.

Três datas de pronunciamento de reis contra a Reforma:

1 Oliveira 1994, 136.

- 1521** Na sequência da excomunhão de Lutero, Leão X pede a D. Manuel I o auxílio do monarca para combater a propagação da heresia através do impedimento da distribuição de literatura luterana, tal como já acontecia em Espanha². D. Manuel responde afirmativamente ao papa e parece ter tomado medidas de impedimento da literatura luterana em Portugal, o que Leão X agradece³.
- 1560** Em carta de 12 de Junho, o embaixador português em Roma, Lourenço Pires de Távora, escrevia ao Inquisidor-Geral aconselhando moderação com os judaizantes, e que a Inquisição se concentrasse toda contra a “seita luterana: e queira Deus não achem nela nunca que fazer nesse reino”⁴.
- 1571** D. Sebastião, que viria a integrar no seu exército mercenários alemães, muitos com certeza luteranos, declarava ao papa Pio V, a 20 de Dezembro, que estava disponível para combater os luteranos e que, inclusive, tinha dissuadido uma eventual ofensiva militar luterana a Portugal.

Parece paradoxal esta insistência dos monarcas quinhentistas no combate ao luteranismo, considerando a inexistência dos mesmos em terras lusas. Isto leva-nos, naturalmente, à permanente e muito possivelmente insolúvel questão: mas, afinal, houve ou não luteranos em Portugal no século XVI? Houve ou não algum movimento minimamente organizado de discípulos ou, pelo menos, de apreciadores das doutrinas da Reforma de Lutero?

Tradicionalmente identifica-se uma série de intelectuais humanistas que acabariam por ir parar às mãos da Inquisição e lá, após processos e interrogatórios mais ou menos violentos, abjurariam afirmações feitas, reclamando a sua inocência e reafirmando a sua adesão à fé católica romana. Estamos a falar de Damião de Góis, dos professores do Colégio das Artes, em Coimbra, João da Costa, Diogo de Teive, Jorge Buchanan e Marcial de Gouveia, todos contratados pelo antigo Principal do Colégio da Guiana, André de Gouveia, a quem o tio Diogo de Gouveia Sénior acusava de luterano. Julgados expedidamente, acabariam por abjurar, ou abandonar o país, como Buchanan, que regressaria à Escócia para seguir a sua fé calvinista. Diogo de Teive chegou mesmo a regressar ao Colégio das Artes como reitor.

Outros acusados anteriores, como Fernão de Pina e Fernão de Oliveira, sofreram também a acusação de luteranos, pelo que foram condenados. E não convém esquecer ainda o nome dos acusados Frei Roque de Almeida, António Pereira Marramaque e Lucas de Orta.

A questão que naturalmente se coloca é: eram ou não luteranos? A tendência historiográfica tem-se inclinado para os considerar erasmistas. Ora, aqui entra um elemento

2 Breve de 23 de Março, in Almeida 1968, II, 356.

3 Breve de 20 de Agosto de 1521, *ibidem*.

4 *Ibidem*.

fundamental e que me parece ter sido sempre negligenciado: uma espécie de estranho afã em querer negar que qualquer um deles pudesse ter maior simpatia pelo pensamento de Lutero. Porém, a questão é que Erasmo não se afastou de forma clara das doutrinas para as quais Lutero apresentava uma alternativa. Quer dizer, a crítica erasmista era normalmente uma crítica exterior, moral e de costumes, que, no fundo, não questionava o ensinamento teológico de Roma. Ora, a Reforma de Lutero, e isso é o que me parece ter faltado sempre, deve ser vista como um processo de retorno ao ensinamento apostólico e patrístico – em conjunto – e não como um mero processo de crítica moral, como foi essencialmente com Erasmo. Daí que a identificação das ideias que foram colocadas nos vários interrogatórios seja mais importante para as conclusões a tirar do que usualmente tem sido referenciado. E se isso é válido para identificar Buchanan como Reformado/Calvinista e não como Luterano, deverá ser levado em consideração na avaliação das convicções manifestadas por outros. O facto de, no final, todos terem abjurado é um outro aspecto a considerar, mais para o lado da acção bruta da Inquisição do que para a fidelidade íntima dos acusados.

A verdade, porém, é que nestes diversos acusados de luteranismo podemos detectar algumas afirmações como sendo comuns a Lutero: negação do purgatório, justificação pela fé, contestação da oração aos santos, crítica à vida monástica/votos monásticos; por outro lado, há afirmações que escapam ao pensamento luterano, como visões iconoclastas e antilitúrgicas, às vezes afirmadas, como por exemplo em Frei Valentim da Luz, eremita de Santo Agostinho, condenado em 1562.

Em termos gerais, contudo, é possível admitir que havia da parte destes humanistas e religiosos uma significativa compreensão do que tinham crido ou ainda acreditavam. Nunca nos esqueçamos de que o grande documento confessional luterano, *A Confissão de Augsburgo*, foi redigido em 1530 e que era do claro conhecimento de todos os europeus cultos, mesmo dos que tinham mais dificuldade de acesso a bibliografia luterana. Por isso, a solução erasmista que tanto é referida nos estudos feitos em Portugal sobre este período deve ser claramente rejeitada por insuficiente explicação.

Para lá destas figuras mais conhecidas e intelectualmente mais preparadas para produzir um juízo teológico fundamentado, sabemos hoje, através de estudos mais recentes, que só na Inquisição de Lisboa, entre 1540 e 1560, se verificaram 95 processos de *luteranismo*, sendo que a maioria, 73, se referia a estrangeiros, franceses, flamengos, ingleses e alemães, e os restantes a portugueses, soldados, mercadores e intelectuais viajados⁵.

Entre estes aparece um que confessa abertamente que é Luterano, a quem Isaias da Rosa Pereira identifica como “o primeiro luterano português penitenciado pela Inquisição”: Manuel Travassos, bacharel de Direito em Coimbra, morto em auto-de-fé a 11 de Março de 1573. O mesmo investigador destaca dois importantes aspectos: o de os inquisidores afirmarem ser Manuel Travassos o primeiro cristão velho português

5 Azevedo 2000, II, 74.

convictamente luterano, e também o de este processo ter sido a causa próxima e decisiva para a prisão de Damião de Góis⁶.

Manuel Travassos fez parte de um conjunto de portugueses a quem a Inquisição acusou de luteranos durante um período pós-tridentino mais duro, as décadas de 60 e 70 do século XVI⁷. Analisando as acusações de que foram alvo, as suas afirmações e, de novo, a abjuração final, verificamos que estamos na presença, na maior parte dos casos, não de luteranos absolutamente convictos e informados, mas de pessoas com visão crítica sobre a vida religiosa que o Catolicismo português oferecia, essencialmente homens viajados, com visões anglicanas ou calvinistas. Mesmo Travassos, com a sua crítica às imagens, mostra que não teria uma informação consolidada, fruto da proibição de livros especificamente luteranos em Portugal. Nessa segunda metade do século XVI, para os mais letrados, já se sabia o que o Catolicismo de Trento ensinava, mas também as diferenças que entre Luteranos e Calvinistas se acentuavam. Quem tivesse ido buscar inspiração à Inglaterra ou a França não traria Lutero, mas sim Calvino. Daí algum sincretismo que se detecta entre as convicções dos detidos pelo Santo Ofício.

Em diante, até à actualidade

O Concílio de Trento termina em 1563, e as suas decisões canónicas e doutrinárias foram rapidamente aplicadas em Portugal. Foi, aliás, o primeiro país da Europa a fazê-lo.

Com a rapidez com que D. Manuel I actuou ao lado de Roma e de Carlos V, com a acção implacável e brutal da Inquisição e, particularmente, com o bloqueio literário que os sucessivos índices expurgatórios provocaram – o primeiro é de 1547 –, proibindo todas as obras de Lutero, a Reforma Luterana perdeu o momento de entrar em Portugal. Os séculos seguintes mostrar-nos-ão que, passada a altura certa, e reprimida com a maior violência, a Reforma Luterana só pontualmente se manifestará em Portugal, no contexto de estrangeiros que por cá passavam ou por cá se instalavam, particularmente a comunidade alemã, mas sempre com a proibição do contacto com a população portuguesa. Portugal tornara-se um país à beira de Trento plantado.

Só a partir da Restauração, libertado da ocupação espanhola, Portugal, em virtude de novas necessidades nas relações internacionais, vai começar a permitir pontualmente o culto a estrangeiros, desde que feito na maior discrição em terra, em capelas privativas, ou então nos barcos cá ancorados. Os primeiros a aproveitar tal abertura são os ingleses e os holandeses. Aos nacionais continuava vedada qualquer liberdade religiosa.

Finalmente, um país luterano, a Dinamarca, o primeiro a aderir à Reforma, em 1527, abre uma missão luterana de língua portuguesa na Costa de Coromandel, no sudeste da Índia, entre 1706 e 1737.

6 Pereira 1989, 217-218.

7 Braga 2003, 199 e ss.

Esta continuidade da presença luterana, reprimidos os portugueses, foi garantida por alemães de fé luterana, que vamos encontrar na Irmandade de S. Bartolomeu misturados com alemães católicos. Alguns acabaram por ser denunciados à Inquisição. A primeira denúncia de um alemão data de 1 de Abril de 1541, a que se seguiram, nas décadas seguintes, outros, entre os quais o presidente da Irmandade de S. Bartolomeu, Anton Bischof. Nenhum dos alemães acusados morreu em auto-de-fé, mas esta permanente ameaça impediu que o pensamento da Reforma entrasse em Portugal. Por isso, em 1561, num edital publicado a propósito das embarcações ancoradas em Lisboa – inglesas, alemãs, mas também holandesas e francesas –, exigia-se que os navios fossem vistoriados em busca de hereges. Todas as naves eram obrigadas a entregar as pessoas ou bens suspeitos, cedendo uma lista de todos aqueles que desembarcavam no porto de Lisboa. O mesmo se exigia dos donos de hotelaria e restauração: uma lista dos estrangeiros que requisitavam os seus serviços deveria ser entregue à Inquisição para que esta mantivesse o controlo de uma população suspeita de importar as ideias de Lutero.

Com a ocupação espanhola, a partir de 1580, o monarca espanhol encerrou os portos portugueses aos ingleses e aos holandeses. Apesar do encerramento de diversas casas comerciais, os alemães foram-se mantendo em Lisboa, comerciantes, artesãos e soldados, muitos dos quais (3500) tinham integrado o exército ocupante de Filipe II.

Embora se fosse verificando uma normalização religiosa provocada pelo terror inquisitorial, entre os alemães o luteranismo manteve-se, por exemplo, na casa do comerciante de Hamburgo Johann Eggert, verdadeiro local de encontro de luteranos na capital. Entre os vários denunciados, frequentador da casa do comerciante luterano, estava o próprio administrador da Capela de S. Bartolomeu⁸.

É a partir, de facto, da Restauração que a necessidade de Portugal se reencontrar no concerto das nações vai permitir uma outra abertura aos estrangeiros. Os alemães, que já antes estavam presentes como comerciantes e soldados, puderam, tal como os outros estrangeiros, começar a desenvolver a actividade religiosa dos seus súbditos. Tal vai desembocar na criação da sua primeira comunidade e cemitério em 1761. A Igreja Evangélica Alemã de Lisboa (DEKL – *Deutsche Evangelische Kirchengemeinde Lissabon*), uma das mais antigas paróquias protestantes alemãs no estrangeiro, foi fundada nesse ano, por comerciantes protestantes (na sua maioria, oriundos das cidades hanseáticas do Norte da Alemanha, como Hamburgo, Bremen e Lübeck), tendo na época sido apoiada e protegida pelas Legações da Holanda e da Dinamarca.

No ano seguinte, no contexto da Guerra dos Sete Anos, chega a Portugal o luterano Conde de Lippe, para a reorganização do exército português, seguindo uma tradição que vinha já do século anterior com a vinda do luterano General Conde Frederico von Schoenberg. Outros altos oficiais se seguiram, todos membros da comunidade evangélica alemã de Lisboa.

8 Genrich 1978, 16 e ss.

A partir da criação desta comunidade evangélica, conclui-se a linha de evolução da presença luterana em Portugal. O que se segue é a presença no país de uma comunidade de estrangeiros, com alguns membros também portugueses, que mantêm o seu culto na língua-mãe, e que as próprias contingências das igrejas territoriais de onde provêm na Alemanha lhes foram definindo a sua essência teológica. Por outras palavras, se durante vários anos se poderia relacionar automaticamente alemães com luteranos, tal foi desaparecendo, à medida que as igrejas territoriais na origem se iam mantendo luteranas, ou calvinistas, ou unionistas, o que levaria a diversas tentativas de unificação das igrejas protestantes alemãs. Por isso, quando a comunidade protestante alemã de Lisboa se constitui nos finais do século XVIII, já não é possível relacioná-la de forma automática com o luteranismo, que é, relembro, o escopo deste estudo. Até aos dias de hoje, inclusive, a formação teológica da infância é feita nesta comunidade ou com o Catecismo Menor de Lutero, ou com o Catecismo de Heidelberg calvinista, conforme a convicção original de cada família.

Por isso, podemos concluir que o período durante o qual encontramos eventuais presenças luteranas, mais ou menos conscientes, mais ou menos organizadas, se situa na primeira metade do século XVI, com a violenta repressão de uma geração humanista que, mais do que sentimentos erasmistas, optava por um pensamento teologicamente mais elaborado, próximo de Lutero, como André de Gouveia e Damião de Góis – sem com isto se poder afirmar de sã consciência que algum deles fosse luterano.

De forma difusa, as ideias da Reforma de Lutero encontraram-se em diversos elementos portugueses cujo carácter exemplar da repressão também não deixou margem para qualquer liberdade.

E restaram, nos anos seguintes, até sensivelmente o século XVIII, a presença de luteranos alemães que foram exercendo a sua fé de forma mais ou menos livre, mais ou menos vigiada.

A evolução posterior da sua Igreja na Alemanha iria seguir caminhos unionistas na sua teologia, que já não poderão ser considerados eminentemente luteranos.

Entretanto, a constituição liberal de 1822, no artigo 17, reconhece outros cultos, além do católico romano, que continua a ser a religião do Estado.

Aproveitando esta abertura, o século XIX liberal assiste à entrada em Portugal de Metodistas, Presbiterianos, que se juntam à já existente presença anglicana, não só de língua inglesa como de língua portuguesa, identificada neste país como Igreja Lusitana. Por tudo isto, o século XIX e a maior parte da centúria seguinte, que viu a entrada em Portugal dos vários movimentos protestantes, ou de cultos oriundos dos vários reavivamentos norte-americanos, não mais tiveram notícia de qualquer tentativa de constituição de uma Igreja Luterana nacional, o que só viria a acontecer na segunda metade do século XX, com a constituição em 1956 de uma igreja luterana como missão de uma igreja brasileira e a criação, em 1997, de uma igreja luterana totalmente nacional, a Igreja Luterana de Portugal pelo autor deste estudo.

Referências

- Almeida, A. Roque de. 1996. *Para Ler a História da Igreja em Portugal*. Porto: Editorial Perpétuo Socorro.
- Almeida, Fortunato de. 1968. *História da Igreja em Portugal*. Porto: Livraria Civilização.
- Azevedo, Carlos Moreira (dir.). 2000. *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores.
- Azevedo, Carlos Moreira (dir.). 2000. *História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores.
- Baião, António. 2004. *Episódios Dramáticos da Inquisição Portuguesa*. Lisboa: Prefácio.
- Braga, Isabel Mendes Drumond. 2001. “Ecos dos problemas religiosos além Pirenéus no Portugal Moderno”. In *Estudos em Homenagem a João Francisco Marques*, vol. 1, 229-249. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto.
- Braga, Paulo Drumond. 2003. “Os seguidores de Lutero no Portugal de Quinhentos”. In *Actas do Congresso Internacional “Damião de Góis na Europa do Renascimento”*. Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia, Universidade Católica Portuguesa.
- Gennrich, Paul-Wilhelm. 1978. *Geschichte der evangelischen Gemeinde deutscher Sprache zu Lissabon*. Karlsruhe-Durlach: Johannes-Mathesius-Verlag.
- Oliveira, Padre Miguel de. 1994. *História Eclesiástica de Portugal*. Mem Martins: Publicações Europa-América.
- Moreira, Eduardo. 1958. *Vidas Convergentes*. Lisboa: Junta Presbiteriana de Cooperação em Portugal.
- Marques, A. H. Oliveira. 1973. *História de Portugal*. Lisboa: Edições Ágora.
- Pereira, Isaias da Rosa. 1989. *O Primeiro Luterano Português Sentenciado pela Inquisição*. Lisboa: Sociedade Portuguesa de Estudos do Século XVIII/Universitária Editora.
- Rego, Raul. 1982. *Os Índices Expurgatórios e a Cultura Portuguesa*. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa.
- Ribeiro, Eduardo. 1987. *Da Reforma Luterana à Contra-Reforma Ibérica*. Queluz: Núcleo – Centro de Publicações Cristãs Lda.
- Saraiva, António José. 2000. *História da Cultura em Portugal. Renascimento e Contra-Reforma*. Lisboa: Gradiva.
- Villares, Artur. 1983. *Lutero – As Portas do Paraíso*. Lisboa: Vega.
- Whitford, David M. (ed.). 2008. *Reformation and Early Modern Europe: a guide to research*. Kirksville, Missouri: Truman State University Press.

ANA CRISTINA MARTINS*

Lost in translation? Antiguidades, Reforma e Contra-Reforma: breves reflexões sobre o caso português

Lost in translation? Antiquities, Reform and Counter-Reformation: reflections on the Portuguese case

“A arte tem capacidade de assumir essa sempre renovada dimensão trans-contemporânea, de surpreender pelas infinitas possibilidades de suscitar olhares críticos [...] dimensões catequética, emotiva e espiritual das obras enquanto intermediação.”¹

Nota introdutória

Em plena (re)descoberta da excelência clássica, os Humanistas sublinham a relevância de certas tipologias documentais para lá das literárias e oratórias, no processo de conhecimento do pretérito. Herdando da medievalidade o apreço pelo estudo filológico e literário, fascina-os a análise epigráfica enquanto testemunho tangível de um passado nem sempre entendível. Mais do que isso, identificando omissões, amorfismos e visões truncadas do passado, estes estudiosos procuram discerni-lo de uma forma que entendem mais directa e objectiva porquanto presumidamente despojada dos filtros aplicados ao longo dos tempos por quem relatava, interpretava e transmitia episódios transactos. Censurando a dominante atitude acrítica prevalecente no seio dos cronistas medievais, afirmam, também deste modo, o fulgor intelectual nutrido por uma burguesia ávida de rasgar enraizadas convenções sociais.

* IHC – NOVA FCSH – Pólo da Universidade de Évora. Portugal. *E-mail*: ana.c.martins@zonmail.pt | acmartins@uevora.pt.

1 Serrão 2012, 106.

O Humanismo inicia, pois, mormente em Itália, um longo trilho conducente à afirmação da ciência arqueológica, entre muitas outras áreas do conhecimento. É para este período de renovadora e inspiradora efervescência intelectual que podemos fazer remontar a prática da salvaguarda de fragmentos de uma memória resgatável apenas através da metodologia antiquarista, à qual não foram estranhos letrados portugueses.

Embora a Idade Média portuguesa tenha assistido ao interesse pontual de elites pelo colecionismo, é o Renascimento que reforça a sua aproximação a determinados centros culturais europeus, mesmo que a sua geografia dite, por vezes, uma recepção moderada dos parâmetros oriundos de além-Pirenéus, sobretudo pelo ascendente verificado no país do aristotelismo e contra-reformismo.

Caberá, entretanto, ao teólogo e intelectual dominicano André de Resende (c. 1500-1573) implementar o preceito antiquário, nomeadamente através dos estudos epigráficos, pesem embora as suspeitas lançadas sobre testemunhos que teria forjado para enaltecer a Évora clássica². Também o historiador Damião de Góis (1502-1574) se destaca como colecionador de peças greco-romanas, e o artista e ensaísta Francisco de Holanda (1517-1584) exalta o substrato clássico. Enquanto isso, o historiador João de Barros (1496-1570) e o clérigo e genealogista Gaspar Barreiros (c. 1515/16-1574) descrevem espécimes antigos encontrados nas suas viagens, antes de o sacerdote e historiador Manuel Severim de Faria (1583-1655) se dedicar à recolha de numismas, esculturas e objectos reconhecidos como arqueológicos, mais de um século depois e quase em concomitância à publicação da *Monarchia Lusitana* de Frei Bernardo de Brito (1569-1617), em cujo primeiro volume (1597), dedicado *as historias de Portugal desde a criação do mundo te o nascimento de nosso sñor Iesu Christo*, se mencionam estruturas mandadas erguer em Évora no período romano (Encarnação 2001-2002).

A herança clássica é, assim, e uma vez mais, chamada a legitimar aspirações políticas, ao mesmo tempo que preenche preceitos estéticos recuperados pela *conformitá* albertiana para confirmar as regras vitruvianas e teorizar a *ars aedificatoria*. Por isso se re-memorizam fragmentos perdidos, condenados ou ocultados pela medievalidade, promovendo a compilação de vestígios clássicos plasmados em manuscritos, arquitecturas, esculturas, epígrafes e numismas, enquanto se elencam reportórios iconográficos e se instituem arquivos de Estado³.

Nada, porém, que impeça o pragmatismo re-utilitário de edifícios antigos numa época em que as pretensões hegemónicas espanholas sobre o território português parecem ameaçar a integridade das fortificações militares cuja conservação é assegurada

2 Cf. Encarnação 1991, 193-221. Mas é também em autores como A. de Resende que se observa como “Desta explosão cultural, ao mesmo tempo classicista e humanística, resultaram tensões, cujo centro era a polémica entre a luz da Renascença e as trevas da Idade Média [...]” (Rodrigues 1981, 34).

3 Leniaud 2002, 78.

pelas Ordens Militares, designadamente pelo reaproveitamento que fazem de sistemas defensivos anteriores, incluindo do período muçulmano.

Entre antiguidades clássicas e nacionais: visão geral

De um modo geral, a historiografia da evolução do pensamento patrimonial e arqueológico tem sido consensual ao entender a Reforma e a Contra-Reforma como embrionárias do conceito de ‘antiguidade nacional’ enquanto pedra angular do que se viria a entender como ‘história nacional’⁴. Uma história particularmente relevante quando a Europa central e setentrional reforçava sentimentos patrióticos essenciais a uma burguesia urbana dependente da formação e fortalecimento de estados-nação tecidos fora da bordadura clássica reclamada pelo Vaticano. Por isso, também a produção cultural e científica era agora recentrada em países como a Holanda, a Inglaterra, a Alemanha e a França⁵.

Tratar-se-á, no entanto, de uma leitura algo redutora, atendendo a que a afirmação humanista e renascentista permite englobar as raízes ‘godas’ ou medievais na investigação antiquarista. É uma atitude, na verdade, dissemelhante – mais do que complementar – à consagração do classicismo manifestada pela maioria dos autores coevos. A atenção redobrada obtida através de uma circulação mais célere de textos (de teologia, direito, medicina, etc.) multiplicados pela imprensa alimenta os mercados universitário e eclesiástico. Assim, também se assiste ao aumento de cultores do passado medieval entre os produtores historiográficos que privilegiam os seus idiomas maternos em detrimento do latim para maior disseminação das suas obras junto de públicos mais ecléticos. Uma posição reencontrada já em pleno Neoclassicismo, quando o predomínio da estética mediterrânica insta à glorificação romântica da singularidade norte e centro-europeia de tradição medieval e, nalguns casos, pré- e proto-histórica.

Não se trata, no entanto, propriamente de uma inovação neste contexto geográfico. O século XVI alberga o lamento relativo ao aparente desapego da intelectualidade ocidental pelos seus alicerces medievais, mormente paleocristãos, empenhando-se, também por esta via e sob o signo da Reforma e Contra-Reforma, em transferir o epicentro político e económico dos litorais clássicos para paisagens bucólicas de uma Europa imersa em Invernos rigorosos. Assim se franqueia o caminho à afirmação definitiva das ‘antiguidades nacionais’ junto da intelectualidade europeia.

Com efeito, as críticas dirigidas por Martim Lutero (1483-1546) à Igreja Católica, a sua condenação por Bula papal e as consequências sobrevindas ao Saque de Roma (1527), esse impiedoso exercício iconoclasta⁶ redobrado na França huguenote⁷, conduzem à revisão de procedimentos eclesiásticos, incluindo os estéticos, onde a Igreja

4 Sobre este assunto *vide*, por exemplo, Hobsbawm 2012.

5 Solís e Sellés 2005, 2007 e 2008, 289.

6 Martínez-Justicia 2000, 119. Lembrar, no entanto, que a iconoclasia constituía prática ancestral registada desde, pelo menos, o pré-classicismo (Besançon 2001; Kolrud e Prusac 2014; Brubaker e Haldon 2015).

7 Réau 1994, 77.

cumula protagonismos. Trata-se de um conjunto de manifestações de intolerância e destruição que não impede a circulação de conhecimentos, facilitada agora por uma série de inovações, entre as quais a imprensa e o associativismo erudito aliados à secular utilização do latim enquanto elemento agregador da intelectualidade⁸.

Para apaziguar as censuras mais inflamadas, como as remetidas a um escasso Humanismo teológico, o Concílio de Trento (1545-1563) promove o aristotelismo e determina o retorno aos modelos primordiais da Igreja⁹. Estas decisões incentivam o culto dos santos e mártires, de que a recolha de relíquias configura apenas um exemplo e modo de reiterar o predomínio do poder espiritual sobre o temporal. Por isso também se demolem, incorporam e cristianizam estruturas clássicas (= pagãs) para assim afastar os ecos reformistas¹⁰. Mas, se tais deliberações logram esbater radicalismos protestantes, permitem de igual modo promover o estudo da Martirologia, dos primitivos locais do culto cristão, das relíquias e de figuras régias defensoras do Cristianismo.

Filipe II de Espanha (1527-1598) é um destes casos¹¹. Assegurando a preservação e divulgação do pretérito medieval cristão após o letargo renascentista neste capítulo, o monarca dual prossegue a tradição da Casa Real espanhola na protecção das artes, não apenas por ser entendida como prerrogativa nobre, mas por ser um instrumento privilegiado de validação de agendas ideológicas e políticas. Um mecenato que é agora firmemente vinculado à esfera do sagrado¹²:

O papel renovador do Concílio de Trento para valorizar o património secular da Igreja Católica assentou e teve ênfase numa prática que teve assento na conservação e reconquista da sua *autoritas*, na valorização do cristianismo primitivo, na afirmação litúrgica dos cultos específicos (mariano, dos Santos, das relíquias e das imagens sagradas) e a definição de princípios artísticos normativos e de controlo da *Ecclesia*. Com a última sessão conciliar e o debate sobre as normas de representação, a arte sacra passou a reforçar a primeira linha desse princípio da *auctoritas*, face aos ataques protestantes.¹³

De novo, são sobretudo necessidades específicas de legitimação a justificar a maioria dos estudos antiquaristas. Em concomitância, suscita-se o restauro de centros primários de culto cristão com vista ao fortalecimento do ideário católico, onde preponderam ainda práticas pagãs e as visões protestantes conquistam terreno, mesmo que a reforma teológica vele intuítos económicos esteados no individualismo burguês ratificado pela soberania inglesa¹⁴. Ademais, a Inglaterra isabelina avigora o reconhecimento henriquino da pertinência da memória plasmada em patrimónios utilizados amiúde para

8 Solís e Sellés 2005, 2007 e 2008, 288-289.

9 McGrew, Alspector-Kelly e Allhoff 2009, 97-100; Rodrigues 1981, 3.

10 Martínez-Justicia 2000, 106. Sobre este assunto *vide* também Raguin 2016.

11 Hernández-Hernández 2002, 37-38; López-Trujillo 2006, 81.

12 Bolaños 1997, 43.

13 Serrão 2012, 110.

14 Brooks 1999, 16.

vincar agendamentos sustidos num crescente poder económico¹⁵. Uma fruição exercida quando a extinção de casas religiosas justifica o inventário detalhado de estórias, lendas e memórias orais, a par da recolha de objectos importantes para um melhor conhecimento da história local e engrandecimento de colecções, para com elas se tecerem genealogias essenciais a determinadas pretensões políticas e sociais¹⁶. Entretanto, o mundo escandinavo procura distinções no seu passado que permitam recentrá-lo no xadrez político europeu¹⁷.

Independentemente destas circunstâncias, as reformas tridentinas permitem rasgar caminho a antiquaristas num momento em que os edifícios medievais incorporam simbologias católicas idealizadas pela Contra-Reforma, designadamente no Norte europeu, onde as tradições endógenas são representadas em gramáticas góticas, em contraponto ao repertório clássico, considerado pagão e corruptor¹⁸. Este programa medieval é reivindicado agora por seus presumíveis sucessores – os protestantes germânicos –, inflamados com a querela lançada contra a Roma papal em nome do revigoramento espiritual europeu. Este rejuvenescimento é visível na recuperação da técnica construtiva medieval e no reforço da prática parlamentar alicerçados no princípio de liberdade de pensamento, acção, comunhão e de presumíveis procedimentos identitários das antigas tribos germânicas. Por outras palavras, assiste-se à recuperação do “semantismo gótico”¹⁹ revisitado em produções literárias de inspiração medieval, a exemplo do poema *Nibelungenlied* (c. 1200), esse verdadeiro épico de resistência à supremacia cultural greco-romana redigido em alto alemão médio²⁰.

Beneficiados com o movimento tridentino, os intelectuais quinhentistas podem por fim indagar uma outra ‘antiguidade’ além da clássica. Outra antiguidade que, à semelhança desta, vinca ambições pessoais e institucionais, reforçadas agora por motivações religiosas. Entrementes, intelectuais como os naturalistas italianos Ulisses Aldrovandi (1522-1605) e Michel Mercati (1541-1593), e o primeiro coleccionador escandinavo, o dinamarquês Ole Wörm (1588-1654) (com antecedentes familiares luteranos),

15 Disto são exemplo os trabalhos produzidos por John Leland (c. 1503-1552) e William Camden (1551-1623), autor de *Britannia* (1586), como paradigma das agendas nacionalistas que importa afirmar, possivelmente na esteira de um ensaio prévio da autoria do sacerdote espanhol Ambrosio de Morales (1513-1619), *Las antigüidades de las ciudades de España* (1577). Simultaneamente, J. Leland encontra-se – assim o entendemos – na génese da futura história local como célula primeira do conhecimento historiográfico e aprofunda a leitura do território para um melhor entendimento do pretérito, conquanto truncado, assumindo-se também assim como precursor do olhar privilegiado e atento a lançar sobre reminiscências estruturais do passado enquanto elementos intocados por narrativas apologéticas que deturpam, ocultam e recriam realidades de antanho para comodidade de anseios presentes e suas vinculações futuras.

16 Trigger 1992, 53-54.

17 É o caso do tutor e conselheiro de Gustav II (1594-1632), o bibliotecário-mor do reino, o sueco Johannes Bureus (1568-1652).

18 Martínez-Justicia 2000, 118.

19 Bolaños 1997, 46.

20 Poema adaptado por Richard Wagner (1813-1883) ao ciclo de quatro óperas épicas intitulado *Der Ring des Nibelungen* (1874).

compõem gabinetes de curiosidades naturais e artificiais²¹. Gabinetes de teor enciclopédico – microcósmico e ‘transitável’²² –, que se adequam à premência tridentina de restituir a harmonia estremecida pela Reforma e nutrem a cultura da curiosidade recolocada ao serviço da fé²³. Pertencendo, na maioria dos casos, à burguesia ascendente, os seus mentores deixam-se, em todo o caso, influenciar pela prática clássica do naturalismo, onde pontuam os estudos geológicos em cuja esfera se desenvolverá o experimentalismo científico e o museu se afirmará enquanto espaço de pedagogia, a exemplo do *Asmolean Museum* (Oxford, 1683).

Mas o que mais diferencia estes cultores dos seus predecessores é a tónica colocada no estudo das antiguidades paleocristãs, mormente na forma de túmulos isolados – enquanto *não ausências* –, de santos e mártires, e de catacumbas. Estes artefactos terão no frade beneditino francês Bernard de Montfaucon (1655-1741) – que, curiosamente (ou nem tanto), publica trabalho sobre dólmenes²⁴ –²⁵ e no literato, esteta e militar conde de Caylus (1692-1765) alguns dos seus principais propugnadores, talhando e consolidando o conceito de ‘antiguidade nacional’²⁶ enquanto sinónimo de reminiscência medieval a identificar e a registar com detalhe:

Com Baronio, a defesa dos “factos históricos” através da compilação da história da Igreja Católica constitui um pólo de interesses articulados, em que se defendia a análise rigorosa das fontes documentais, filologicamente organizadas, integrando nesse estudo as preexistências arquitectónicas (paleocristãs, românicas e góticas) e seguindo um método de revalorização do património católico em todos os territórios de implantação. As fontes históricas passavam a ser objecto de dupla investigação, filológica e patrimonial [...] pontuando [...] uma eficaz pesquisa de arquivo.²⁷

Esta abordagem exige o recurso ao exigente método histórico-filológico amplamente utilizado pelos Humanistas, assim como a ordenação (= classificação) de conceitos e argumentos, num esclarecedor vínculo entre Cristianismo e Humanidades²⁸.

Tudo parece, pois, confluir para que se instale um ambiente propício à constituição de academias, provinciais ou não, que em muito contribuirão para o desenvolvimento cultural das respectivas geografias de actuação, numa quase evocação do modelo platónico. Entretanto, a institucionalização desta nova realidade científico-cultural elitiza

21 Mauriès 2011.

22 Bolaños 1997, 59.

23 Bolaños 1997, 57; Schaer 1993, 21.

24 Trigger 1992, 60.

25 Choay 2009, 103-115.

26 Em 1719, B. de Montfaucon publica *L'Antiquité expliquée et représentée en figures*, configurando uma nova maneira de estudar e de apresentar o passado. Abrindo assim caminho às abordagens neoclássicas e, em concreto, ao imperativo de construir a história a partir de fontes primárias, Montfaucon dá à estampa, entre 1729 e 1733, *Les Monuments de la monarchie française, qui comprennent l'histoire de France, avec les figures de chaque règne que l'injure des tems a épargnées*.

27 Serrão 2012, 111.

28 Calafate 2001, 64 e 67.

condutas e justifica recolhas literárias ilustrativas do génio tardo-medieval, particularidade importante numa época em que já não é suficiente dominar política e militarmente, urgindo preponderar nas artes, nas letras e nas ciências. Por isso também se observa o despontar do exercício ‘pré-arqueológico’ enquanto se reavivam os estudos artísticos, se multiplicam os ‘gabinetes de curiosidades’ e os ‘jardins arqueológicos’²⁹ e se formam ‘museus de papel’ onde o poder régio inicia o longo processo de protecção patrimonial enriquecido com representações do domínio ultramarino. O epicentro das rivalidades existentes entre Casas Reais europeias é assim transposto, de modo gradual, para um âmbito iminentemente cultural, numa altura em que o Maneirismo robustecerá a partir do modelo coleccionista gizado oficiosamente pelo cardeal italiano radicado em França, Jules Mazarin (1602-1661). Este modelo será adoptado a breve trecho pela próspera burguesia e a monarquia absolutista, embora a Igreja continue a dominar o ainda incipiente mercado artístico e de antiquariato.

Entre antiguidades clássicas e nacionais: um caso português

Embora localizado numa (discutível) periferia geográfica europeia³⁰, Portugal não passa incólume a este processo. Nem podia passar, pois muitos e distintos são os estrangeiros letrados presentes no seu território, como vários são os bolseiros portugueses regressados de universidades europeias³¹. Esta periferia territorial, se não condicionou a forma e o conteúdo da adopção e/ou adaptação de novidades trans-pirenaicas, poderá explicar a relativa celeridade observada na deslocação, quase imediata e linear, dos teoremas naturalistas do Renascimento para uma devoção neo-estóica.

Entretanto, persiste-se na manutenção de edifícios antigos, mais para legitimação dinástica do que em função do seu intrínseco ou atribuído *valor* artístico ou histórico, uma circunstância que é vivida em Portugal pelos últimos representantes da Casa de Avis/Beja. Disso é exemplo o Cardeal-Rei D. Henrique (1512-1580). Apesar de formado em ambiente predominantemente clássico, antes de alcançar o arcebispado de Évora (1540-1578) e após ocupar a cátedra da arquidiocese bracarense (1533-1540), D. Henrique afirma-se já em plena atmosfera contra-reformista certificadora de demolições e adaptações de estruturas romanas, para assim sobrepor simbolicamente a religião católica sobre práticas pagãs. Estas práticas possibilitam a emergência de um vasto campo de investigação e a recolha de materiais passíveis de integrar, redimensionar e reconfigurar colecções privadas. É o caso das pequenas colectâneas existentes no Paço de Vila Viçosa, compostas pela futura dinastia brigantina, enquanto D. João III (1502-1574) reapropria e reutiliza os signos salomónicos manuelinos para validar um projecto monárquico ancorado nos primórdios da nacionalidade.

29 Hernández-Hernández 2010, 47-51.

30 Sobre este assunto *vide*, por exemplo, Gavroglu, Patiniotis e Papanelopoulou 2008, 153-175.

31 Rodrigues 1981, 28-29 e 39.

Trata-se de um conjunto de procederes pouco surpreendente quando o Humanismo, “como se definiu entre nós no reinado de D. João III, [funde] numa unidade orgânica três componentes essenciais, entre as quais a consciência das realidades históricas nacionais, para redefinição da identidade e universalidade do ser e modo de ser lusíadas”³². Estes são pilares fundamentais num momento de exigência centralizadora do poder régio absoluto (nomeadamente para contenção da ameaça reformista), ao qual não estranhava a comunhão humanista entre ibéricos³³.

Pertencendo a uma das famílias mais importantes e poderosas do Reino, D. Teotónio de Bragança (1530-1602), quarto Arcebispo de Évora (1578-1602), torna-se nuclear na Igreja Católica portuguesa de finais de Quinhentos. Mais do que isso, assume esse papel em plena Monarquia Dual, numa altura em que se procura cimentar agendas pessoais, principalmente de índole política. Para isso se recorre também a uma determinada gramática construtiva e a iconografia decorativa palaciana e conventual, sobrelevando embora a “função (liturgia e rito) em detrimento da forma (arquitectura)”³⁴, devidamente ratificadas pelo Vaticano com base nos escritos do cardeal italiano da Contra-Reforma, Carlos Borromeo (1538-1584), para assim se materializar também o Catolicismo renovado³⁵.

Iniciando a formação junto de seu irmão D. Teodósio I, duque de Bragança (1505-1563), no Paço de Vila Viçosa, uma das principais cortes humanistas peninsulares, de reputada tradição erudita, D. Teotónio entra para o Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra – a ‘Lusa Atenas’ –, onde estuda Humanidades. De seguida, ingressa no Colégio da Companhia de Jesus da mesma cidade. Parte depois para Roma a fim de aprofundar os estudos em colégio jesuíta, antes de se formar nas Universidades de Paris (1555-1559) e de Bordéus, onde se doutora em Teologia (1574), para logo continuar o seu percurso académico na Universidade de Salamanca.

D. Teotónio de Bragança pode acompanhar assim as principais novidades culturais da época pelas muitas viagens que realiza a territórios tão distintos quanto o italiano, o francês, o inglês e o espanhol. Novidades que transporta até ao seu país de origem onde se assume como um intelectual do seu tempo e para o seu tempo.

Teólogo e homem de Igreja, com ampla intervenção social de recorte tridentino, D. Teotónio de Bragança destaca-se como mecenas das artes e das letras empenhado em metamorfosear Évora – a ‘Nova Roma’ artística – na urbe nuclear da Contra-Reforma em Portugal, logo após Lisboa³⁶.

Por isso também manifesta um apreço singular pelas *rovine* paleocrístãs que procura recuperar através do *restauro storico* reconhecido pelo papado de

32 Rodrigues 1981, 39-40.

33 Soares 2014, 29.

34 Marques 2007, 24.

35 Veiga 2005, 11 e 16.

36 Gomes 1983, 7-34; Gomes 1984; Hespanhol 1993; Palomo Del Barrio 1994.

Clemente VIII (1592-1605)³⁷. Fá-lo de igual modo ao reforçar o culto de santos e mártires eborenses mediante novos estudos, incluindo “proto-arqueológicos”, e a reabilitação de lugares de devoção³⁸, possivelmente na esteira do conhecimento obtido junto dos escritos de A. de Resende nesse sentido³⁹. Entende-se assim melhor o interesse que dedica à localização das relíquias de São Torpes, cuja averiguação histórica lhe é solicitada pelo próprio Papa Sisto V (1585-1590).

Sintonizado com os ditames tridentinos vertidos nos textos do cardeal e historiador da Igreja, o italiano Cesare Baronio (1538-1607), D. Teotónio de Bragança contribui para a demanda “arqueológica” – ou “proto-arqueológica” – de vestígios materiais da Cristandade primeva. Promove com este intuito a identificação, registo, resgate, reutilização e adaptação de diferentes tipologias artefactuais, como sarcófagos, epígrafes, vestígios de frescos e trechos arquitectónicos. Pedacos ilustrativos de uma memória a recuperar com premência para reforço dos valores cristãos, transformando-os assim em instrumentos didácticos na sua valência visual, bi e tridimensional, a reconciliar com o ideário restauracionista emanado de Roma.

Mais do que isso, D. Teotónio de Bragança procura tecer deste modo uma *espécie de cartografia hagiológica do seu território*⁴⁰, pois, ao engrandecer a sua arquidiocese, em termos históricos e cristãos, prestigia-se perante os pares e a posteridade. Daí que os materiais recolhidos, estudados, apresentados, fruídos e salvaguardados neste contexto coadjuvem na pretensão ibérica exercida em Roma acerca do pressuposto carácter hispânico da própria Cristandade. Razão bastante para que D. Teotónio impulsione a procura de relíquias de santos, a exemplo das de São Manços, autorizando a escavação das fundações da igreja da freguesia com o mesmo nome. Este facto, no seguimento da obra de A. de Resende, *Historia da antiguidade da cidade de Euora* (1576), substancia a reclamação concernente à origem eborense de alguns santos para valorização da cidade, da arquidiocese e, em última análise, do seu arcebispado, o mesmo é dizer, de D. Teotónio de Bragança. Um exercício de notoriedade que lhe importa seguramente ao não ocupar o ducado de Bragança, embora lhe pertencesse de sangue.

Mas um episódio similar é particularmente interessante para a história da arqueologia, por constituir, até ao momento, o primeiro testemunho da descoberta não fortuita de uma estrutura funerária (interpretada futuramente como) megalítica em território português, com descrição detalhada do ocorrido. Referimo-nos ao túmulo de São Torpes⁴¹, situado junto da foz da ribeira da Junqueira, a alguns quilómetros a sul de Sines, região contemplada mais tarde por Frei Manuel do Cenáculo

37 Serrão 2001, 343.

38 Serrão 2012, 15-17.

39 Serrão 2012, 167.

40 Sloan 2013, 28, 175-176 e 229.

41 Episódio que suscitou a exposição “Memórias da Praia de São Torpes: Lugar Mítico da Arqueologia Portuguesa”, patente no Museu Nacional de Arqueologia em 2016.

Vilas Boas (1724-1814) nas suas incursões em busca de materiais antigos que pudessem corporalizar lendas locais⁴².

Segundo relatos da época, no dia 7 de Junho de 1591 encontrara-se no local o *casco da cabeça*, a “*pomazinha quebrada de barro*” e a *estampa de pedra preta debuxada* cujo desenho será publicado em 1746 pelo militar, literato e secretário da Academia Problemática (Setúbal, 1721), Estêvão de Liz Velho⁴³ (1691-1748)⁴⁴. Assumidos de imediato como relíquias e por isso também minuciosamente relatados, os objectos são transferidos para a igreja matriz da vila, a fim de reactivar o culto daquele mártir dos primeiros tempos do Cristianismo, numa atitude quase simbiótica entre arqueologia e devoção⁴⁵ e em contraste com as críticas protestantes dirigidas ao culto de relíquias. O objectivo é reforçado com o templo mandado erguer junto à estrutura escavada, por se tratar, à luz dos conhecimentos coevos, de lugar de culto paleocristão, convertendo-o assim num ‘templo-auditório’ – donde “didáctico” –, para quem o transpusesse e vivenciasse⁴⁶. Serão, no entanto, necessários mais de dois séculos de produção de conhecimento para que a cronologia e as tipologias pré-históricas sejam devidamente atribuídas aos artefactos então encontrados.

Algumas reflexões finais

Possivelmente de modo pouco ciente, os acontecimentos aqui brevemente elencados e analisados concorrem para a formação de parte significativa dos futuros núcleos patri-moniais do país, ao mesmo tempo que a Casa Real continua a preservar a gramática simbólica monárquica como recurso visual do seu poder. Com efeito, nem a ‘Era Filipina’ ignora a força dos signos enquanto símbolos de projectos dinásticos. Por isso perpetua a funcionalidade dos principais estaleiros de construção conectados à memória fundacional do Reino de Portugal. Daí também que o movimento brigantino que o acompanha e sucederá coleccione exemplares antigos, como epígrafes dedicadas a *Endovellicus*, na sua maioria guardados e exibidos em Vila Viçosa, por ser este o epicentro de um novo poder em ascensão. Um poder que ambiciona alargar geograficamente, sendo São Torpes “um gesto claro do Arcebispo em pleno território sob a jurisdição da Ordem de Santiago, onde a sua jurisdição era limitada”⁴⁷.

Este propósito é materializado também noutras dimensões culturais deste Paço, como a livresca, através da sua biblioteca, esse autêntico microcosmo do pensamento aceite (ou nem tanto). Aí se encontram títulos de referência, muitos dos quais ingressando agora com maior celeridade graças à imprensa. Entre os exemplares contidos

42 Morais 2009.

43 Estevam Diniz Velho, segundo Diogo Barbosa Machado, na obra *Bibliotheca Lusitana, histórica, critica e chronologica*, tomo IV, p. 114, dada à estampa em 1759.

44 Silva e Soares 1981, 23.

45 Serrão 2012, 113-114.

46 Serrão 2012, 190.

47 Pereira 2013, 53.

nas suas estantes, encontramos os escritos de Cesare Baronio (*vide supra*), como seria expectável de um intelectual da Igreja como Teotónio de Bragança. Obras que, somadas a outras, justificarão a particularidade de campanhas artísticas de pendor jubilar conduzidas por D. Teotónio na arquidiocese de Évora, patrocinando “a dinamização de velhos templos paleo-cristãos e de lugares tradicionais de culto de relíquias, abrindo a Igreja a novas iconografias de representação”⁴⁸. Por isso D. Teotónio manda restaurar a igreja de São Manços (1596), onde se diligencia a manutenção de pré-existências, recorrendo para tal a averiguações “arqueológicas” no terreno, numa altura em que chegam a Portugal arquitectos italianos incumbidos por Filipe II de Espanha de avaliar o estado de estruturas defensivas, designadamente das existentes na costa alentejana. Especialistas que possuem profundos conhecimentos da gramática arquitectónica e decorativa clássica⁴⁹.

Interessante, no entanto, verificar ser Évora e o seu termo administrativo mais próximo a protagonizar vários destes episódios, como sucedera a demais intelectuais e preladados ou falecidos no seu âmbito, convictos de que o pretérito clássico eborense legitimaria agendas pessoais através da recuperação e revalorização dos seus vestígios. Um prestígio que os autores procuram incorporar num projecto mais amplo, de enaltecimento da origem da monarquia portuguesa, sustendo-a em mitos fundacionais, sejam eles de raiz clássica ou bíblica⁵⁰.

Ainda que carecendo de maior análise de conteúdo e dos contextos em que as obras são produzidas, questionamos em que medida tais acções “patrimonialistas” *avant-la-lettre* contribuem para o fortalecimento do Catolicismo entre nós, assim como para uma renovada narrativa histórica de tendência nacionalista patente no realçar da “herança” lusitana, em especial durante o domínio filipino. Perguntas que instam a um cotejar permanente e profundo de um conjunto de outras realidades entrelaçadas para afirmação de agendas ideológicas e políticas de dimensão local, regional, nacional e transnacional.

Será, contudo, o século XVIII a contribuir de modo mais significativo para o estudo, divulgação e preservação do património histórico-cultural⁵¹, numa altura em que o gravador e arquitecto italiano Giovanni Battista Piranesi (1720-1778) procura matizar a importância das antiguidades gregas glorificadas pelas *Society of Antiquaries* (Londres, 1707) e *Society of Dilettanti* (Londres, 1734) sob o eventual ascendente da *intelligentzia* de Edimburgo, então conhecida como a ‘Atenas do Norte’⁵².

Mas este é outro capítulo de uma longa e complexa história protagonizada por diferentes actores, espaços e projectos aos quais contamos regressar em breve.

48 Serrão 2012, 112.

49 Pereira 2013, 52.

50 Fernandes 2007; Martins 2003, 32-50; Martins 2003-2005, 65-69.

51 Sloan 2003.

52 Irwin 1997, 107. Não é a primeira vez que o revivalismo clássico, enquanto símbolo de prestígio, assoma no xadrez político europeu. Antes deste episódio, Francisco I de França (1494-1547) pretendia transformar Fontainebleau na “Roma do Norte” (Schaer 1993, 19), muito antes de Cristina da Suécia (1626-1689) aspirar a converter Estocolmo na ‘Atenas do Norte’.

Referências

- Besançon, Alain. 2001. *The Forbidden Image: An Intellectual History of Iconoclasm*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bolaños, María. 1997. *Historia de los museos en España. Memoria, cultura, sociedad*. Gijón: Ediciones Trea.
- Branco, Ricardo Lucas de Sousa. 2008. *Italianismo e Contra-Reforma: A obra do arquitecto Baltazar Álvares em Lisboa*. Dissertação de Mestrado em História da Arte, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa.
- Brubaker, Leslie, e John Haldon. 2015. *Byzantium in the Iconoclast Era, c. 680-850: A History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Calafate, Pedro. 2001. "André de Resende". In *História do Pensamento Filosófico Português*, vol. II (*Renascimento e Contra-Reforma*), dir. por Pedro Calafate, 63-69. Lisboa: Editorial Caminho.
- Choay, Françoise. 2009. *As Questões do Património. Antologia para um combate*. Lisboa: Edições 70.
- Cunha, Mafalda Ferin. 2002. *Reforma e Contra-Reforma*. Lisboa: Quimera.
- Encarnação, José d'. 2001-2002. "Da imaginação e do rigor". *Estudos Arqueológicos de Oeiras* 10: 387-404.
- Encarnação, José d'. 1991. "Da invenção de inscrições romanas pelo humanista André de Resende". *Biblos* 57: 193-221.
- Fernandes, José Sílvio Moreira. 2007. "Estrutura e função do mito de Hércules na *Monarquia Lusitana* de Bernardo de Brito". *Ágora. Estudos Clássicos em Debate* 9: 119-150.
- Gavroglu, Kostas, Manolis Patiniotis, Faidra Papanelopoulou *et al.* 2008. "Science and Technology in the European periphery: some historiographical reflections". *History of Science – An Annual Review of Literature, Research and Teaching* 46(2): 153-175.
- Gomes, Jesué Pinharanda. 1983. "O Arcebispo de Évora D. Teotónio de Bragança, fundador da Cartuxa, na vida de Santa Teresa de Jesus". *Igreja Eborensis* I: 7-34.
- Gomes, Jesué Pinharanda. 1984. *O Arcebispo de Évora Dom Teotónio de Bragança: Escritos pastorais*. Braga: Edição do Autor.
- Hernández-Hernández, Francisca. 2002. *El patrimonio cultural: la memoria recuperada*. Gijón: Ediciones Trea.
- Hernández-Hernández, Francisca. 2010. *Los museos arqueológicos y su museografía*. Gijón: Ediciones Trea.
- Hespanhol, Maria Antónia. 1993. *Dom Theotonio de Bragança. O Primeiro Arcebispo de Évora no Domínio Filipino (1578-1602)*. Dissertação de Mestrado em História Moderna, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.
- Hobsbawm, Eric. 2012. *Nations and Nationalism Since 1780, Second Edition: Programme, Myth, Reality (Canto Classics)*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kolrud, Kristine, e Marina Prusac. 2014. *Iconoclasm from Antiquity to Modernity*. London: Routledge.
- Leniaud, Jean-Michel. 2002. *Les Archipels du passé. Le patrimoine et son histoire*. Paris: Fayard.

- López-Trujillo, Miguel Ángel. 2006. *Patrimonio. La lucha por los bienes culturales españoles (1500-1939)*. Gijón: Ediciones Trea.
- Machado, Diogo Barbosa. 1930-1935. *Bibliotheca Lusitana, Histórica, Crítica e Chronologica*. Lisboa: Oficinas Gráficas de Bertrand Irmãos.
- Marques, Cátia Teles e. 2007. *Nos Bastidores da Liturgia Tridentina: O mobiliário monumental e as sacristias em Portugal do século XVI ao XVIII*. Dissertação de Mestrado em História da Arte, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa.
- Martínez-Justicia, Maria José. 2000. *Historia y teoría de la conservación y restauración artística*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Martins, Ana Cristina. 2003-2005. “As ruínas de Tróia (Portugal) e o despertar da arqueologia do Portugal de Oitocentos”. *Archaia* 3-5: 65-85.
- Martins, Ana Cristina. 2003. “Património histórico-cultural: a emergência das reformas (do Liberalismo ao Republicanismo) – 1.ª parte”. *Património. Estudos* 5: 32-50.
- Mauriès, Patrick. 2011. *Cabinets of Curiosities*. London: Thames & Hudson.
- McGrew, Timothy, Marc Alspecter-Kelly e Fritz Allhoff. *Philosophy of Science. An Historical Anthology*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Morais, Rui. 2009. “Um caso exemplar: Cenáculo e o coleccionismo no Portugal de Setecentos”. *Cadmo. Revista de História Antiga* 19: 9-28.
- Palomo Del Barrio, Federico. 1994. *Poder y Disciplinamento en la Diócesis de Evora: el episcopado de D. Teotónio de Bragança*. Madrid: Universidad Complutense.
- Pereira, Ricardo Estevam. 2013. “A descoberta do “túmulo de São Torpes” em 1591”. In *Arqueologia em Portugal 150 Anos*, editado por José Morais Arnaud, Andrea Martins e César Neves, 49-56. Lisboa: Associação dos Arqueólogos Portugueses.
- Raguin, Virginia Chieffo. 2016. *Art, Piety and Destruction in the Christian West, 1500-1700 (Visual Culture in Early Modernity)*. Londres: Routledge.
- Réau, Louis. 1994. *Histoire du vandalisme. Les monuments détruits de l'art français*. Paris: Éditions Robert Laffont.
- Rodrigues, Manuel Augusto. 1981. *Do Humanismo à Contra-Reforma em Portugal*. Coimbra: Centro de História da Sociedade e da Cultura da Universidade de Coimbra.
- Schaer, Roland. 1993. *L'Invention des musées*. Paris: Gallimard.
- Serrão, Adriana Veríssimo. 2001. “Ideias estéticas e doutrinas da arte nos séculos XVI e XVII”. In *História do Pensamento Filosófico Português*, vol. II (*Renascimento e Contra-Reforma*), dirigido por Pedro Calafate, 337-384. Lisboa: Editorial Caminho.
- Serrão, Vitor. 2012. “Impactos do Concílio de Trento na arte portuguesa entre o Maneirismo e o Barroco (1563-1750)”. In *O Concílio de Trento em Portugal e nas Suas Conquistas: Olhares novos (Actas do Seminário no âmbito das comemorações dos 450 anos sobre a clausura do Concílio de Trento, 1563-2013)*, editado por José Pedro Paiva, 103-134. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa.
- Silva, Carlos Tavares da e Joaquina Soares. 1981. *Pré-história da Área de Sines. Trabalhos arqueológicos de 1972-77*. Lisboa: Gabinete da Área de Sines.

- Sloan, Kim (ed.). 2003. *Enlightenment. Discovering the World in the Eighteenth Century*. London: The British Museum.
- Soares, Nair de Nazaré Castro. 2014. "O primeiro humanismo ibérico". In *Aires Barbosa na Cosmópolis Renascentista*, editado por Italo Pantani, Margarida Miranda e Henrique Manso, 9-32. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- Solís, Carlos e Manuel Sellés. 2005, 2007 e 2008. *Historia de la ciencia*. Madrid: Editorial Espasa Calpe.
- Trigger, Bruce G. 1992. *Historia del pensamiento arqueológico*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Veiga, Carlos Margaça. 2005. *A Herança Filipina em Portugal*. Lisboa: CTT – Correios de Portugal.

ANA PAULA AVELAR*

Diálogos entre Martinho Lutero e Damião de Góis ou como as impressões de um encontro se plasmam na historiografia de um tempo

Dialogues between Martin Luther and Damião de Góis or how the impressions of an encounter mark historiography of a period

No ano de 1531 Damião de Góis encontrou-se brevemente com Martinho Lutero¹ em Wittenberg e este acontecimento fluiu fantasmaticamente na obra historiográfica do humanista português. Nesta análise toma-se o conceito de historiografia de um tempo, numa dupla dimensão, a da escrita goisiana e a de uma historicidade, entendida a partir da relação social que ao tempo se construiu. Este pressuposto conceptual possibilitou tanto a redescoberta da força do acontecimento e da fluidez do devir histórico, como a exploração de possíveis futuros que se inscreveram numa cadeia causal².

A par desta dimensão importa atender à aproximação de Damião de Góis a Erasmo de Roterdão, e às disputas religiosas que se desencadearam nos círculos culturais, as quais estiveram directa ou indirectamente presentes na escrita goisiana³. É exactamente através do processo instaurado pela Inquisição que possuímos um relato na primeira pessoa do encontro de Damião de Góis com Martinho Lutero⁴. Por outro lado, nas cartas de Góis deparamo-nos igualmente com os vestígios desta breve estadia em Wittenberg,

* Universidade Aberta; CHAM, FCSH, Universidade NOVA de Lisboa; CEC – Centro de Estudos Comparatistas; CH – Centro de História, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa. Portugal. *E-mail*: a.p.m.avelar@gmail.com.

1 Optou-se pelo aportuguesamento dos nomes.

2 Delacroix, Dosse e Offenstad 2010, 17.

3 Aubin 1996, 211-235. Neste artigo sobre a figura de Damião de Góis, Jean Aubin traça uma sinopse incontornável em torno das questões evangélicas e do modo como Góis interveio nos diferentes debates.

4 Henriques 2002, 48-50.

sendo possível reconstruir algumas das reverberações que as disputas luteranas tiveram na escolha de alguns dos tópicos abordados pelo humanista português nas suas obras.

Foi precisamente a partir deste solo documental que se apreenderam alguns dos objectos/ideias e memórias da *livraria interior* de Damião de Góis. Toma-se nesta análise o conceito de *livraria interior*, intuído numa tripla dimensão: como depósito e utensílio de conhecimento, como etapa no processo de gestação de novos livros e de novos saberes, e ainda como expressão dos efeitos cognitivos inerentes à acumulação das leituras, da materialidade dos livros e dos laços que estes entretecem entre si e com o mundo. É a partir desta livraria que a personalidade autoral se constrói, organizando o discurso narrativo e relacionando-se com os outros. Este *livro interior* constitui-se como conjunto de representações míticas, colectivas ou individuais, que vão interpelando o autor, sendo a escrita o objecto constitutivo desta mesma livraria. Este livro interior funciona como filtro e determina a recepção de outras/novas obras⁵.

No uso destes conceitos acolhe-se a função palimpséstica que Damião de Góis utilizou nos seus textos, manipulando, interiorizando e reconstruindo um discurso outro, como se seu fosse. Nesta análise defende-se que a *livraria interior* se constitui através do exercício palimpséstico do texto. Como Genette sublinhou: “La relation génétique (inter-textes) se ramène constamment à une pratique d’auto-transformation, par amplification, par reduction ou par substitution”⁶. Este processo é intrínseco à formulação de uma *livraria/livro interior*.

Por outro lado, participante constitutivo deste último espaço é a tessitura entre memória e História, entendida a primeira no movimento realizado entre a memória dada e exercida e a memória ponderada, i.e., a memória de “si”, e a segunda, a História, enquanto processo que comporta a inquirição do testemunho e dos arquivos nas suas múltiplas formas, o uso da explicação e compreensão, e a representação historiográfica do passado⁷.

Mas desoculte-se o percurso biográfico de Góis e vislumbre-se como o encontro com Martinho Lutero marcou um homem, Damião de Góis. Importa, no entanto, antepor alguns dados anteriores à viagem do humanista português a Wittenberg. Esta ocorreu após as publicações luteranas de 1520, isto é, após o *Discurso à Nobreza Alemã, Cativo de Babilónia, Contra a Execrável Bula do Anticristo, A Liberdade do Cristianismo*⁸ e da tradução do novo testamento em alemão, o qual é publicado em 1522. Retenha-se o facto de quase cinco anos depois do seu *Sermão sobre a Indulgência e a Graça*, que sai em Março de 1518, Lutero ter publicado cerca de 160 diferentes tipos de textos, dos quais um terço foi em língua latina. Recorde-se ainda que, no final do ano de 1522, as obras

5 Bayard 2007, 82-83.

6 Genette 1992, 551.

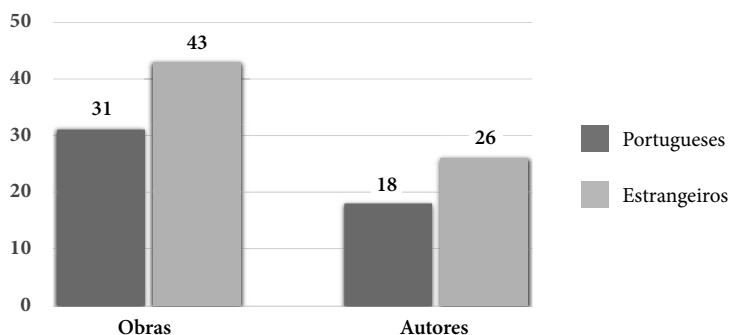
7 Ricœur 2003, 183-208.

8 Neves 2014, 17-25.

alemãs tinham tido 828 edições e até ao fim de 1530 sairiam mais 1245, estimando-se que circulariam cerca de dois milhões de cópias⁹.

Estes dados são ainda mais interessantes quando os confrontamos com as edições das várias obras de Damião de Góis, algumas delas impressas em latim e fora de Portugal, e presentes em diversos círculos europeus, como aconteceu com as de Martinho Lutero. Algumas das obras de Damião de Góis foram traduzidas para diferentes línguas vernaculares. Tal aconteceu com a *Legatio magni indorum imperatoris presbyteri Ioannis, ad Emmanuelem Lusitaniae regem*, cuja primeira impressão saiu em 1532, tendo logo no ano seguinte uma tradução inglesa. Também a *Fides, Religio, moresque Aethiopum, sub imperio Preciosi Joannis* (1540) teve, a partir de 1581, alguns capítulos traduzidos na língua alemã. De igual modo, o *Commentarii rerum gestarum in India citra Gangem...* 1538, datado de 1539, teve a sua tradução para italiano logo nesse mesmo ano, e no ano seguinte saiu em alemão. As adaptações francesas desta obra surgiram em 1581 e 1587. Por seu turno, o *De Bello Cambaico ultimo commentarii tres* (1549) saiu adaptado para o francês em 1581 e 1587. Atente-se no facto de as adaptações francesas tomarem particular atenção aos dois textos sobre os cercos sofridos pelos portugueses em Diu. Por último, a *Lovaniensis obsidio*, cuja primeira impressão é de 1546, foi traduzida para alemão em 1574. A difusão das obras de Damião de Góis é circunscrita aos círculos humanistas europeus, porém a tradução para língua vernacular indicia a inclusão dos seus textos numa dinâmica de circulação do livro alargada.

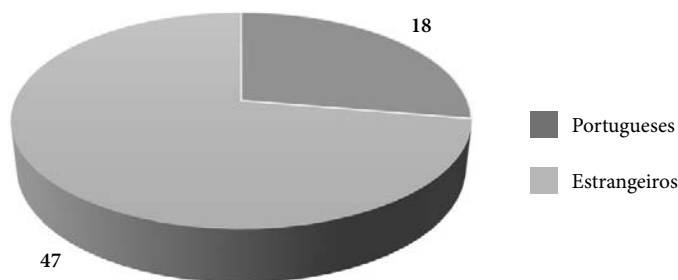
Mas regressemos à *livraria interior* de Damião de Góis, esse espaço onde se forjam novos saberes e se entretecem laços entre o “eu” e o mundo. Francisco Leite de Faria iniciou este “exercício reconstrutivo” nos seus *Estudos Bibliográficos sobre Damião de Góis e a sua época*. É, aliás, a partir dos dados compulsados na segunda e terceira secções (Fig. 1) – as dedicadas a obras de autores portugueses e estrangeiros amigos e conhecidos de Damião de Góis – que chegamos aos seguintes resultados:



1 Livraria “possível” de Damião de Góis.
Faria 1977, 152-202.

Entre os autores estrangeiros encontramos Erasmo de Roterdão, Nicolau Clenardo, Cornélio Grapheus, Pedro Nânio, Sebastião Münster, Luis Vives, Bonifácio Amerbach, Simão Grynaeus, Paulo Giovio, Pedro Bembo, Jacob Sadoletto, Felipe Melancthon, João Baptista Ramúsio entre muitos outros.

Atente-se no facto de esta análise ainda se basear num proto-inventário de uma possível livreria goisiana, pois sabemos que o volume de autores que intervieram na livreria interior de Góis é bastante mais elevado (Fig. 2), porém não foi ainda possível identificar todas as obras¹⁰:



2 Livreria “possível” de Damião de Góis.

Entre estes contam-se autores protestantes, como os alsacianos Martinho Butzer e Wolfgang Kopflfel, o alemão Gaspar Hedio e o francês Guilherme Farel, os impressores Rutgero Réscio, Conrado Peutinger, para além de João Wallop. São os círculos europeus que se evidenciam, e, apesar de este ser um estudo muito minucioso e abrangente, a complexidade da tarefa impõe a sua continuação. Aliás, no que concerne às obras de Martinho Lutero, como o próprio Francisco Faria afirmou: “De Lutero, famosíssimo corifeu dos Protestantes, bem quereríamos, por diversas razões, descrever uma obra rara, publicada mais ou menos no ano em que conheceu Damião de Góis”¹¹. Contudo, tal não aconteceu, ainda que se tenha a informação de que Góis teria consultado as obras luteranas.

Mas situemos o momento deste *procurado* encontro com Martinho Lutero na biografia goisiana. Após ter nascido em 1502, numa pequena e tranquila cidade de província, Alenquer, filho de Rui Dias e da sua quarta mulher, D. Isabel, Damião de Góis vive a partir dos nove anos como pajem e depois como moço de Câmara¹², junto de D. Manuel. Ainda jovem e vivendo na corte portuguesa, Góis experiencia os primeiros contactos

10 Este é um trabalho em curso. Os nomes seguem a grafia da fonte indicada.

11 Faria 1977, 201.

12 Várias são as obras que se debruçam sobre a vida de Damião de Góis, porém na breve síntese sobre a presença na corte de D. Manuel. Cf. Hirsch 1987, 9-20. A par dever-se-á cf. Barreto 2002, 19-24.

com os espaços extra-europeus, numa Lisboa aonde chegam muitos e variados produtos e múltiplas gentes (Fig. 3). Esta ambiência será por ele recorrentemente evocada ao longo dos seus escritos¹³.



3 *Olisipo quae nunc Lisboa...* George Braunio.

Cf. BNP purl.pt/22208/2/.

Atente-se à exposição que Góis fez na sua *Hispania* (1.ª impressão, Lovaina, 1542) ou ainda na sua *Urbis Olisiponis descriptio* (1.ª impressão, Évora, 1554), relativamente às excelências desta capital: “Sobre as inúmeras coisas exóticas que por toda a roda do ano são trazidas a esta nossa cidade e aí são descarregadas procedentes dos nossos domínios da Índia, Pérsia, Arábia, Etiópia, Brasil, África, já tratámos bastante desenvolvidamente num opúsculo que publicámos sobre a fertilidade e opulência da Hispânia^[14], pelo que deliberadamente, não quisemos fazer aqui menção em pormenor”¹⁵. A representação nos finais do século XVI de Lisboa na obra de George Braunio *Civitates orbis terrarum* (1593) parte das palavras de Damião de Góis¹⁶. Atente-se na legenda que acompanha a impressão de 1593 das vistas da cidade e cujo texto se aproxima do de Góis¹⁷.

No ano de 1523, Damião de Góis partiu na armada de Pêro Afonso de Aguiar para Antuérpia, onde iria desempenhar o ofício de escrivão na feitoria portuguesa, cumprindo-se a determinação de D. João III. Apesar de a sua nomeação ter sido efectuada por D. Manuel, dois anos antes, a doença do monarca e a sua morte retardaram a viagem. Nos cerca de dez anos de serviço em Antuérpia, ao mesmo tempo que desempenhava as suas funções como secretário da Casa da Índia, Damião de Góis contactou com um círculo alargado de homens de letras e de artistas, servindo de interlocutor entre estes e

13 Avelar 2003, 296-298.

14 Góis 1945, 93-122. A tradução do latim foi realizada por Dias de Carvalho.

15 Góis 2002, 189. A tradução do latim foi de Aires A. Nascimento.

16 *Ibidem*, 57.

17 Dias 1988, 120-127.

os encomendadores das obras, nomeadamente portugueses que permaneciam no reino de Portugal. Ele próprio adquiria obras dos artistas que admirava, como sejam as de Quentin Matsys, Jerónimo Bosch¹⁸ ou Albrecht Dürer¹⁹.

Recorde-se que foi do pincel deste último que saiu um dos retratos de Damião de Góis (Fig. 4) e que este mesmo pintor pertenceu aos círculos dos que acompanhavam Martinho Lutero. Dürer foi muito próximo de Lucas Cranach, o Velho²⁰, e foi exactamente da oficina deste último, em Wittenberg, que saíram os icónicos retratos de Lutero (Fig. 5), da sua esposa Catarina (Fig. 6), ou ainda de Felipe Melanchthon (Fig. 7).

Foi exactamente Lucas Cranach quem dominou o comércio livreiro de Wittenberg durante cerca de 30 anos, acompanhando a publicação de grande número de textos de Lutero e revolucionando a impressão dos mesmos. Como assinala Andrew Pettegree: “Printers outside Wittenberg had improved the look somewhat, using decorative borders to frame the title. Cranach offered a radically new solution: a title-page frame, make up not of separate panels but a single woodcut [...]. It was a major and decisive breakthrough in the history of the book, never before applied to texts of this type”²¹. O nome e o lugar de impressão surgem destacados na característica cercadura de Lucas Cranach²². Exemplo do que é afirmado é a folha de rosto da obra de Martinho Lutero *De instituendis ministris ecclesiae ad Clarissimum Senatum Pragensem Bohemiae*, de 1523 (Fig. 8).

18 Barreto 2002, 44-46.

19 Recorde-se o entusiasmo de Góis pela pintura de Dürer, o qual é bem patente na carta que escreve a Jerónimo Cardoso, gramático e lexicógrafo: “No mesmo instante precisamente em que no nosso aposento entrou esse jovem a quem confiaste a tua carta para mim, tinha eu nas mãos o retrato daquele grande Erasmo de Roterdão por Alberto Dürer, gravador exímio entre os alemães do seu tempo. Mal começava a contemplá-lo e em êxtase me arrebatava a recordação de varão tão ilustre, meu atenciosíssimo hospedeiro de outrora, quando eis que tu, repentinamente como se numa emboscada, quiseste com a tua carta acrescentar a esta nossa consolação uma satisfação nova.” Torres 1982, 373.

20 Panofsky 2005, 198.

21 Pettegree 2016, 158.

22 *Ibidem*, 159.



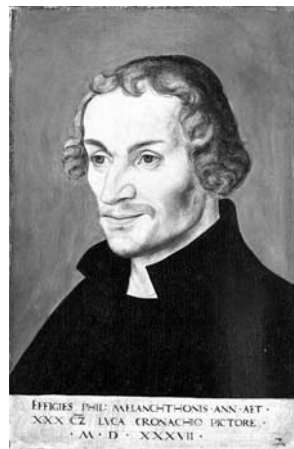
- 4 Retrato de Damião de Góis, Philips Galle, depois de Albrecht Dürer, 1587-1612, Inv. RP-P-OB-6897, Rijksmuseum Amsterdam. Cf. <http://hdl.handle.net/10934/RM0001>. COLLECT.115141.



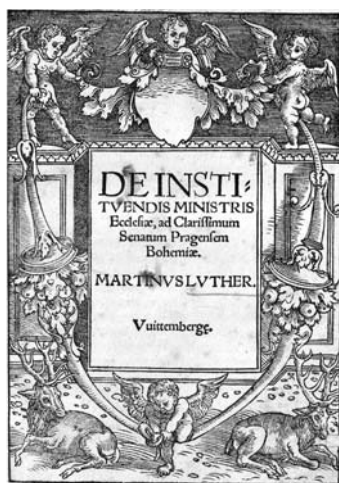
- 5 Retrato de Martinho Lutero, Lucas Cranach, o Velho, 1528, M417, Fortaleza de Coburgo. Cf. [https://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Lucas_Cranach_d.%C3%84._-Martin_Luther,_1528_\(Veste_Coburg\).jpg](https://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Lucas_Cranach_d.%C3%84._-Martin_Luther,_1528_(Veste_Coburg).jpg). Domínio público. Fonte: WikiCommons.



- 6 Retrato de Catarina de Bora, Lucas Cranach, o Velho, 1530, Inv. B 94, Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel. Cf. https://pt.wikipedia.org/wiki/Catarina_de_Bora#/media/File:Katharina-von-Bora-05.jpg. Domínio público. Fonte: WikiCommons.



- 7 Retrato de Felipe Melancthon, Lucas Cranach, 1537, Inv. 940, Staatliche Kunsthalle Karlsruhe. Cf. <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Philipp-Melancthon-1537.jpg>. Domínio público. Fonte: WikiCommons.



8 Folha de rosto de *De instituendis ministris ecclesiae*...

Cf. https://books.google.pt/books/content?id=cHY8AAAaAA-J&hl=pt-PT&pg=PR27&img=1&zoom=3&sig=ACfU3U1-L8rSW78W-G4OiTuxD_aZXUOgOQQ&ci=23%2C16%2C937%2C1337&edge=0.

Foi ainda durante a permanência na praça de Antuérpia que Góis foi incumbido de várias missões diplomáticas. Nos primeiros meses de 1528, viajou até Inglaterra, para negociar o resgate da embarcação de António Pacheco, que naufragara nas costas britânicas, exactamente no momento em que Henrique VIII intentava o seu divórcio de D. Catarina de Aragão²³. Durante esta estadia, Góis conheceu Thomas More, por quem guardaria uma profunda admiração, a qual exporia nas missivas que viria a trocar com Erasmo de Roterdão²⁴. Foi, aliás, John More, o filho de Thomas More, quem traduziu para inglês o primeiro texto latino de Góis sobre a primeira embaixada do Preste João à corte manuelina, o *Legatio Magni Indorum Imperatoris presbyteri Joannis ad Emmanuelem* (1532).

Recorde-se que Góis conheceria em 1529 Johannes Magnus, bispo de Upsala no exílio, também ele um admirador de Erasmo e autor da *Historia de omnibus Gothorum Sueonumque regibus*, isto é, a História de todos os reis godos e suevos, uma História da Suécia, que foi impressa postumamente em Roma, no ano de 1554. Este bispo foi um entusiasta do projecto goisiano de tradução para latim de um relato sobre a Igreja etíope, tomando as cartas que Mateus tinha trazido para o Papa e para o Rei. Góis esperava²⁵, “com esta narrativa verdadeira, inflamar os ânimos dos leitores e fazer assim que a fé de Cristo mais amplamente se dilate, pregue e pratique em todos os cantos da terra”²⁶.

23 Segundo Luís Filipe Barreto, a viagem a Inglaterra teria sido motivada pelo pedido de restituição da carga do navio de António Pacheco que naufragou nas costas britânicas. Barreto 2002, 38.

24 Recorde-se a carta enviada a Erasmo por Góis no momento em que recebe o relato da execução do humanista inglês. Torres 1982, 279.

25 Recorre-se à tradução latina de Dias Carvalho.

26 Góis 1945, 129.

Este proselitismo plasmar-se-ia ao longo das várias missivas traduzidas por Góis. Importa salientar que Cornélio Grapheus teria retocado a *Legatio*..., ele que tinha ensinado latim ao humanista português. Grapheus tinha estado durante um ano em Bruxelas nos cárceres da Inquisição, por críticas à Igreja, ele aprovava as posições de Lutero e oferecera a Dürer o *Cativeiro da Babilónia* deste mesmo autor. Se Dürer desenhara a face de Góis, Grapheus dedicar-lhe-ia um extenso poema onde enaltecia a sua sinceridade, franqueza, honestidade, alegria e lealdade²⁷.

Em 1529 Damião de Góis deslocou-se em missão diplomática à Polónia, Hungria e Rússia, cumprindo em 1531 uma segunda viagem por terras do Norte europeu. Partiu de Antuérpia para a Dinamarca, onde foi recebido por Frederico I. Em Schleswig permaneceu junto de um conselheiro local, participando de um jantar onde o seu anfitrião bebeu de um cálice consagrado, incitando Góis a fazer o mesmo. Este, segundo o que declarou a 25 de Abril de 1571, no seu auto de inquisição, negar-se-ia a fazê-lo²⁸. Contudo, como declarou na mesma altura, teria partido desta cidade para Lübeck, visitando a título particular a cidade de Wittenberg.

Importa ter em atenção que esta viagem de Góis ocorreu um mês depois da formação da chamada Liga de Schmalkalden e do endurecimento destes protestantes face ao Imperador e ao Papa. Em Wittenberg, Góis ouviria o serviço religioso de Martinho Lutero. Confessou que não teria entendido a prédica, mas que lhe pareceu que se lia os textos do dia de Ramos, ainda que não entendesse o alemão (Fig. 9).



9 A cidade de Wittenberg vista do Elba. Desenho do álbum de viagem do conde palatino Otto Heinrich (Das Reisealbum des Pfalzgrafen Ottheinrich), 1536. Universitätsbibliothek Würzburg. <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Wittenberg-1536.jpg>.

27 Hirsch 1987, 37.

28 Henriques 2002, 48.

Na segunda-feira seguinte, Damião de Góis jantaria com Martinho Lutero e Felipe Melanchthon, na casa do primeiro. Após esta refeição partiriam todos em direcção à fortaleza, aí merendando. De regresso, Lutero convidá-los-ia a passarem por sua casa, onde sua esposa lhes serviu maçãs e avelãs. De seguida, a convite de Melanchthon, Damião de Góis visitaria a casa deste para aí cear e testemunhar a sua pobreza. As conversas teriam versado sobre as práticas protestantes e segundo Damião de Góis, este teria discordado de algumas das ideias então debatidas²⁹. Góis simpatizaria com Melanchthon, trocando com este algumas missivas. O nosso humanista admirou a relação de amizade que existia entre os dois homens Melanchthon e Lutero e que brevemente presenciou.

Durante as suas deambulações pela Europa, continuaram os contactos com os círculos protestantes. Não foi por acaso que, no encontro que teve com Tiedeman Giese em Danzig, este se interessou pelo que Góis presenciara em Wittenberg³⁰. Como Elisabeth Feist Hirsch defendeu: “A visita de Góis a Wittenberg resultou da mesma atitude que o levou a defender a Igreja da Etiópia”³¹. Atente-se exactamente no facto de ser nuclear no discurso goisiano a narração dos costumes etíopes. Para além da *Legatio magni indorum imperatoris presbyteri Ioannis, ad Emmanuelem Lusitaniae regem*, e da *Fides, Religio, moresque Aethiopum, sub imperio Preciosi Ioannis*, Damião de Góis revisitou extensamente esta temática na sua *Chronica do Felicissimo Rei Dom Manuel*. A curiosidade, o debate, o conhecimento do diferente e a tolerância marcariam todo o seu percurso intelectual.

Em 1533, Góis está em Friburgo, convivendo de perto com Erasmo de Roterdão. Foi nesta fase da sua vida que se intensificou a sua vontade de desenvolver os estudos das latínidades. Assim, logo no ano seguinte, Góis percorreu várias cidades italianas, onde, para além de desenvolver os seus estudos, foi agente diplomático da coroa portuguesa. O aprofundamento do conhecimento do latim foi o instrumento que lhe permitiu ampliar os contactos com as elites culturais europeias. Damião de Góis frequentou os círculos de Pedro Bembo e de Buonamici. Foi ao primeiro que Góis dedicou o seu *Commentarii rerum Gestarum in India 1538 citra Gangem*, onde, celebrando a vitória portuguesa em Diu, se cumpria o princípio humanista de a História servir a glorificação do reino³².

Recorde-se igualmente que o seu *Rebus et Imperio lusitanorum ad Paulum Jovium Disceptatiuncula* foi dedicado ao cardeal Bembo, sendo um verdadeiro libelo de defesa da posição portuguesa face à expansão. Esta foi a resposta de Góis ao texto de Paulo Giovio (1525) inserido no *Novus Orbis*, onde este último acusou Portugal de usufruir de

29 Henriques 2002, 32, 33 e 49; Hirsch 1987, 48.

30 Como assinalou Elisabeth Feist Hirsch, Tiedeman Giese: “Era um dos primeiros sacerdotes católicos a examinar a reforma protestante com espírito de conciliação, e, em consequência, não hesitava em pedir conselhos religiosos tanto a Erasmo como a Melanchthon.” Hirsch 1987, 51.

31 *Ibidem*, 49.

32 Era fundamental demonstrar que ao derrotar o ataque guzarate-otomano a Diu se retardava lenta, mas paulatinamente a recuperação da rota do Levante face à rota do Cabo. Não nos deveremos esquecer que a armada turca tinha conquistado Adem nesse mesmo ano de 1538 e que desde 1517 o domínio do Egipto, pelo império otomano, permitia o controle do mar Vermelho e o reavivar dos interesses comerciais italianos no Mediterrâneo. A defesa das posições portuguesas nos círculos europeus era estratégica para a coroa.

um monopólio das especiarias de baixa qualidade e de preço excessivo. Góis contraporía que o monopólio português se justificava pelo esforço e trabalhos da descoberta³³.

É exactamente nesta vertente que se inserem tanto a obra *Fides, Religio, moresque Aethiopum, sub imperio Preciosi Joannis* (Lovaina, 1540), dedicada ao Papa Paulo III, como a sua anterior *Legatio magni indorum imperatoris presbyteri Joannis, ad Emmanuelem Lusitaniae regem*, onde fluem as recordações de Góis relativas a esta embaixada, visto ter estado presente, com apenas doze anos de idade, na recepção feita por D. Manuel ao enviado da Etiópia, o embaixador Mateus. Através da autoridade e admiração que aufferiu nos círculos intelectuais europeus, Damião de Góis concretizou o repto de Bembo ou Buonamici, segundo os quais a importância dos Descobrimentos portugueses exigia uma *História*. Tanto a obra de Francisco Álvares, *A Verdadeira Informação do Preste João das Índias*, da qual Góis uma cópia manuscrita, como as suas *Fides* e *Legatio*, dominaram os circuitos culturais europeus e foram aquelas que, ao tempo, satisfizeram a curiosidade face ao senhorio etíope.

Após o envolvimento na defesa da cidade de Lovaina em 1542 e subsequente prisão, Damião de Góis regressou a Lisboa no Verão de 1545. O seu elogio à capital só seria impresso em 1554 em Évora. Recorde-se que, logo em 1546, cerca de um ano após ter chegado ao reino, Damião de Góis publicaria nesta cidade a sua *Lovaniensis Obsidio* e que, em 1548, seria nomeado guarda-mor da Torre do Tombo. No ano seguinte, sairia em Lovaina o *De bello Cambaico ultimo commentarii tres*, dedicado ao infante D. Luís, patrono dos círculos humanistas. Esta era então a segunda incursão de Góis pela temática de Diu. Entre 1566-67, sairia em Lisboa, dividida em quatro partes, a *Chronica do Felicissimo Rei Dom Manuel*, sendo alvo de pesadas críticas. Estas consideraram que esta *História* não servia o propósito do autor. Para D. Francisco de Melo, 2.º conde de Tentúgal, alguns dos testemunhos evocados não seriam pertinentes para a crónica de tão excelente rei: “Que matéria pode ser mais impertinente [...] que estar escrevendo opinião de quatro escudeiros, porque a gente nobre nunca tiveram [*sic*] senão a que deviam de ter, e mais em crónicas não se permite escrever presunções...”³⁴.

A 31 de Março de 1571³⁵, o nosso humanista era acusado de sucessivas práticas de heresia, e a 2 de Maio de 1572 seria pedida a sua condenação. Damião de Góis retratou-se a 6 de Dezembro de 1572, sendo-lhe confiscados os seus bens, permanecendo encarcerado no mosteiro da Batalha, de onde saiu algum tempo depois. A 30 de Janeiro de 1574 morreria, mas a sua *livraria interior* permaneceria nos seus textos.

33 Contudo, como escreve Luís Filipe Barreto: “o centro da argumentação de Damião de Góis é político-religioso. Aceitando a dimensão dos ‘lucros e riquezas’ gerados pela expansão marítimo-mercantil, o nosso humanista converte-os em necessárias condições e investimentos de ‘quem é alferes da fé’ (Gil Vicente) cristã em África e na Ásia.” Barreto 2002, 73.

34 Góis 1949, I, XIX.

35 Nesta altura e na cela individual onde se encontrava encarcerado, Damião de Góis elaborou extensos relatórios, onde se defendeu das acusações contra ele proferidas, relatando as suas viagens, os seus contactos e preparando as sucessivas audiências, visto não existir confronto directo com as testemunhas de acusação.

Referências

- Aubin, Jean. 1996. "Damião de Góis dans une Europe évangélique". In *Le Latin et L'Astrolabe – Recherches sur le Portugal de la Renaissance, sur expansion en Asie et les relations internationales*, editado por Jean Aubin, 211-235. Lisbonne-Paris: Centre Culturel Calouste Gulbenkian.
- Avelar, Ana Paula. 2003. "Damião de Góis e os cronistas da Expansão: esboços de uma presença". In *Damião de Góis na Europa do Renascimento [Actas do Congresso Internacional]*, 295-306. Braga: Universidade Católica de Braga.
- Barreto, Luís Filipe. 2002. *Damião de Goes – Os caminhos de um humanista*. Lisboa: CTT.
- Bayard, Pierre. 2007. *How to Talk about Books You Haven't Read*. New York: Bloomsbury.
- Delacroix, C., F. Dosse, P. Garcia e N. Offenstad. 2010. *Historiographies, I-II, Concepts et débats*. Paris: Gallimard.
- Dias, João José Alves. 1988. *Ensaio de História Moderna*. Lisboa: Editorial Presença.
- Faria, Francisco Leite de. 1977. *Estudos Bibliográficos sobre Damião de Góis e a sua Época*. Lisboa: Secretaria do Estado da Cultura.
- Genette, Gérard. 1992. *Palimpsestes – La littérature au second degré*. Paris: Editions du Seuil.
- Góis, Damião de. 1945. *Opúsculos Históricos*. Porto: Livraria Civilização.
- Góis, Damião de. 1949. *Crónica da Felicíssimo rei D. Manuel*. Coimbra: Imprensa da Universidade.
- Góis, Damião de. 2002. *Elogio da Cidade de Lisboa – Urbis Olisiponis Description*. Lisboa: Guimarães Editores.
- Henriques, Guilherme João Carlos. 2002. *Inéditos Goesianos – O processo na Inquisição II*. Arruda dos Vinhos: Arruda Editores.
- Hirsch, Elisabeth Feist. 1987. *Damião de Góis*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Neves, Joaquim Carreira das. 2014. *Lutero – Palavra e Fé*. Lisboa: Academia das Ciências-Editorial Presença.
- Panofsky, Erwin. 2005. *The Life and Art of Albrecht Dürer*. Princeton: Princeton University Press.
- Pettegree, Andrew. 2016. *Brand Luther*. New York: Penguin Book.
- Renaissance, sur expansion en Asie et les relations internationales*, editado por Jean Aubin, 211-235. Lisbonne-Paris: Centre Culturel Calouste Gulbenkian.
- Ricœur, Paul. 2003. *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Éditions du Seuil.
- Torres, Amadeu. 1982. *Noese e Crise na Epistolografia Latina I. As Cartas Latinas de Damião de Góis – Introdução, texto crítico e versão*. Paris: Fundação Calouste Gulbenkian-Centro Cultural Português.

PAOLA NESTOLA*

**D. Fr. Agostinho de Jesus (OESA) e a
arqueologia das entradas episcopais em
Portugal: representações, poderes episcopais,
cerimonial no final do século XVI**

*D. Fr. Agostinho de Jesus (OESA) and
archaeology of the episcopal entrances in
Portugal: Representations, episcopal powers,
ceremonial at late 16th century*

1. Reforma protestante e cerimonial episcopal

O estudo visa reflectir sobre o cerimonial como campo de construção da identidade religiosa. Em particular, pretende considerar uma específica tipologia de cerimónia pública na esfera da Igreja como as entradas dos bispos nas dioceses, centrando-se num evento solene pouco conhecido: a viagem e a entrada em Braga, em 1589, do arcebispo D. Fr. Agostinho de Jesus. O prelado bracarense, ao século D. Pedro de Castro (1537-1609), foi recrutado na ordem dos agostinhos, à qual pertencia também Martinho Lutero, e, para além desse elemento de conjugação com o teólogo alemão, teve uma carreira itinerante entre Roma e a Alemanha superior, antes da eleição episcopal em 1588. Também por esse motivo, analisar etapas sintomáticas que precederam a cerimónia da sua entrada na principal Igreja de Portugal constitui uma interessante proposta analítica a desenvolver no Colóquio, o qual pretende reflectir sobre o novo rosto político-religioso da Europa a seguir à difusão da Reforma Protestante.

* CHSC – Centro de História da Sociedade e da Cultura, Universidade de Coimbra. Portugal. E-mail: nestolap@gmail.com.

Os pioneiros estudos de José Pedro Paiva, a partir de 1993, traçaram um articulado quadro exegético-interpretativo dessa tipologia de cerimónia pública protagonizada pelos bispos: um ritual de consagração e de afirmação do poder episcopal, quer nos espaços portugueses, quer no Norte e no Sul da Europa, quer, ainda, nas dioceses brasileiras entre os séculos XVI-XVIII¹. Tais estudos abrangentes, com uma visão global e integrada, forneceram um magistral modelo interpretativo desse momento-chave de reconhecimento e de auto-reconhecimento do poder episcopal em face de outros corpos sociais, que conviviam no centro urbano, bem como no espaço diocesano.

Retomando esse padrão, a morfologia do rito era desencadeada em seis momentos básicos, que compreendiam quer a fase itinerante em direcção à diocese (fase organizativa, recepção, encontro), quer a solene cerimónia no espaço urbano, finalizada na catedral (procissão, consagração espiritual, festejos). Para além disso, os estudos estroboscópicos do historiador conimbricense, baseados nas mais recentes tendências historiográficas portuguesas, europeias ou anglófonas, evidenciaram como as entradas episcopais correspondiam a três distintas tradições cerimoniais: os triunfos greco-romanos, a entrada de Cristo em Jerusalém, o cerimonial papal de entronização². Estes traços arqueológicos do ritual episcopal, conforme se tentará reconstruir, foram encenados, ou melhor, visualizados na cerimónia de entrada portuguesa de 1589, através de um sistema simbólico complexo.

Há outro aspecto que foi posto em relevo pela historiografia político-religiosa portuguesa na perspectiva da articulada literatura internacional: a Reforma Protestante constituiu um momento de fractura na história do ritual, nomeadamente naquele pontifício, que se reflectiu também na cerimónia de entrada episcopal³. De facto, conforme evidenciou Robert Scribner, Lutero criticou muitos aspectos das liturgias papais, utilizando uma verdadeira campanha mediática, baseada nas xilogravuras. Este era material de ampla difusão e de pouco preço, mas, ao mesmo tempo, muito efémero⁴. O ciclo realizado a partir de 1521 nas oficinas de Cranach, o Velho, com o título *Passional Christi und Antichristi*, insere-se nesse polémico debate. Esta polémica mediática difundia textos visuais de pouco valor e de fácil difusão, associados aos comentários de Felipe Melâncton, nomeadamente gravuras e escritos que seguiam um esquema binário com um forte contraste visual: a linguagem de propaganda mostrava Cristo e o papa (considerado o Anticristo), evidenciando a oposição entre a simplicidade e a humildade do primeiro e a ostentação de fausto do segundo, bem como o seu interesse pelo dinheiro e pela guerra. Para além disso, eram criticados ainda outros elementos, considerados quase supersticiosos, e que contrastavam com a verdadeira palavra evangélica.

1 Paiva 1993, 117-146; *Idem* 2006, 138-161; *Idem* 2001, 74-93.

2 Paiva 2006, 152-153.

3 *Ibidem*, 159-161.

4 Scribner 2000.

Lutero, contudo, não se opôs à destruição das imagens: no seu tratado *Contra os profetas celestes*, redigido em Vitemberga em 1525 para se opor ao iconoclasmo, exortava para que a livre imaginação estivesse sob controlo da palavra de Deus, pelo que a palavra bíblica devia extirpar as imagens do coração⁵. Conforme sublinhado por Hans Belting, num capítulo centrado sobre imagem e palavra na época de Gutenberg⁶, Lutero esperava, através da Palavra, purificar as imagens mentais dos fiéis para que estes não sucumbissem à sedução das imagens físicas que ornamentavam as igrejas. Contra este e outros ataques protestantes, que criticavam o fausto cerimonial romano, bem como as liturgias papais e os ritos sacramentais análogos, a resposta por parte da Igreja católica foi forte e rigorosa, de maneira que foi necessário (re)instituir um sistema simbólico, uma linguagem literária e visual que pretendia reafirmar a legitimidade doutrinal das imagens sagradas, o valor espiritual dos ritos, assim como a reflexão jurídica na reorganização do sistema jerárquico e institucional da Igreja fosse a nível central, fosse a nível periférico.

O Concílio de Trento constituiu um importante laboratório de sistematização dessas tendências, muitas das quais foram corroboradas sucessivamente ao longo dos séculos XVI-XVIII, reflectindo-se também nas dinâmicas político-sócio-religiosas de territórios longínquos como Portugal e seus distintos espaços⁷. No caso das formas litúrgicas, o impacto dessas iniciativas reflectiu-se também na evolução ritual da entrada episcopal em três elementos básicos⁸:

- domesticação dos momentos de desordem ou que discordavam do *decorum* tridentino;
- standardização da cerimónia de entrada, conforme o padrão de Roma, considerado como centro da *Respublica Christiana* e sede do vicário de Cristo;
- intensificação barroca na ornamentação como resposta a uma maior austeridade protestante.

Os refinados estudos portugueses partiram da análise de um sólido *corpus* bibliográfico-documental, centrado nas entradas episcopais luso-europeias nos séculos XVI-XVIII, para definir um modelo comum e propor uma articulada interpretação evolutiva dessas cerimónias. Uma base epistemológica que permite centrar-se sobre um exemplo específico como é o caso da entrada de D. Fr. Agostinho de Jesus, consumada em 1589. Esta *reductio ad unum* é significativa: pela especificidade documental e cronológica, pelo protagonista desse ritual de integração nas estruturas periféricas de governo da Igreja católica, ainda pela dimensão e eficácia simbólica do espaço litúrgico onde foi organizado o rito. Com efeito, este acto terá consequências nas formas de representação dos

5 Belting 2007, 196.

6 *Ibidem*, 194-201.

7 Paiva 2014, 13-58; Nestola 2016..

8 Paiva 2006, 159.

poderes político-jurisdicionais do arcebispo de Braga, assim como na própria imagem do proeminente membro da ordem dos agostinhos.

2. Documentos e calendários

Relativamente à especificidade documental, são dois os relatos disponíveis sobre a mesma cerimónia, ao contrário de outras memórias de actos congéneres que costumam ser usados nessas análises. Tais textos encontram-se impressos, sobremaneira a partir da segunda década do século XVII⁹. Ambos os relatos bracarenses, embora de épocas diferentes, são incluídos nas biografias do ilustre arcebispo D. Frei Agostinho de Jesus. Também este é um elemento invulgar que, contudo, evidencia alguma falta de neutralidade, ou possivelmente uma representação enfática dos eventos referenciados, reflexos das polémicas oriundas da Europa do Norte. Aliás, o documento mais antigo, datado do ano de 1592, é constituído por um texto manuscrito que se distingue também pelo facto de ter sido redigido em castelhano pelo cronista da ordem, Fr. Jerónimo Román¹⁰. Confrade e colaborador muito próximo do neo-arcebispo D. Fr. Agostinho de Jesus, o prolífico autor foi também testemunha ocular da viagem desde a capital lisboeta até à cidade de Braga, assim como da entrada.

Do autor Fr. Jerónimo Román conhece-se também um documento sobre o Convento de Cristo em Tomar, onde é evocado o acontecimento protagonizado pelo arcebispo bracarense¹¹. De facto, foi este o espaço litúrgico onde se consumou a cerimónia de atribuição do pálio ao religioso agostiniano recém-consagrado arcebispo. Nesta análise pretende-se considerar, em particular, a pintura que decorava a charola deste Convento, realizada pelo pintor régio Jorge Afonso e intitulada *Entrada de Cristo em Jerusalém*. Este tema bíblico, muito popular entre a época medieval e a moderna, era veiculado através da cultura oral, visual, performativa¹², e também as cerimónias de entrada papal/episcopal encontraram um excelente modelo arquetípico nesse episódio da vida de Cristo¹³. O tópicos bíblico era tão conhecido a todos os níveis da sociedade, que foi usado também pelo teólogo alemão e seus colaboradores como arma visual de propaganda polémica contra o papado romano¹⁴. Na análise, baseando-nos em exemplos iconográficos variados, tentar-se-á considerar um conjunto de elementos simbólicos visualizados nessas imagens de diferente origem cronológica, geográfica e suporte artístico. Uma incursão que visa decodificar atributos antigos e novos, códigos iconológicos representados naquela cena ritual, objecto de representação do sagrado e veículo de ideias, crenças, comportamentos. A narrativa dessa imagem litúrgica retomava as

9 Paiva 2016, 111-136.

10 Biblioteca Nacional de Portugal [BNP], *Códice 603 – La metropoli de Braga compuesto por Fray Hieronymo Romano*, 1592, f. 192v, 194 r.

11 Costa 2008.

12 Reau 2008, 412-416.

13 Visceglia 2002, 64; Paiva 2006, 153-154.

14 Scribner 2000, 148-189.

sagradas escrituras, a figura do fundador da religião cristã (*Corpus Christi*), os apóstolos e um complexo sistema de valores teológico-sacrais-religiosos que, na época da imprensa e da polémica do culto das imagens sagradas, foram reconsiderados quer por parte dos reformadores protestantes, quer por parte da Igreja romana e suas estruturas diocesanas. Este processo teve consequência também na encenação do ritual de entrada e na amplificação ou simplificação de gestos, na representação das hierarquias sociais ou topológicas, nos comportamentos, nos códigos cromáticos, etc.

Relativamente ao outro relato da viagem e da entrada do arcebispo de Braga, trata-se de um documento editado em 1635 por D. Rodrigo da Cunha, exímio sucessor na cátedra metropolitana entre 1627 e 1635, e autor de eruditas obras de história eclesiástica ou diocesana. Ao contrário do teólogo espanhol coevo à cerimónia, o erudito canonista português parece ter utilizado relatos diferentes para descrever esse solene episódio da história da Igreja bracarense e dos seus varões¹⁵.

Para além dos aspectos documentais, a cronologia do evento é outro ponto importante da cerimónia, encenada em Março de 1589, *grosso modo* na década anterior à edição do *Caeremoniale episcoporum*. Este texto em latim foi editado em 1600 por iniciativa pontifícia, com o objectivo de uniformizar no orbe católico essa e outras cerimónias protagonizadas pelos bispos. O tratado, juntamente com os textos eruditos em português de Lucas de Andrade, de 1671, contribuiu grandemente para o processo de domesticação e de uniformização das solenes entradas entre meados do século XVII e o seguinte, sobremaneira em Portugal e seus espaços de ultramar.

É possível acrescentar outro elemento cronológico: a viagem e as cerimónias que se seguiram nos distintos territórios atravessados pela comitiva episcopal inserem-se noutra conjuntura institucional e editorial importante, promovida pela Igreja de Roma¹⁶. De facto, a jornada e os momentos de festa comunitários foram consumados após o ano de 1588, quer dizer, a seguir à instituição, pelo papa Xisto V, da Congregação dos Ritos e Cerimónias. Tais eventos, aliás, seguiram também a edição de livros litúrgicos e das festividades solenes como o *Breviário Romano* de 1568, o *Missal Romano* de 1570, o *Martyrologio Romano* de 1584. Estes textos, para além de reconstruírem o sistema cerimonial, pretendiam recuperar o passado cristão e a rigorosa cronologia dos seus santos, visando contrastar as críticas protestantes sobre o rito eucarístico com a invocação e o culto dos santos e das relíquias. Correspondendo às indicações romanas, essas obras litúrgicas encontraram uma pronta aplicação e tradução em Portugal. Por exemplo, em 1571, por mandato do bispo de Coimbra, foram editadas as *Regras geraes e ordem de celebrar as missas* conforme o *Missal Romano* de Pio V.

Outro elemento cronológico é interessante destacar: a viagem e a cerimónia da entrada consumaram-se também a seguir à aplicação do calendário gregoriano de 1582.

15 Cunha 1635, 405-406.

16 Visceglia 2002, 100-103.

Esta iniciativa pontifícia, fixada sob o governo do papa Gregório XIII, pretendia regulamentar o tempo das festividades móveis como a Páscoa e, conforme outras iniciativas romanas, foi prontamente aplicada na península ibérica¹⁷. De facto, ao contrário do que aconteceu nos países protestantes, onde essa dinâmica religiosa só foi aceite no século XVIII, textos como o *Calendario romano perpetuo* (1588), dirigido ao arcebispo de Lisboa, são exemplificativos desse processo de regulamentação do calendário litúrgico e das preces do ofício divino, do santoral aprovado pela igreja de Roma. Livros de fácil manuseamento, como o *Calendario romano*, contribuem para fornecer indícios úteis para os fiéis se orientarem num quotidiano ritmado pelas regras das orações e das celebrações em louvor de Deus e dos santos reconhecidos pela Igreja de Roma. Aliás, essa obra foi editada na capital portuguesa sob o patrocínio do arcebispo de Lisboa, membro da “antígua prosápia dos Castros”, conforme disse o autor desse livrinho, o franciscano Fr. Joam Baptista Feio¹⁸.

A interferência do nobre prelado lisboeta não se limitou à edição e patrocínio deste livro: o arcebispo D. Miguel de Castro foi também a autoridade que, em 1589, sagrou o congénere de Braga, D. Fr. Agostinho de Jesus/ Pedro de Castro, na igreja principal da ordem dos agostinhos, o Convento de Nossa Senhora da Graça¹⁹. Conforme um padrão estudado²⁰, a cerimónia confirmava e legitimava o poder sacral do bispo e foi celebrada no início de Janeiro, nos dias que antecipavam a festividade da Epifania. Contudo, o caso considerado remetia à consagração de um eclesiástico com o estatuto superior de arcebispo; portanto, somente outro ritual de passagem, como a cerimónia da recepção do pálio²¹, permitia ao prelado eleito gozar plenamente dos seus poderes jurisdicionais, antes da entrada no seu amplo território diocesano. Como veremos, quer a data da cerimónia da recepção da vestimenta apostólica, quer a igreja onde celebrar o rito solene, constituem coordenadas cronológico-espaciais densas de significados políticos, sociais e religiosos. Constituem elementos simbólicos decisivos da encenação da cerimónia, da posição institucional do arcebispo recém-eleito perante outros poderes, mas também em forte contraste com as polémicas geradas por Lutero e pelos outros reformadores que desvalorizavam as hierarquias da Igreja de Roma, assim como um complexo sistema de valores religiosos e práticas quotidianas. De facto, a viagem em direcção a Braga e a entrada do arcebispo D. Agostinho de Jesus foram consumadas na altura do ano litúrgico correspondente à Quaresma de 1589, entre os dias 18 de Fevereiro e 8 de Março. Porém, a cerimónia pública na cidade metropolitana não coincidiu com um domingo, conforme o simbólico dia da semana escolhido para celebrar estas liturgias²². Consagrado ao Senhor,

17 Gouveia 2000, 317-322.

18 *Calendario romano perpetuo, Epistola dedicatoria*.

19 Cunha 1635, 404.

20 Paiva 2006, 101-105.

21 *Ibidem*, 104.

22 *Ibidem*, 141.

esse dia remetia também para a *Dominica in Palmis*, a festividade da Entrada de Cristo em Jerusalém, a qual representava o arquétipo bíblico da cerimónia pontifícia/episcopal.

No caso considerado, a falta de coincidência com o dia escolhido para celebrar a entrada não corresponde a uma anomalia qualquer, analogamente com o que acontecia noutros eventos e rituais de agregação romanos cuidadosamente organizados²³. Conforme se tentará reconstruir, o desvio à regra do sétimo dia da semana para solenizar e carregar simbolicamente a liturgia episcopal, revela, talvez, a importância de outro dia do calendário religioso, à volta do qual gravita quer a viagem cerimonial, quer a sua organização pausada. Para além de significados meramente político-espaciais, a paragem ocorreu num dia com um vívido significado para as hierarquias pontifícias, e que foi revigorado para responder aos ataques dos reformadores da Europa do Norte.

3. Um perfil biográfico-cultural

Antes de mergulhar nos espaços e nos tempos da jornada durante a qual se consumou a cerimónia de consagração da jurisdição do arcebispo de Braga, alguns elementos do perfil biográfico de D. Fr. Agostinho de Jesus/Pedro de Castro. Expoente de uma ilustre família ligada aos círculos monárquicos, o prelado formou-se em Coimbra, onde tomou o hábito dos eremitas de Santo Agostinho. Foi na cidade do Mondego que o seu mestre Fr. Luís de Montoia lhe mudou a identidade onomástica de Pedro para Agostinho de Jesus²⁴. Um rito de passagem que o biógrafo enfatizou em termos hagiográficos, ligando a identificação do religioso com o homónimo santo patriarca e bispo de Hipona. Para além de preeminentes cargos desenvolvidos nos conventos e colégios portugueses, o teólogo prosseguiu a sua carreira em Roma e, a partir de 1579, a pedido do imperador Rodolfo II, foi nomeado por Gregório XIII reformador dos conventos da Alemanha, Bavaria e Boémia²⁵. Portanto, um imaginário visual variado, baseado na leitura de textos religiosos ou de outra natureza, assim como na profunda observação de pinturas ou obras artísticas de distinta origem e tamanho, construía o sólido *curriculum* desse itinerante membro dos agostinhos. Um universo de imagens de distinta tradição, suporte e qualidade estética, mas que interagiu com o literário, teológico, confessional construído entre península ibérica, centro romano, Alemanha.

Outros elementos destacavam a invulgar bagagem curricular do prelado, exaltado pela prudência e competência, mas também pelas redes sociais transnacionais que favoreceram a sua promoção para a mais prestigiada cátedra episcopal portuguesa²⁶. Desse percurso pré-episcopal, é preciso frisar também a particular sensibilidade do teólogo agostiniano para as imagens sagradas, assim como as relíquias dos santos, algumas das

23 Boiteux 2002, 103-141, 129.

24 Cunha 1635, 401.

25 *Ibidem*; BNP, cod. 603, 188 r-v; Azevedo 2011, 308-311.

26 Paiva 2006, 377-378.

quais trazidas de Roma ou da Alemanha, e que integraram o património da sua catedral ou de outros edifícios sagrados bracarenses durante os anos do seu governo²⁷.

Ao contrário do teólogo Martinho Lutero, e dos reformadores protestantes para os quais o culto dos santos e das relíquias foi uma invenção lucrativa instaurada pela Igreja romana²⁸, D. Fr. Agostinho de Jesus atribuía uma função ritual, devocional, doutrinal, edificante àqueles objectos sagrados. As imagens de Cristo, da Virgem, dos santos e de outras personagens celestes eram *media*/vectores que, para além de uma função de memória, tinham uma potência milagrosa que agia sobre o corpo e as almas daqueles que pediam a sua intercessão e a sua protecção. Imagens que pressupunham uma crença – conforme lembra Hans Belting – e que, ao mesmo tempo, figuravam as *gesta* de Cristo e dos santos invocados, articulando na terra um imaginário teológico que era invisível²⁹.

4. Celebrar a festividade petrina

Também por esta sensibilidade para as relíquias, assim como pelo interesse pelas imagens que veiculavam ou estimulavam valores comemorativos e devocionais manifestados por D. Fr. Agostinho de Jesus – conforme enfatiza o biógrafo D. Rodrigo da Cunha –, é interessante considerar o que aconteceu na viagem em direcção a Braga, durante uma paragem invulgar que o arcebispo e a sua comitiva fizeram no Convento de Cristo em Tomar. Território *nullius diocesis*, o principal convento da ordem militar foi o espaço onde se consumou o solene rito de instituição da jurisdição arquiepiscopal. A celebração realizou-se no dia 22 de Fevereiro de 1589, dia no qual se celebrava também a festividade da “Cathedra de San Pedro en Antiochia”, conforme evidenciou a testemunha ocular³⁰. O *Calendario romano* indicava os ofícios que se rezavam nessa solenidade, ligada ao dia 18 de Janeiro, festividade da Cadeira de São Pedro em Roma³¹. Nesse dia, de facto, era celebrada a relíquia ligada ao primeiro bispo romano, símbolo do fundamento petrino do papado³². O texto litúrgico-devocional não era o único aprovado pelas hierarquias eclesásticas que lembrava a importante festividade petrina, a qual pretendia afirmar esse primado, assim como a suprema potestade concedida por Cristo a Pedro. As duas festividades, relacionadas com o apóstolo vicário de Cristo, queriam contrastar também as polémicas dos protestantes que negavam a vinda de São Pedro a Roma. E, de facto, depois do fôlego da época medieval, por iniciativa dos pontífices Inocêncio III (1198) e Bonifácio VIII (1300), uma nova atenção lhe foi dada a partir do final do século XV, sobremaneira pelos papas Sisto IV (1481), Paulo IV (1557) e ainda Gregório XIII (1576) e Clemente VIII (1592).

27 Marques 2000, 359-367, 369.

28 Joblin 1999, 123-141.

29 Belting 2007, 166-201.

30 BNP, cod. 603, 193r.

31 *Calendario romano*, 103v., 102v.

32 Bagliani 1998.

Juntamente com a simbólica data, é interessante destacar o facto de o arcebispo D. Agostinho de Jesus ter recebido a distintiva vestimenta pontifícia no convento que representava uma Jerusalém terrestre³³. Portanto, esse sinal de jurisdição e do estatuto alcançado confirmava a *plenitudo potestatis* do recém-eleito sob diferentes planos: seja na dimensão simbólico-religiosa, seja na jurídica, uma vez que esta insígnia permitia executar actos próprios da dignidade como ordenar sacerdotes, crismar, convocar concílios ou exercer a plena autoridade na sua província sobre os sufragâneos³⁴. Fortalecendo a função institutiva/sacral do rito, também por este motivo é possível sugerir que a paragem no convento principal da ordem militar, mais bem organizado no plano estético-ornamental, foi uma escolha deliberada do arcebispo: uma etapa da jornada que coincidia com o dia da solenidade petrina, cuja revitalização tinha um significado novo para as hierarquias romanas. Desse modo, o próprio religioso agostiniano dava continuidade à iniciativa do pontífice Gregório XIII, o qual, para além de o enviar à Alemanha, revigorou a solenidade apostólica que comemorava o santo antecessor. Considerando ainda outro plano cronológico, intrínseco à obra manuscrita, é evidente outra coincidência ligada a essa festividade identificativa das hierarquias católicas: o texto de Fr. Jerónimo Román é datado de 1592, o mesmo ano em que o pontífice Clemente VIII solenizava essa comemoração, acrescentando as celebrações no dia consagrado à *Cathedra Sancti Petri*.

Considerados estes indícios cronológicos heterogêneos, mas com um incisivo valor litúrgico-comemorativo, podemos avançar a hipótese de que a paragem e o acto de recepção da faixa apostólica no convento da ordem militar pretendiam exaltar juridicamente as prerrogativas do neo-eleito arcebispo de Braga. Estas eram análogas àquelas do príncipe dos apóstolos e primeiro bispo de Roma, e a imposição da sagrada vestimenta confirmava no plano quer jurisdicional, quer visual, permitindo também o uso da cruz levantada em territórios que não eram sujeitos à autoridade episcopal, como a vila de Tomar. Aliás, a eficácia simbólica daquele rito foi tão grande que, por um lado, desencadeou uma reacção emocional no neo-eleito, conforme referia D. Rodrigo da Cunha³⁵; por outro, permaneceu na memória da testemunha Román, a qual relatou essa cerimónia em outros seus escritos, centrados sobre a instituição militar. De facto, enquanto a narrativa do canonista da Cunha mencionava a linguagem emotivo-espiritual manifestada pelo arcebispo, por sua parte, o biógrafo espanhol enfatizava outros momentos daquela consagração, conforme estas palavras: “aquí vimos vestir en pontifical al ilustrísimo arzobispo de Braga Don Fray Agustin de Castro de Jesus monje agustino para recibir el palio”³⁶.

Este trecho constitui um excerto importante da obra de Fr. Jerónimo Román, onde se refere a cerimónia pontifical no contexto da descrição topográfica do deambulatório

33 Pereira 2003.

34 Andrade 1671, 64-76.

35 Cunha 1635, 406.

36 Costa 2008, 77.

do Convento de Tomar, bem como os ciclos realizados para decorar as paredes dessa preeminente arquitectura da ordem militar. Este documento, se por um lado complementa o relato sobre a viagem e a entrada do arcebispo em 1589, por outro, indicia a atenção prestada à pintura *Entrada de Cristo em Jerusalém*, tábua monumental realizada por volta dos anos 1510-1515, pelo pintor régio Jorge Afonso³⁷.

5. Uma entrada prefigurada: contextos, analogias, contrastes

Apesar de não ter a descrição pormenorizada dessa pintura de Afonso, é invulgar dispor de um conjunto de documentos de distinta origem e natureza, que permitam saber quantos vieram ou, possivelmente, contemplaram, os protagonistas da cerimónia episcopal. Estes eram teólogos que, para além de observarem num tamanho e num contexto extraordinário aquela imagem da vida de Cristo, nos dias a seguir, iriam a encenar um ritual que tinha aquela origem bíblica. De facto, na sua obra consagrada ao Convento, Fr. Jerónimo Román refere que os seus olhos se direccionam para os ciclos pictóricos que ornamentam as paredes do espaço iluminado pela luz das “grandes vidrieras”, e atribui ao retábulo consagrado aos mistérios da vida de Cristo o juízo de “excelentes imagens”³⁸. Para além desta avaliação estética, de acordo com Hans Belting, podemos considerar essa tábua uma “imagem litúrgica” que, ligada a um acontecimento triunfal da vida de Jesus Cristo, representava e prefigurava para aqueles religiosos uma cerimónia contemporânea. Uma consideração que, possivelmente, corrobora o valor estético-funcional atribuído a essa incontornável pintura de Jorge Afonso, muito bem estudada pela literatura historiográfica, conforme antecipado.

A tábua monumental, juntamente com a inteira obra artística do pintor régio, destaca, pelos elementos estéticos, as analogias estilísticas e formais, as ascendências artísticas. Um exemplo cimeiro entre o gótico e o manuelino português. Conforme foi justamente evidenciado, a fisionomia de Cristo mostra fortes influências nórdicas, em particular de derivação flamenga. Contudo, a simbologia e o forte investimento plástico dos pormenores denunciam ascendências literárias e iconográficas múltiplas, evidentes quer nos protagonistas, quer nos elementos zoomórficos e fitomórficos representados. Conforme é evidente na próxima imagem (Fig. 1), o artista centra-se no trecho do Evangelho de Mateus (21:1-9) para desenvolver a cena bíblica principal, a qual retoma uma profecia referida no Antigo Testamento pelo profeta Zacarias. Para além destas referências literárias, a conexão entre os trechos bíblicos vetero e neotestamentários podia ser materializada nas paredes do Convento.

37 Markl 1995, 258-260; Rodrigues 2009, 83-85.

38 Costa 2008, 76-77.



1 Jorge Afonso, *Entrada de Cristo em Jerusalém*, 1510-1515, charola do Convento de Cristo, Tomar.

De facto, a estátua da personagem bíblica Zacarias era colocada ao lado direito da pintura afonsina, enquanto ostentava um listel com as palavras proféticas do versículo 9: *ECCE REX TUUS VENIET TIBI* (*Eis que o teu rei vem a ti*). O gesto do profeta, afigurado numa representação tridimensional, e a palavra profética escrita no listel convidavam o espectador a ultrapassar os limites da tábu, olhando e meditando sobre o anunciado pelo texto bíblico. Dessa maneira fixava-se uma analogia entre a acção de ver e a mensagem profética, e uma correspondência entre Novo e Antigo Testamento. Acções como esta, que misturavam a experiência da imagem sensível com a experiência mística, eram frequentes para religiosos que viviam nos espaços conventuais entre a época medieval e a moderna, quando o acto de ver constituía um acto complexo³⁹. Possivelmente foi uma experiência análoga com o que acontecera em Tomar, onde descodificar a simbólica iconografia afigurada pelo pintor Afonso implicava um exercício meditativo com uma forte carga emocional e contemplativa. Para os agentes da cerimónia solene, protagonizada por D. Fr. Agostinho de Jesus, acostumados a ler, ver, meditar e rezar sobre as sagradas páginas da Bíblia, este processo era favorecido também pela palavra bíblica “Ecce”, anunciada pelo profeta Zacarias e visivelmente referenciada também pelo listel sustentado na sua mão. Este convite imperioso, referido conforme a palavra das Sagradas Escrituras, constituía uma fórmula verbal incontornável do imaginário religioso: por um lado, representava um estímulo para olhar e ver na própria mente quanto dizia a versão Vulgata da Bíblia; por outro, era uma exortação para olhar essas imagens dando-lhes um significado de revelação histórica e simultaneamente profética. Não é por acaso que nas cerimónias das entradas episcopais dos territórios católicos do Norte e do Sul da

39 Niccoli 2011; Nestola 2017, 89-117.

Europa, assim como em Portugal nas dioceses de Viseu, Miranda e Porto, a partir da segunda metade do século XVII e prosseguindo no seguinte, o cabido ou outros membros do corpo eclesiástico cantavam o hino *Ecce sacerdos magnus*, exaltando, através da linguagem musical, mutuada da Bíblia, o poder do bispo e a sua diferença de estatuto⁴⁰. Analogamente às representações visuais, também a música era uma forma artística que favorecia a abstracção e a transcendência durante as celebrações litúrgicas.

Como olhar, portanto, para aquelas narrativas bíblicas traduzidas em imagens? Como construir ou desconstruir imagens mentais articuladas numa floresta de símbolos e imagens sensíveis, entre meditação e fé, seguindo esquemas mnemónicos ou estruturas mentais que ajudavam a ver para crer? Não é possível responder a essas questões de maneira unívoca, ou sem arriscar ambiguidades interpretativas. Contudo, de maneira muito prudente, é possível tentar decodificar os gestos e os motivos principais desta representação pictórica complexa, para melhor aprofundar as influências teológicas, simbólicas, gráficas, culturais reflexas ou concretizadas naquela pintura monumental, a qual decorava uma estrutura sagrada, considerada uma nova Jerusalém terrestre.

A grande tábuafonsina afigurava a entrada triunfal de Cristo e, para além dos trechos do evangelista Mateus, representava também episódios derivados dos evangelhos apócrifos, analogamente às obras artísticas de outros contextos cronológicos e geográficos europeus, onde a triunfante cena integrava os ciclos crísticos de importantes instituições religiosas. Por exemplo, o fresco realizado por Pietro Lorenzetti, entre 1306 e 1319, para a Basílica de Assis em Itália, constitui uma excelente obra de referência do gótico italiano (Fig. 2).



2 Pietro Lorenzetti, *Entrada de Cristo em Jerusalém*, 1313-1319, fresco, Basílica Assis.

40 Elbel 2002, 47-60; Nestola 2014, 167-185, 171; Paiva 2016, 161-224, 198.

O artista da Toscana, analogamente ao pintor português, representava os dois animais mencionados pelos textos evangélicos, enquanto alguns jovens apanhavam ramos de oliveira subindo as árvores. Para além desses elementos iconográficos em comum, o fresco de Lorenzetti destaca-se pelo uso magistral do azul nas vestes de Cristo: um precioso pormenor cromático devido ao lápis-lazúli, ligado à simbólica representação da majestade de Jesus. Esta marca cromática distintiva do fresco italiano, no caso da pintura portuguesa, é enriquecida ulteriormente, quer na representação da figura de Cristo em todo o ciclo afon-sino, quer acomunando a figura de Jesus com aquela de São Pedro, o príncipe dos apóstolos. Na pintura este elemento cromático das vestimentas contribui para identificar as personagens preeminentes da narrativa e tem uma profunda importância na obra do pintor Jorge Afonso, que, em 1521, foi distinguido com o título de recebedor do azul das minas de Aljustrel⁴¹. O elevado nível da técnica cromática atingida pelo pintor régio mistura-se com outros aspectos desse grupo cerimonial Jesus/Pedro: por um lado, enfatiza a humildade do protagonista, mas sem abdicar da evidente simbolização da sua majestade; por outro, representa outras referências à autoridade do apóstolo “cabeça da Igreja”, que por Cristo lhe foram atribuídas. Centrado na figura do Messias, o complexo sistema simbólico apresenta-o montado num jumento, sentado frontalmente e erguendo a mão benzedora, destacando-se também o apóstolo que acompanha a pé a cavalgadura, segurando as rédeas.

No fresco de Pietro Lorenzetti, onde Cristo benzedor se afigurava de perfil, segurando a rédea do jumento, o santo apóstolo parece pouco integrado com a triunfal dinâmica messiânica e o simbólico animal cristóforo. Seguindo a narrativa dos evangelhos de Mateus e de João, esta representação é muito parecida com aquela da xilogravura realizada em 1521 por Cranach. Também nesse exemplo Cristo surge de perfil, montando o humilde equino, antecipando a comitiva dos apóstolos, enquanto avança sozinho em direcção à porta da cidade (Fig. 3).

Realizada por Lucas Carnach, artista alemão, amigo e colaborador de Lutero, esta representação na parte da cena crística era semelhante à obra italiana pela presença do jumentinho, mas contraposta pela ausência dos cidadãos de Jerusalém. Analisada na dimensão do cerimonial de entrada, e dos seus reflexos no ritual protagonizado por membros da Igreja, poderíamos dizer que na xilogravura polémica era considerada somente uma fase da cena bíblica simbólica. Na prática, era excluída a representação das etapas consumadas *extra muros*, como o momento do encontro do Messias com a população da cidade e as suas distintas componentes sociais. Nas cerimónias de entradas dos bispos, sobremaneira a partir das primeiras décadas do século XVII, esta importante fase de reconhecimento da nova autoridade foi regulamentada através de uma etiqueta rigorosa, cujo ritmo seguia uma encenação hierárquica que envolvia o prelado, as autoridades locais, os membros de outros corpos sociais, os espaços diocesanos atravessados ou aqueles onde a comitiva fixava a paragem.

41 Santos 1966, 12.

A xilogravura de Cranach apresenta um esquema figurativo de Jesus análogo ao de outra gravura de origem nórdica, executada por Albrecht Dürer (Fig. 4). Realizada por volta da primeira década do século XVI, este exemplo é muito mais conhecido em Portugal⁴².



3 Lucas Cranach, xilogravuras do ciclo *Passional Christi und Antichristi*, 1521.



4 Albrecht Dürer, *Entrada de Cristo em Jerusalém*, xilogravura, 1509-1511.

42 Martins 1972.

Também nesse exemplo Jesus é afigurado de perfil e com a mão benzedora, enquanto avança em direcção à porta da cidade na sua jubilante espera. Aliás, ambos os casos nórdicos apresentam uma representação análoga dos apóstolos sem o halo ou a auréola, ao contrário do protagonista da cena, que se destaca por esse pormenor identificativo. Este é um elemento gráfico inequívoco, que podia ser reconhecido também pela gente inculta, público-alvo das xilogravuras de Cranach.

Diversamente dos produtos em papel e com uma limitada gama cromática, mas com um amplo impacto no público coevo, o pintor Jorge Afonso permite distinguir os apóstolos também através da representação do luminoso nimbo, associado somente à cabeça dos discípulos. Outra analogia gráfica com o artista italiano, o qual tinha afigurado no pormenor esse distintivo elemento teológico que identificava a população do céu relativamente à terrestre. Contudo, na representação da comitiva dos apóstolos, o pintor régio quis dar ênfase a trechos variados desse episódio bíblico, seguindo de perto os evangelhos, tal como referido pela tradição patrística. Conforme essas últimas fontes, de facto, Jesus enviou São Pedro com outro apóstolo para ir a buscar os jumentos “ligados”, necessários para a entrada em Jerusalém. Um episódio infrequente na representação artística, mas cuja figuração foi sugerida pelo pintor régio, o qual deu ênfase a esse aspecto, quer através do código gestual, quer através da simbologia cromática que unia Jesus ao apóstolo Pedro.

Com um sentido muito mais problemático com respeito ao até agora considerado, a obra pictórica de Jorge Afonso mostra indícios significativos do triunfal episódio cristológico, revelando também elementos do quotidiano económico-social, como a inovação tecnológica dos arreios, e sobretudo do universo litúrgico, nomeadamente a tendência evolutiva do ritual e as dimensões sociopolíticas e dos poderes teológico-sacrais dos actores principais. Conforme o antecipado, a fisionomia de Cristo manifesta fortes influências flamengas, mostrando também as derivações de outros produtos artísticos com uma gama cromática ainda mais rica, correspondente a um complexo sistema simbólico-teológico. Para além dessas linguagens artísticas de derivação ocidental, na tábua afonsina é evidente também uma tradição oriental reflexa na postura de Cristo, afigurado frontalmente e com o hierático gesto benzedor da mão direita. Não é possível dizer se foi um esquema gráfico que o artista derivou conscientemente do mundo teológico-figurativo oriental, ou de outros produtos com diferente tradição e origem. Contudo este gesto mágico, entre a retórica e o sagrado, tinha uma longa evolução histórica de origem imperial: uma evolução directamente ligada à representação triunfante dos imperadores greco-romanos a cavalo, conforme demonstrou Ernst Kantorowicz no seu estudo baseado nos exemplos iconográficos de suporte heterogéneo como iluminuras, moedas ou outros materiais⁴³. Durante a época moderna, também em Portugal as entradas de autoridades civis ou religiosas eram encenadas, em geral, montando o elegante animal e sob um

43 Kantorowicz 1944, 207-231.

baldaquim, diversamente da cavalgadura do humilde equino cristóforo. Tratava-se de uma ênfase cerimonial centrada no espaço litúrgico urbano e na cavalgadura de honra, com o fim de amplificar a dignidade e a preeminência da autoridade nas dimensões quer jurídica, quer visual e performativa⁴⁴.

Por outro lado, Cranach afigurava esse solene gesto na xilogravura que polemizava contra o ritual romano, nomeadamente o encenado pelo papa guerreiro Júlio II, quando entrou em Roma, no ano de 1507, depois das vitórias militares de Bolonha. O pontífice símbolo do Renascimento italiano, para dar ênfase ao triunfal acontecimento, quis fazer a sua solene entrada a cavalo, mesmo no dia de Domingo de Ramos⁴⁵. Portanto a cerimónia foi organizada retomando a tipologia bíblica do *adventus Christi* em paralelo com o padrão das paradas militares dos imperadores vitoriosos. Estas referências morfológico-culturais directamente ligadas aos faustos imperiais constituíram elementos das críticas de Lutero contra o papado, e foram evocadas também nas duas xilografias realizadas em 1521 por Cranach no ciclo do pequeno panfleto que evidenciava o contraste entre a vida e os valores promovidos por Cristo e aqueles do Anticristo. Um sistema ideológico-cultural representado em particular na representação do papa guerreiro acompanhado pela tropa armada.

Na cena triunfal pintada por Jorge Afonso não faltam as referências, seja aos valores militares da instituição onde se encontra a obra, seja aos seus membros. Contudo, predomina uma dimensão espiritual forte, oriunda da tradição oriental. Essa linguagem visual é frisada, por um lado, pelo gesto benzedor da mão direita do Cristo pantocrator; por outro, pela sua postura frontal, sentado como num trono. Os apóstolos acompanhavam aquela humilde cavalgadura, que mostrava directa e indirectamente a realeza de Cristo, retomando a tradição bíblica conforme uma articulada literatura neo e veterotestamentária, centrada nas palavras do profeta Zacarias. A estátua dessa personagem bíblica segurava o listel profético com as evocativas palavras, de maneira que – para quantos olhavam – parecia preanunciar e prefigurar a triunfal entrada episcopal do neo-eleito arcebispo de Braga, D. Fr. Agostinho de Jesus. Possivelmente também a monumental imagem e a sua envolvente iconografia acrescentaram no espectador e protagonista cerimonial a sua autoconsciência de autoridade episcopal, assim como o valor simbólico-institucional do rito celebrado na charola do Convento em Tomar. São conjecturas que não podemos avançar de maneira definitiva, ou unívoca. Contudo, a escolha do dia 22 de Fevereiro, coincidente com a simbólica data da festividade da cátedra do apóstolo São Pedro, indicia alguma consideração sobre os poderes episcopais atribuídos na liturgia com vertentes político-jurisdicionais muito fortes. Talvez não tenha sido por acaso que esses poderes arquiépiscopais foram reconhecidos ao prelado dos agostinhos também na sucessiva representação do século XVIII, nomeadamente no ciclo de azulejos que decora o convento de Lisboa,

44 Cardim 2002, 145-146.

45 Kantorowicz 1944, 217.

anexo à Igreja onde o religioso foi consagrado arcebispo em 1589. Nesse espaço conventual, D. Fr. Agostinho de Jesus é afigurado vestido com o hábito da ordem, com a distintiva faixa apostólica que circunda os seus ombros, enquanto está sentado numa cadeira episcopal, indicando o ditado de Jesus centrado na pregação, conforme a narrativa bíblica.

Também à luz desse ciclo azulejar, o exemplo cerimonial do final do século XVI constitui um desafiante momento de reflexão sobre a arqueologia do ritual episcopal em Portugal, das suas representações visuais, escritas, performativas, psicológicas. Um universo religioso cheio de significados e de simbologias derivadas dos textos bíblicos, ou de contextos político-sócio-culturais muito mais heterogéneos, mas que consideraram o que a Igreja romana e as suas extensões tiveram de (re)formular a partir do ano crucial de 1517.

Referências

Fontes

Biblioteca Nacional de Portugal, *Códice 603 – La metropoli de Braga compuesto por Fray Hieronymo Romano*, 1592, f. 192 v., 194 r.

Bibliografia

- Andrade, Lucas. 1671. *Ações Episcopaes tiradas do Pontifical Romano & Ceremonial dos Bispos*. Lisboa: Officina de Ioam da Costa.
- Azevedo, Carlos A. Moreira (ed.). 2011. *Ordem dos eremitas de Santo Agostinho em Portugal (1256-1834)*. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa.
- Bagliani, Agostino Paravicini. 1998. *Le chiavi e la tiara. Immagini e simboli del papato medievale*. Roma: Viella.
- Belting, Hans. 2007. *La Vraie image. Croire aux images ?*. Paris: Gallimard.
- Boiteux, Martine. 2002. “La vacance du siège pontifical. De la mort et des funérailles à l’investiture du pape: Les rites de l’époque moderne”. In *Religious Ceremonials and Images: Power and social meaning (1400-1750)*, editado por José Pedro Paiva, 104-141. Coimbra: Palimage.
- Calendario romano perpetuo*. 1588. Lisboa: Impresso por António Ribeiro.
- Cardim, Pedro. 2002. “Ceremonial, political allegiance and religious constraints in seventeenth century Portugal”. In *Religious Ceremonials and Images: Power and social meaning (1400-1750)*, editado por José Pedro Paiva, 351-368. Coimbra: Palimage.
- Costa, Paula Pinto da (coord.). 2008. *História das Ínclitas Cavalarias de Cristo, Santiago e Avis por Fr. Jerónimo Román*. Lisboa: Fundação António de Almeida.
- Cunha, Rodrigo da. 1635. *História Eclesiástica dos Arcebispos de Braga e dos Santos e Varoens Ilustres*. Braga: Manoel Cardozo.
- Elbel, Martin. 2002. “Bishop’s secular entry: power and representation in inauguration ceremonies of the eighteenth century bishops of Olomouc”. In *Religious Ceremonials and Images: Power and social meaning (1400-1750)*, editado por José Pedro Paiva, 47-60. Coimbra: Palimage.

- Gouveia, António Camões. 2000. "O controlo do tempo". In *História Religiosa de Portugal V.2 Humanismos e Reformas*, editado por Carlos Moreira Azevedo, 317-322. Lisboa: Círculo de Leitores.
- Kantorowicz, Ernst H. 1944. "The 'King's Advent': and the enigmatic panels in the Doors of Santa Sabina". *The Art Bulletin* 26, 207-231.
- Markl, Dagoberto. 1995. "Os ciclos das oficinas a iconografia". In *História da Arte Portuguesa*, editado por Paulo Pereira, vol. II. Lisboa: Círculos de Leitores.
- Marques, João Francisco. 2000. "Os itinerários da santidade: milagres, relíquias e devoções". In *História Religiosa de Portugal V.2 Humanismos e Reformas*, editado por Carlos Moreira Azevedo, 359-367. Lisboa: Círculo de Leitores.
- Martins, José de Pina. 1972. *Para a História da Cultura Portuguesa do Renascimento. A iconografia do livro impresso em Portugal no tempo de Dürer*. Paris: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Nestola, Paola. 2017. "‘Não caberão em todas as paredes delle os seus retratos’. Galerias apologéticas luso-italianas das ordens religiosas: entre elencos eruditos e listas iconográficas (sécs. XVII-XVIII)". *Lusitania Sacra*, 36 (Julho-Dezembro) 89-117.
- Nestola, P. 2016. "‘Dominará de mar a mar, desde o rio até às extremidades da terra’. Tópicos da comunicação do poder religioso nos testemunhos escritos e visuais luso-brasileiros (séc. XVI-XVIII)". *Revista de História da Sociedade e da Cultura* 16, 111-136.
- Nestola, P. 2014. "‘Ecce sacerdos magnus’: as entradas dos bispos nas dioceses de régio patronato. Uma comparação entre o vice-reino de Nápoles e os bispos portugueses". *História. Revista da FLUP Porto* IV, 167-185.
- Niccoli, Ottavia. 2011. *Vedere con gli occhi del cuore. Alle origini del potere delle immagini*. Roma-Bari: Laterza.
- Paiva, José Pedro. 2016. "O episcopado". In *História da Diocese de Viseu 1505-1819*, editado por José Pedro Paiva, vol. II. Viseu-Coimbra: Diocese de Viseu, Imprensa da Universidade de Coimbra.
- Paiva, J. P. 2014. "A recepção e aplicação do Concílio de Trento em Portugal: novos problemas, novas perspectivas". In *O Concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas: olhares novos*, editado por António Camões Gouveia, David Sampaio Barbosa e José Pedro Paiva, 225-253. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa.
- Paiva, J. P. 2006. "A liturgy of power: solemn episcopal entrances in Early Modern Europe". In *Cultural Exchange in Early Modern Europe, vol. I; Religion and Cultural Exchange in Europe, 1400-1700*, editado por Heinz Schilling, István György Tóth, 138-161. Cambridge: Cambridge University Press.
- Paiva, J. P. 2006. *Os Bispos de Portugal e do Império 1495-1777*. Coimbra: Imprensa da Universidade.
- Paiva, J. P. 2001. "Etiqueta e cerimônias públicas na esfera da Igreja (séculos XVII-XVIII)". In *Festa, Cultura & Sociabilidade*, editado por Istvan Jancsó, Iris Kantor, vol. I, 74-93. São Paulo: Hucitec.
- Paiva, J. P. 1993. "O cerimonial da entrada dos bispos nas suas dioceses: uma encenação de poder (1741-1757)". *Revista de História das Ideias* 15, 117-146.

- Pereira, Paulo. 2003. *De Aurea Aetate. O coro do convento de Cristo em Tomar e a simbólica manuelina*. Lisboa: IPPAR.
- Reau, Louis. 2008. *Iconografía del arte cristiano. Iconografía de la Biblia, Nuevo Testamento*: Barcelona: Serbal [1ª ed. 1957].
- Rodrigues, Dalila. 2009. *A Pintura num Século de Excepção 1450-1500*. [S.l.]: Fubu Ed.
- Santos, Luís Reis. 1966. *Jorge Afonso*. Lisboa: Artis.
- Scribner, Robert W. 2000. *For the Sake of Simple Folk. Popular propaganda for the German Reformation*. Oxford: Clarendon Paperbacks.
- Visceglia, Maria Antonietta. 2002. *La città rituale. Roma e le sue cerimonie in età moderna*. Roma: Viella.

SÉRGIO PAULO DA SILVA FURTADO*

Os primórdios da presença protestante na Ilha de São Miguel no século XIX

The origins of Protestantism in the island of São Miguel in the 19th century

[...]. Damit wir gründlich erkennen, was ein Christenmensch ist, und wie es um die Freiheit stehe, die ihm Christus erworben und gegeben hat, wovon Sankt Paulus viel schreibt, will ich diese zwei Sätze aufstellen:

Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Dinge und niemand untertan.

Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan.

Diese zwei Sätze sind klar bei Sankt Paulus zu finden: „Ich bin frei in allen Dingen und habe mich zu jedermanns Knecht gemacht“; ebenso: „Ihr sollt niemand zu etwas verpflichtet sein, außer dass ihr euch untereinander liebet.“ „Die Liebe aber, die ist dienstbar und untertan dem, das sie lieb hat“; so auch von Christus: „Gott hat uns seinen Sohn ausgesandt, von einem Weib geboren und dem Gesetz untertan gemacht.“⁴¹

[...] Or puis qu'il est ainsi que les consciences des fidèles, pour le privilège de leur liberté qu'elles ont de Jésus Christ, sont délivrées des liens et nécessaires observations des choses lesquelles le Seigneur leur a voulu estre indifferentes, nous concluons qu'elles sont franches et exemptées de la puissance de tous hommes. Car il n'est pas convenable ou que la louange que Jesus Christ doit recevoir d'un tel benefice, soit

* Pastor, Igreja Baptista da Ribeira Grande. E-mail: pastor.sergiopaulo@gmail.com.

1 Luthers 1897, 7; Band, 20. “Para que possamos saber com profundidade o que é um homem cristão e como é a liberdade que para ele foi conquistada e lhe foi dada por Cristo, acerca do que São Paulo fala extensamente, deixarei aqui estas duas frases: Um homem cristão é o mais livre senhor de tudo e sujeito a ninguém. Um homem cristão é o mais fiel servo de todos e está sujeito a todos. Embora estas duas declarações pareçam contraditórias, no entanto, quando entendidas em conjunto, servirão de forma excelente o meu propósito. São ambas declarações de São Paulo, que diz “Porque, sendo livre para com todos, fiz-me servo de todos para ganhar ainda mais.” [1 Coríntios 9:19] e ainda “A ninguém devais coisa alguma, a não ser o amor com que vos ameis uns aos outros; porque quem ama aos outros cumpriu a lei.” [Romanos 13:8]. Ora, o amor é por sua própria natureza servo e obediente ao objecto desse amor. Por isso o mesmo, acontece com Cristo, apesar de ser o Senhor de todas as coisas: “Deus enviou-nos o seu Filho, nascido de mulher nascido debaixo da Lei.” [Gálatas 4:4].”

obscurcie, ou que le fruit soit perdu pour les consciences. Et ne doit estre estimée une chose de legiere importance, laquelle nous voyons avoir tant custé à Jesus Christ : c'est assavoir laquelle il n'a point achetée par or ny argent, mais par son propre sang.²

Um ponto prévio: protestantismo e liberdade individual

Independentemente de todos os factores e condições exógenas que possibilitaram o surgir da manifestação religiosa protestante na Europa, não se deve relativizar nunca a importância que a reflexão teológica, a fé e o entendimento pessoal da revelação bíblica tiveram em todo este processo.

A temática teológica base do pensamento de Martinho Lutero, a questão da “Justificação pela Fé”, tem o seu apogeu na concepção que este desenvolve sobre a Liberdade do Cristão. Ora, esse entendimento da liberdade pessoal do cristão que Lutero enuncia já em 1520 na Primeira Tese do seu tratado *Von der Freiheit eines Christenmenschen*³, a do cristão que é completamente livre e simultaneamente completamente sujeito a Deus, será mais tarde abraçado e, porque não dizê-lo, sistematizado e desenvolvido no seu âmbito intra-ecclesial por outros reformadores, como é o caso de João Calvino⁴.

Aqui, estamos perante um avanço no sentido da liberdade completa do cristão dentro da própria igreja, com a rejeição dos constrangimentos eclesiais⁵. Aliás, esta é desde cedo uma constante na reflexão de Calvino, o que vemos já em 1536, no contexto de uma polémica com Pierre Caroli, sacerdote católico-romano, doutor na Sorbonne, que se juntara às hostes reformadas. Este acusara outro Reformador, Guillaume Farel, responsável da Igreja dessa cidade e que convidara o então jovem João Calvino a integrar o combate reformado em Genebra, de arianismo e de anti-trinitarianismo por não utilizar os termos “Trindade” e “Pessoa” nos seus escritos, levando a que se despoletasse uma polémica que iria durar alguns anos. Calvino assume a defesa do seu amigo e colega Farel e, durante a polémica com Caroli, quando este os insta (a Farel, Vitel e Calvino) a subscrever os antigos Credos históricos e ecuménicos do cristianismo (o Credo Niceno-Constantinopolitano, o Credo de Atanásio *Quicumque vult* e o Credo dos Apóstolos), afirma a propósito, escrevendo na terceira pessoa:

2 Calvin 1888, 389-390. “Mas, agora, sendo assim que as consciências dos fiéis, pelo privilégio da liberdade que têm recebido de Jesus Cristo, estão libertas dos laços e das observâncias necessárias das coisas em relação às quais o Senhor quis que fossem indiferentes, concluímos que estão livres e isentas do poder de todos os homens. Porque não convém que o louvor que Jesus Cristo deve receber por esse tão grande benefício seja obscurecido, ou que esse resultado seja subtraído às próprias consciências. Nem isso pode ser julgado como coisa de pouca importância, isso que nós vemos ter custado tanto a Jesus Cristo: a saber que a comprou não com ouro nem com prata, mas com o seu próprio sangue [1 Pedro 1:18-19].”

3 “Da liberdade do Homem cristão”. Ver citação na nota 1.

4 Ver, por exemplo, a nota 2.

5 E isto apesar de todos os paradoxos e contradições pessoais e colectivas que João Calvino e os outros Reformadores corporizaram, como bem refere Gounelle 2017.

Calvin et les autres n'avaient nullement le dessein de rejeter les symboles, ou de leur ôter de leur crédit [...] mais ils ne voulaient pas que soit introduit dans l'Église cet exemple de tyrannie : que soit tenu pour hérétique quiconque n'aurait pas répété les formules établies par un autre.⁶

Esta é uma afirmação absolutamente lapidar do entendimento de João Calvino da liberdade do cristão e da que o mesmo goza dentro da própria Igreja. Para o Reformador de Genebra, a sujeição do cristão está unicamente colocada em Deus, o sumo Soberano de tudo, tema que irá definir com maior propriedade no último volume da sua *opera magna*, *As Institutas da Religião Cristã*. Aliás, a polémica irá estender-se até à segunda metade da década de 1540, quando em 1545, Calvino publica o seu tratado *Pro G. Farelllo et collegis ejus, adversus Petri Caroli theologiastrum calumnias, defensio Nicolai Gallasii*⁷ em resposta àquele outro produzido por Caroli, *Refutatio blasphemiae Farellistarum in sacrosanctam Trinitatem*⁸.

É, pois, nesta dinâmica dicotómica entre a liberdade completa do cristão que não se sujeita a ninguém, mas simultaneamente permanece absolutamente sujeito ao seu Senhor e por inerência aos outros, que se deve entender o surgimento e a atitude do cristianismo dito reformado ou protestante.

Antecedentes e condicionantes da situação açoriana

Falar da presença protestante nos Açores é, claramente, começar por reconhecer as particularidades geográficas, históricas e culturais das ilhas que constituem o arquipélago e que motivaram um hiato de três séculos entre o surgimento da Reforma na Europa continental e as suas primeiras aparições organizadas nesta região. É, igualmente, reconhecer que a demora na implantação de comunidades eclesiais protestantes no arquipélago reflecte, de certo modo, a mesma linha temporal da implantação das comunidades no continente português, ressaltando-se, no entanto, a sua exiguidade e escassez numérica em que terão desempenhado papel preponderante e definidor o afastamento geográfico e a impenetrabilidade dos habitantes locais a novas ideias e conceitos culturais e ideológicos.

Desde sempre, a população do arquipélago açoriano manifestou uma atitude reactiva no que ao campo religioso diz respeito. A tendência foi invariavelmente a da preservação de práticas e estruturas conceptuais que remontavam aos primórdios da colonização, nelas permanecendo, por vezes estáticas no tempo e na *praxis*, manifestações que caíram em desuso no continente português. Aqui, não existindo diversidade religiosa aberta, predominava a forte presença do Catolicismo Romano no condicionamento das consciências e das atitudes da população.

6 Gounelle 2017: "Calvino e os outros não têm nenhum desejo de rejeitar os símbolos ou de lhes retirar o valor... mas eles não querem que seja introduzido na Igreja este tipo de tirania: que seja tido por herético todo aquele que não repetir as fórmulas estabelecidas por outro."

7 Labarthe e Bodenmann 2016.

8 Labarthe e Bodenmann 2016: "*Refutação das blasfêmias de Farel sobre a santíssima Trindade*".

No contexto nacional português, as mudanças políticas forçadas no século XIX pelas Invasões Francesas e o consequente exílio da família real portuguesa no Brasil permitiram uma mudança de enquadramento político que a necessidade de auxílio britânico para a retoma da independência do território nacional veio despoletar. Esta necessidade levou a uma (forçada) abertura e compromissos, bem assim como a uma certa subordinação política perante os valores religiosos e interesses geopolíticos do nosso mais antigo aliado.

Em 1810, é estabelecido entre Portugal e o Reino Unido um Tratado de Aliança e Amizade, onde, entre várias outras disposições, se vem permitir aos cidadãos britânicos a residir em domínios sob a alçada da Coroa portuguesa (claramente tendo em vista os residentes no Brasil onde se encontrava então exilada a Corte) a posse de cemitérios e templos destinados ao culto não Católico Romano desde que não fossem reconhecíveis exteriormente como tal⁹.

Doze anos depois, a Constituição Política da Monarquia Portuguesa de 23 de Setembro de 1822, no seu artigo 25.º, estabelece: “A Religião da nação Portuguesa é a Católica Apostólica Romana. Permite-se contudo aos estrangeiros o exercício particular de respectivos cultos”¹⁰.

Quatro anos depois, a Carta Constitucional de 29 de Abril de 1826, promulgada por D. Pedro V, determina no seu artigo 6.º: “A religião catholica, apostolica romana, continuará a ser a religião do Reino. Todas as outras religiões serão permittidas aos estrangeiros com seu culto domestico, ou particular, em casas para isso destinadas, sem forma alguma exterior de templo”¹¹.

Em 1842, no contexto da assinatura do Tratado de Navegação e Comércio, são assegurados, entre outros, direitos de reciprocidade no campo da liberdade religiosa; talvez por isso se tenha passado a identificar, no decurso desse século, o protestantismo com a situação religiosa britânica, como aliás defende Rita Mendonça Leite:

A Grã-Bretanha representou, efectivamente, um papel fundamental no contacto português com um universo cristão não-católico, servindo muitas vezes, ao longo do século XIX, como o exemplo da nação protestante por excelência. Ao mesmo tempo, a importância de cidadãos britânicos nos circuitos económicos e financeiros portugueses, para além de ter provocado essa aproximação em relação ao cristianismo reformado, de certo modo, intensificou a percepção do protestante como o estrangeiro e, num sentido mais estrito, como o inglês. Essa foi uma das representações-base, sobre a qual as categorizações do protestante se desenvolveram na sociedade oitocentista portuguesa.¹²

9 Marques 1995, 435.

10 *Constituição Política da Monarquia Portuguesa de 23 de Setembro de 1822*, 630.

11 *Carta Constitucional da Monarchia Portuguesa*, 3.

12 Leite 2009, 24.

Mais tarde, aquando da publicação, em 19 de Dezembro de 1852 do Código Penal, ocorre um evidente retrocesso na liberdade religiosa tolerada no reino¹³; aqui e em oposição ao disposto na Carta Constitucional, o artigo 130.º tipifica como “Crimes contra a religião do Reino” uma série de atitudes e comportamentos sujeitos a penas de prisão e multas¹⁴.

É, pois, na intersecção destas diferentes variáveis legais, mas simultaneamente culturais, económicas e religiosas, que surgem no século XIX, trezentos anos depois do início da Reforma do século XVI, as primeiras comunidades religiosas protestantes nesta ilha de São Miguel: a Igreja Protestante Britânica de São Jorge da Igreja de Inglaterra (Anglicana) e a Igreja Evangélica “Casa de Oração” (na linha não conformista dos *Plymouth Brethren* ingleses).

É portanto óbvio que todo este processo não pode ser dissociado da conjuntura cultural, económica, religiosa e política que Portugal atravessou nesse século XIX e, sobretudo, dos constrangimentos verificados nos séculos anteriores.

A Igreja Protestante Britânica de São Jorge (Igreja de Inglaterra)

A origem da comunidade inglesa em São Miguel e do espaço arquitectónico a ela consagrado remonta aos séculos XVII e XVIII, com o desenvolvimento da por alguns chamada “economia da laranja” e as hipóteses de exportação desse fruto para a Europa, sobretudo para Inglaterra. Este foi um comércio muito rentável que levou à fixação de residentes britânicos na ilha, os quais influenciaram não somente a economia, mas também a cultura insular, integrando-se e diluindo-se mais tarde na sociedade local, terminado que é o “ciclo da laranja” a partir de 1870.

Em virtude da origem linguística diversa e, sobretudo, da filiação religiosa dos seus elementos (enquanto súbditos britânicos, eram, na sua quase esmagadora maioria, membros da Igreja de Inglaterra, confissão cristã separada de Roma desde os tempos do rei Henrique VIII Tudor), os ingleses que aqui viviam deparavam-se, entre outros problemas, com a dificuldade resultante da inexistência de um acompanhamento religioso

13 Marques 1995, 439.

14 *Código Penal: aprovado por decreto de 10 de Dezembro de 1852*, 36-37. Na elaboração legislativa do Artigo 130, podemos ler: “Aquelle, que faltar ao respeito à Religião do reino, Catholica, Apostolica, Romana, será condemnado na pena de prisão correccional desde um até três anos, e na multa, conforme a sua renda, de três mezes até três anos, em cada um dos casos seguintes: 1º Injuriando a mesma Religião publicamente em qualquer dogma, acto, ou objecto de seu culto, por factos ou palavras, ou por escripto publicado, ou por qualquer meio de publicação; 2º Tentando pelos mesmos meios propagar doutrinas contrarias aos dogmas Catholicos definidos pela Igreja; 3º Tentando por qualquer meio fazer prosélytos, ou conversões para Religião diferente, ou seita reprovada pela Igreja; 4º Celebrando actos públicos de um culto, que não seja o da mesma Religião Catholica. § 1º Se o criminoso for estrangeiro, serão nêstes casos substituídas as penas de prisão e de multa pela de expulsão do reino temporária. § 2º Se unicamente se tiver cometido simples falta de respeito, ou as palavras injuriosas, ou blasphemias fôrem proferidas de viva voz publicamente, mas sem intenção de escarnecer, ou ultrajar a Religião do reino, nem de propagar doutrina contraria aos seus dogmas, será somente applicada a pena de reprehensão, podendo ajuntar-se a prisão de três a quinze dias. § 3º Se a injuria consistir no desacato e profanação das Sagradas Formas da Eucharistia, a pena será a de prisão maior temporária.”

nos moldes definidos pela sua fé. Acrescia ainda o facto de não poderem usufruir de um espaço para, nos cemitérios locais, sob a alçada e autoridade da Igreja Católica Apostólica Romana, poderem aí enterrar os seus mortos.

É nesse contexto que os residentes britânicos locais adquirem, em 1822, um espaço destinado a edificar um cemitério destinado aos seus. A consagração religiosa do mesmo ocorre em 1824¹⁵ em circunstâncias extraordinárias, por ocasião de uma escala em Ponta Delgada do navio da marinha real inglesa *HMS Thetis*, comandado por Sir John Phillimore. Este, na sua qualidade de comandante e como chefe supremo da Igreja de Inglaterra a bordo do navio, atribui, por meio de autorização *ad hoc*, ao seu capelão, o Rev. Nathaniel Royse, o estatuto de *Acting Bishop*¹⁶ e, por inerência, a capacidade canónica de consagrar o local a São Jorge, Mártir, de acordo com os cânones da Igreja de Inglaterra, e isso em resposta ao pedido de alguns dos seus conterrâneos britânicos residentes em São Miguel.

Organiza-se a partir de então a Capelania de São Jorge da Igreja de Inglaterra e começa então a história do que é conhecido localmente como o “Cemitério dos Ingleses”, situado na Rua da Mãe de Deus em Ponta Delgada. O primeiro funeral é ali realizado em Janeiro de 1830¹⁷ pelo primeiro Vigário, o Rev. William Holt Brandt. Nesse mesmo ano é edificado o Templo destinado ao culto anglicano, o qual permanece em utilização até à extinção da comunidade britânica local.

Tendo surgido de necessidade e condicionalismos específicos, o desenvolvimento da vida eclesial desta comunidade nunca foi muito acentuado. Diversos são os relatos, sobretudo da parte de viajantes estrangeiros, que referem o pouco desenvolvimento e empenho dos britânicos na vida da sua comunidade. Como exemplo, temos o dos irmãos Bullar, Joseph e Henry, que, estando nos Açores entre Dezembro de 1838 e Junho de 1839, referem no seu relato de viagem¹⁸ essa mesma realidade:

Fui à igreja episcopal protestante, edifício asseado, elegante e simples, no meio de um cemitério ajardinado, onde abundam as plantas. O rev. Brandt dirigiu o serviço e pregou um sermão a “dois ou três que ali se reuniram”. Parece que há em Ponta Delgada de cem a duzentos residentes ingleses, mas só compareceu na igreja uma dúzia de pessoas.¹⁹

Será legítimo então considerarmos e questionarmos o porquê desta aparente desmobilização, a qual assumiu ainda maior dimensão a partir do fim do “ciclo da laranja”.

Que igreja era essa, a que ficou conhecida como Igreja Protestante Britânica de São Jorge?

15 Smith 1967, 43.

16 Blake 2014, 118.

17 Motta 1959, 44.

18 Bullar 1985.

19 Bullar 1985, 19.

Longe iam os tempos em que, sob a influência das conversas tidas na tertúlia do *White Horse Inn*, localizado nos terrenos do King's College em Cambridge²⁰, onde as obras de Lutero eram lidas e comentadas, se repercutia a influência deste sobre muitos pensadores e académicos do tempo, como Robert Barnes, William Tyndale, Miles Coverdale, Nicholas Ridley, Hugh Latimer, Thomas Bilney e sobretudo Thomas Cranmer, o futuro Arcebispo de Cantuária, chefe espiritual da Igreja de Inglaterra a partir de 1532. Da sua importância teológica e da influência na “reforma” da igreja inglesa muito pode ser dito, mas a sua maior influência terá a ver com o seu inegável génio litúrgico e com o ter transformado o culto religioso em Inglaterra num conjunto de rituais litúrgicos marcados pela profusão de textos bíblicos, de que o *Book of Common Prayer*²¹ é o melhor exemplo. A sua influência estendeu-se também à esfera do direito, com a sua participação na elaboração do *Act of Supremacy*²², de 1534, que legitimou a assunção por Henrique VIII do título de Cabeça Suprema da Igreja de Inglaterra sobre a Terra. Decorrente deste, é imposto igualmente um *Oath of Supremacy*²³, que obriga todos os que desejam ser funcionários do Estado ou da Igreja, bem como mais tarde, os membros do Parlamento e mesmo os estudantes universitários, a reconhecer, por juramento público, ser o Rei a suprema autoridade da Igreja de Inglaterra.

Teologicamente, e depois de muitas vicissitudes, a Igreja de Inglaterra assume-se em termos de doutrina como moderadamente calvinista. O seu credo fundacional, os XXXIX *Articles of Religion*²⁴, é mais tarde (1563) incorporado no Livro de Oração Comum e constituirá a sistematização da teologia anglicana como a via média entre o radicalismo católico romano tridentino e o radicalismo calvinista e protestante, de que o período do Protectorado sob Oliver Cromwell é exemplo.

Em 8 de Março 1698, foi fundada a *Society for Promoting Christian Knowledge* (SPCK), a mais antiga organização missionária anglicana, que tinha por objectivo primeiro a disseminação do conhecimento cristão, motivada pela convicção dos seus promotores de que grande parte da imoralidade e do vício que campeavam na sociedade se devia à ignorância e ao desconhecimento da religião cristã²⁵. Para obstar a esse efeito, a SPCK desenvolveu a sua actividade na preparação, impressão e distribuição de Bíblias e outra literatura cristã com o objectivo de divulgar ideias e valores cristãos através das publicações que promovia. Já nos finais do século XVIII, mais concretamente em 1799, é fundada a *Church Missionary Society*²⁶, que será instrumental para estabelecer uma visão missionária na Igreja de Inglaterra, virada primeiramente para os espaços geográficos onde existe a presença de súbditos britânicos.

20 Neill 1986, 46.

21 *Livro de Oração Comum*, elaborado primeiramente em 1549.

22 *Ato de Supremacia*.

23 *Juramento de Supremacia*.

24 XXXIX Artigos da Religião.

25 *Sociedade para a Promoção do Conhecimento Cristão*, cf. Neill 1986, 183.

26 *Sociedade Missionária da Igreja*, cf. Neill 1986, 211.

Estas duas sociedades criaram as condições para o apoio à formação da Igreja Protestante Britânica de São Jorge, mas não foram suficientes para impedir o seu lento desaparecimento.

Ora, quando examinamos a vivência da comunidade protestante britânica em São Miguel no que ao seu comportamento diz respeito, reconhecemos que a sua exiguidade numérica nunca foi de molde a proporcionar uma renovação em termos de membresia eclesial, sem um correspondente esforço proselitista e apologético. Mais ainda, quando por exemplo se lê na obra dos Bullar sobre a muito pouca participação nos serviços religiosos e a atitude laxista da comunidade quanto à guarda do Dia do Senhor, preferindo envolver-se nas actividades comerciais como o restante da sociedade local, conseguimos compreender melhor as razões desse declínio. Sendo essencialmente uma comunidade linguística, a sua existência acabou por deixar de fazer sentido, na medida em que a aculturação e a integração dos seus membros se efectuaram com relativa facilidade no seio do Catolicismo Romano local, que, pelo menos formalmente, tinha muitas semelhanças com a vivência da “Igreja Alta” anglicana, não sendo um concorrente sério no arrebatar de fiéis vindos do Catolicismo Romano.

A Igreja Evangélica de Ponta Delgada, “Casa de Oração”

Os finais do século XIX foram uma época de profunda mudança no quadro religioso português e consequentemente no açoriano.

A nível europeu, surge um movimento de renovação espiritual conhecido nos países de língua inglesa por *Revival* e nos de língua francesa por *Réveil*. Esse é o tempo das grandes cruzadas evangélicas que atingem as principais metrópoles europeias e que irão influenciar o protestantismo português, e por arrastamento o açoriano.

Estas iniciativas evangélicas estarão na base do surgimento em Ponta Delgada de uma outra comunidade religiosa não católica romana, esta agora não limitada pelo vínculo comum da língua de Shakespeare. O seu obreiro principal e dinamizador foi Henry Maxwell Wright (1849-1931)²⁷, nascido em Lisboa e filho de pais ingleses de afiliação anglicana, tendo optado mais tarde pela nacionalidade britânica. Na sequência de uma conversão pessoal, empenhou-se no trabalho missionário, participando nas campanhas evangélicas de Dwight L. Moody e de Ira D. Sankey, em Londres, onde desenvolve a sua veia hinológica²⁸ e a sua vocação de evangelista²⁹. Desloca-se para Ponta Delgada em 1880 enquanto *colporteur*³⁰ da *British and Foreign Bible Society*³¹ e,

27 A propósito do trabalho evangélico de H. M. Wright e das suas vicissitudes, temos uma boa descrição na obra de Leite 2009, 26-46.

28 Grande número de hinos ainda hoje entoados nas igrejas protestantes portuguesas e brasileiras são da autoria de H. M. Wright.

29 Cardoso 2014.

30 Termo de origem francesa que refere os vendedores ou distribuidores de mercadoria, no caso protestante, a distribuição de Bíblias e outros livros religiosos.

31 *Sociedade Bíblica Britânica e Estrangeira*.

fruto da sua convicção da necessidade de divulgação da mensagem evangélica, aí prega o Evangelho³².

Aqui, Wright é confrontado com a oposição por vezes virulenta do edifício religioso católico romano, tendo a sua acção despoletado mesmo a reacção do Bispo de Angra e ilhas dos Açores, D. João Maria Pereira d'Amaral e Pimentel, que, em Carta Pastoral sobre o Protestantismo, emitida a 23 de Agosto de 1883, adverte os seus diocesanos.

[...] que o protestantismo tem mandado seus emissários para esta nossa Diocese, e que alguns nella existem, trabalhando para vos seduzirem a abandonar a nossa santa Religião, única e verdadeira, e a seguides seus erros [...].³³

Em consequência da acção de Wright, é fundada em 1888³⁴ uma comunidade cristã independente, que se assumirá mais tarde como parte daquilo que é conhecido hoje em dia como a “Igreja dos Irmãos”.

Este ramo do cristianismo protestante surgiu a partir de 1828 na cidade de Dublin (Irlanda) e em 1839 em Plymouth (Inglaterra)³⁵, espalhando-se a partir daí por todo o mundo; são conhecidos por “Irmãos de Plymouth” ou “Darbistas”, nome de um dos seus pioneiros, J. N. Darby, pastor anglicano que mais tarde se desvincularia da Igreja de Inglaterra.

Eclesiologicamente, os “Irmãos” caracterizam-se por uma organização completamente descentralizada, em que cada comunidade é independente e autónoma, não aceitando a sujeição de uma igreja local a nenhum outro corpo eclesial, seja este Sínodo, Presbitério, Convenção, Associação, Cúria ou qualquer outro tipo. A sua premissa é a de que a organização do corpo eclesial tem de reflectir a simplicidade neotestamentária, sem acrescentos ou elaborações.

Caracterizam-se igualmente por um sistema de organização interna não clerical, isto é, sem a existência de ministros ordenados, sendo cada igreja dirigida por Anciãos sem indigitação ou consagração apostólica, outrossim defendendo uma escolha espiritual por ação do Espírito Santo, não existindo, portanto, um ministério pastoral dominante.

Teologicamente, e embora possam ser considerados moderadamente calvinistas, tal como a maioria das Igrejas da ala evangélica do protestantismo, a sua história está marcada por algumas tendências docéticas no que à questão da Humanidade de Cristo diz respeito, e também na defesa de um Arrebatamento Secreto da Igreja e o fim do período da Graça de Deus para o mundo que termina logo após o Arrebatamento³⁶. Igualmente presente na teologia dos “Irmãos” está um certo traço de antinomismo, com o privilegiar da liberdade cristã sobre a Lei cerimonial e mesmo sobre a Lei jurídica.

32 Marques 1995, 447.

33 Pimentel 1883, 1.

34 Marques 1995, 450.

35 Cross 1997, 1302-1303.

36 Neatby 1901, 227-228.

Uma característica dominante da *praxis* dos “Irmãos” é a ênfase que colocam no “partir do Pão” (Eucaristia), que é entendida como espaço reservado somente aos membros da Igreja local em que cada um retira uma porção do pão sacramental e passa o cálice comum. Só depois se abre a reunião aos não membros com a explanação das Escrituras e momentos de louvor.

Esta comunidade em Ponta Delgada conseguiu, mercê da pertença à mesma de alguns influentes membros das forças vivas da cidade, algumas pessoas de elevado estatuto social e económico, construir em 1898 o edifício da “Casa de Oração” situado na Rua Margarida de Chaves. Marcante na sua história foi também o período (entre 1920 e 1956) em que a sua orientação espiritual foi assegurada pelo obreiro inglês Kenneth Leslie Cox, por muitos conhecido como “o padre dos protestantes” que marcou indelevelmente essa comunidade.

Conclusão

Ambos os exemplos de comunidades protestantes que aqui foram brevemente descritas comportam em si, embora com intensidade diferente, aquela premissa da liberdade do cristão que foi expressa por Lutero e por Calvino, de que falámos no início.

A questão da liberdade do cristão perante o enquadramento social, cultural, religioso e económico em que vive teve nesse século XIX, duas respostas nesta ilha de São Miguel: uma, enquadrada numa estrutura eclesial não-autóctone sustentada por alguns séculos de especificidades e de *savoir faire*; e outra, local, onde, por força do dinamismo e do espírito missionário e, na expressão tão cara aos protestantes, “amor pelas almas”, se implementou um modelo eclesial totalmente diferente daquele que predominava localmente. O primeiro foi geralmente aceite ou, pelo menos, tolerado. O segundo foi alvo de incompreensão e antagonismo, bem como de rejeição pela estranheza da sua vivência perante os padrões habituais dos seus coevos.

Ambos, no entanto, não somente enriqueceram o tecido social e humano da cidade, mas sobretudo prepararam as mentalidades para a existência e aceitação do outro, diferente de nós, desiderato que deve ser sempre o objectivo de quem pensa e vive de maneira diferente.

Referências

- “Protestantismo e Catolicismo em Portugal”. 2000. *Lusitania Sacra*, 2.ª série, Tomo XII.
- Afonso, José António. 2004. “Propostas para o estudo dos protestantismos ibéricos”. *Lusitania Sacra*, 2.ª série, Tomo XVI, 465-475.
- Afonso, José António. 2007. *Protestantismo e educação: história de um projecto pedagógico em Portugal na transição do séc. XIX*. Tese de Doutoramento. Braga: Universidade do Minho.
- Blake, Richard. 2014. *Religion on the British Navy, 1815-1879: Piety and Professionalism*. Suffolk: Boydell & Brewer Ltd.

- Branco, Paulo. 2006. "Subsídios para uma bibliografia do Protestantismo no espaço lusófono". *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, n. 9/10 (Ano V), 55-73.
- Bullar, Joseph e Henry. 1985. *Um Inverno nos Açores e um Verão no Vale das Furnas*. Ponta Delgada: Instituto Cultural de Ponta Delgada.
- Calvin, Jean. 1888. *Institution de la Religion Chrétienne* (revisão de Frank Baumgartner sobre a edição francesa de 1560). Genève: E. Beroud & C.^{ie} Éditeurs.
- Calvini, Ioannis e Caroli Petri. 2016. *Ioannis Calvini Opera Omnia*, editado por Olivier Labarthe e Reinhard Bodenmann. Genève: Librairie Droz.
- Cardoso, Douglas Nassif. 2014. "Henry Maxwell Wright (1849-1931): o poeta do amor que salva". *Revista Caminhando* 19, 61-70, [disponível em linha] URL: <http://dx.doi.org/10.15603/2176-3828/caminhando.v19n1p61-70>.
- Carta Constitucional da Monarchia Portuguesa*. 1895. (Prefácio e notas de J. A. Ismael Gracias). Nova Goa: Imprensa Nacional.
- Código Penal: aprovado por decreto de 10 de Dezembro de 1852*. 1855. Lisboa: Imprensa Nacional.
- Constituição Política da Monarquia Portuguesa de 23 de Setembro de 1822*. 1822. In *Diário das Cortes Gerais, Extraordinárias e Constituintes da Nação Portuguesa*. Lisboa: Imprensa Nacional.
- Cross, F. L. 1997. *The Oxford Dictionary of the Christian Church*. New York: Oxford University Press.
- Diário das Cortes Gerais, Extraordinárias e Constituintes da Nação Portuguesa*. 1822. Lisboa: Imprensa Nacional.
- Gounelle, André. 2017. *Présentation sommaire de Jean Calvin*, [disponível em linha] URL: <http://andre-gounelle.fr/histoire-des-idees/presentation-sommaire-de-jean-calvin.php>.
- Gracias, J. A. Ismael (prefácio e notas). 1895. *Carta Constitucional da Monarchia Portuguesa*. Nova Goa: Imprensa Nacional.
- João, Maria Isabel, *Os Açores no século XIX: Economia, Sociedade e Movimentos Autonomistas*, Lisboa, Edições Cosmos, 1991.
- Labarthe, Olivier e Reinhard Bodenmann. 2016. *Ioannis Calvini Opera Omnia*. Genève: Librairie Droz.
- Leite, Rita Mendonça. 2009. *Representações do Protestantismo na Sociedade Portuguesa Contemporânea: Da exclusão à liberdade de culto (1852-1911)*. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa.
- Luthers, D. Martin. 1897. *Werke: Kritische Gesamtausgabe*. Weimar: Hermann Böhlans Nachfolger.
- Marques, João Francisco (coord.). 1995. "Para a História do Protestantismo em Portugal". *Revista da Faculdade de Letras* (Porto), II (12) 431-476.
- Marques, João Francisco. 1998. "A controvérsia doutrinária entre o catolicismo e o protestantismo em Portugal no último quartel do século XIX". *Lusotopie*: 283-298.
- Motta, António Augusto Riley da. 1959. "Das colónias estrangeiras em São Miguel nos séculos XIX e XX". *Insulana* XV: 33-48.
- Nearby, William Blair. 1901. *A History of the Plymouth Brethren*. London: Hodder and Stoughton.

- Neill, Bispo Stephen. 1986. *El Anglicanismo*. Madrid: Iglesia Española Reformada Episcopal.
- Peixoto, Fernando. 2001. "A influência britânica no protestantismo português", *Anales de Historia Contemporánea* 17 (junio): 123-152.
- Pimentel, João Maria Pereira d'Amaral. 1883. *Carta Pastoral sobre o Protestantismo*. Angra do Heroísmo: Typographia da Virgem Immaculada.
- Santos, Luís Aguiar. 2001. "O protestantismo em Portugal (séculos XIX e XX): linhas da sua história e historiografia". *Anales de Historia Contemporánea*. Murcia: Universidad de Murcia. Vol. 17, 53-78.
- Santos, Luís Aguiar. 2016. *O Protestantismo português: história e problematização*. Lisboa: L&LP.
- Smith, Waldo E. L. 1967. *The Navy Chaplain and his Parish*. Ottawa: Queen's Printer.

T E N S Õ E S
T E N S I O N S

MARIA LEONOR GARCÍA DA CRUZ*

Tensões e sentidos na consciência europeia de 1532 a 1536

Tensions and Feelings in European Conscience from 1532 to 1536

De São Bernardo de Claraval (séc. XII) a São Tomás de Aquino (séc. XIII), encontram-se posições diferenciadas sobre a divulgação da fé – entre a persuasão e a imposição – e sobre a liberdade de consciência, assim como sobre o dever moral do indivíduo de viver a sua verdade e o da Igreja de anunciar e defender o dogma. Exigirá o Papa no século XIV maior colaboração entre a Inquisição e as estruturas eclesíásticas, sobretudo os bispos, cabendo à primeira o exame da ortodoxia da causa por ela julgada e diferindo das sanções penais do poder temporal.

Mas desde a França medieval que se revela patente a colaboração entre reis e Inquisição na forma de se desembaraçar de opositores incómodos, do mesmo modo que o poder real procura assimilar a Inquisição a uma jurisdição real (Toulouse 1331) ou subordinar o tribunal ao Parlamento (Dauphiné/Parlement de Grenoble).

Trata-se de uma tensão que difere nos Estados ibéricos, onde a Inquisição, estabelecida em Espanha em 1478 e em Portugal em 1536, constitui um tribunal misto e subordinado à autoridade do rei¹.

Impõe-se, a quem investiga, fazer comparações contextuais, questionar sobre similitudes e contrastes de problemas e de respostas práticas, num processo de esclarecimento de particularidades identitárias.

* Centro de História da Universidade de Lisboa, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. E-mails: cruz-maria@campus.ul.pt; ml.garciacruz@gmail.com.

1 Bethencourt 1996; Marcocci e Paiva 2013.

Estados como o Império alemão, a Inglaterra e a França, além dos Estados ibéricos, estes com alterações antecipadas e de natureza um tanto diferente, serão varridos no século XVI por movimentações sociais e clivagens religiosas e políticas que se repercutem internamente, assim como além-fronteiras, configurando uma Europa de facto dividida, expressão aliás utilizada por Elliott na sua obra sobre o período².

Se as tensões internas no Império alemão e em França justificam o seu afastamento das reuniões e decisões do Concílio de Trento (subjacentes às suas diferentes etapas de 1545-1549, 1551-1552, 1562-1563), ao procurarem compromissos para uma conciliação dos súbditos que não poderiam ser bem vistas pelo Sumo Pontífice, tais tensões em regiões do Noroeste e do Norte da Europa tomarão por vezes um protagonismo extraordinário em conflitos armados no último quartel do século XVI e ao longo do século XVII.

Na verdade, a ruptura luterana, que ganha dimensão peculiar primeiro no Império alemão, virá rapidamente a internacionalizar-se em conflitos que contam com o apoio de diferentes poderes ou autoridades civis.

A reivindicação dos príncipes alemães no que respeita à administração das igrejas dos seus territórios, se remonta a tempos anteriores à Reforma, visível em concordatas ainda no século XV com o Papado, decorre de particularismos de um vasto espaço nominalmente subordinado ao Imperador mas, de facto, compósito, preenchido por vários poderes com graus diferentes de autonomia³. De salientar, todavia, que, comparativamente com acordos da Igreja universal com Estados nacionais, se trata de um fenómeno tardio.

Seja como for, o processo em causa acaba por desenvolver fenómenos de territorialidade política no Império alemão, a que se junta, de forma adjuvante, a definição religiosa, definição esta que decorre da chefia secular. Numa evolução que se agudiza nos inícios da década de 1530 com a formação da Liga armada de Smalkalde contra o Imperador católico, a Paz de Augsburgo de 1555 não será, contudo, o término do processo de reconhecimento de diferentes crenças (a católica e a luterana), mas revelar-se-á, como já o afirmámos noutro estudo, “uma etapa provisória de uma luta fratricida e extrafronteiras, que, alimentada por novos movimentos e interpretações doutrinais – particularmente o calvinismo –, justificará políticas e guerras que só se solucionarão, pelo menos em parte, nos tratados de Vestefália de 1648”⁴.

Nestes acordos internacionais, onde aliás se evidenciam conceitos recuperados do alargamento dos princípios do direito natural, estabelecendo-se regras de convivência entre Estados sem a intervenção e arbítrio do Papa como entidade supranacional, obter-se-á um equilíbrio de forças na Europa face a uma Espanha católica e hegemónica e, além

2 Elton 1982; Elliott 1985.

3 Barraclough 1972. A renovação da autoridade eclesial em terras alemãs luteranas parece, assim, ter sido sentida como menos revolucionária do que posteriormente se julgou, fosse pela capacidade de controlo já existente por autoridades civis, fosse pelo carácter mais administrativo que teria a própria autoridade episcopal. Ver Chadwick 1990.

4 Cruz 2007, 107-108.

disso, significativas mudanças no Império alemão pelo reconhecimento de um alargado corpo de eleitores e a emergência de Estados como a Suíça e a República das Províncias Unidas dos Países Baixos, assim como o engrandecimento da França e da Suécia.

Se na década de 60 de Quinhentos o Concílio de Trento marcara, além de reformas disciplinares e de renovação espiritual, embora reafirmando o dogma católico⁵, uma função específica para a instituição ao afirmar a sua independência em relação aos poderes seculares, agora afastava-se o Papado das negociações internacionais, propositadamente, e prescindia-se definitivamente do arbítrio pontifício supranacional.

Recorde-se a este propósito como na propaganda pré-reformista e na protestante o Papa era alvo de fortes ataques pelo seu poder efectivo ou pretendido do ponto de vista político. O Sumo Pontífice defendera até aos alvores da época moderna a plenitude do seu poder transmitido por Cristo, como entidade acima dos reis, cujo poder por ele se instituía, considerando-se ainda, com base em falso documento, portador das insígnias imperiais doadas pelo imperador Constantino, circunstância esta aliás estudada e contestada pelo humanista Lorenzo Valla (1440). Na gravura da série da *Dança Macabra* dos anos 1520, note-se o sarcasmo de Hans Holbein o Moço (Fig. 1) ao submeter o Imperador a uma suposta investidura de poderes por parte do Papa. O mundo rola por terra enquanto a morte e os diabos voltejam em torno das personagens.



1 Hans Holbein o Moço, *Dança Macabra* (1523 e 1526), o Papa.

5 As disposições pós-Trento, se impulsionam mais ainda a reforma da Igreja, não evitam, contudo, que se distingam tendências elitistas de religião pregada de manifestações de religião vivida, com reflexos em programas iconográficos. A liturgia católica manifesta-se, aliás, ligada através da pregação (incluindo sermões e literatura mística) à utilidade da imagem religiosa, sendo a manifestação artística esclarecida e determinada por condicionantes sociais. Ver como exemplo Monterroso Montero 2000, 225-257.

Mas o luteranismo terá uma ampla divulgação também nos Países Baixos, que, dadas as suas características socioeconómicas e singularidades políticas, se revelam uma área privilegiada de trocas materiais assim como de contactos intelectuais. Nesta área cedo se desenvolvem correntes de inovação espiritual que se evidenciam no misticismo de certos meios, no amplo movimento da devoção moderna, em círculos de humanistas e nas universidades. Erasmo de Roterdão admitia já em 1533 a urgência de muitas reformas da Igreja preconizadas por Lutero, sem contudo prescindir do dogma e da obediência aos cânones católicos.

Logo a partir de 1542, também nos Países Baixos se divulga o calvinismo numa influência que se revela no dinamismo de forças sociais como a nobreza do interior ou em actos populares de invasão e destruição de imagens em igrejas católicas.

Note-se, contudo, que, muito além de simples exaltação religiosa, a revolta geral de 1566, que eclodirá contra Filipe II de Espanha, será um movimento que envolve católicos e protestantes contra uma política acentuadamente castelhana e católica do rei e da regência por familiares próximos, agregando tensões motivadas pela ameaça e desrespeito de particularismos políticos acordados e mantidos desde os governantes borgoñeses face à coroa francesa e pelos Habsburgos, incluindo o imperador Carlos V, na defesa de uma herança familiar.

Liberdades violadas e razões económicas, mais do que uma manifestação de cisão religiosa, conduzirão, aliás, a manifestações políticas de intenso simbolismo como a procissão e o festim de supostos mendigos pelos nobres da terra (Fig. 2) numa afirmação carnavalesca contra Filipe de Espanha⁶, ou o uso pelos revoltosos de divisas, particularmente no mar, como a do pendente em forma de crescente e com a legenda “Antes Turcos que Papistas” (Fig. 3).

Na verdade, em poucas décadas agudizar-se-ão as tensões, com cisões políticas e territoriais, migrações e também uma radicalização confessional, definindo-se pelas províncias do Norte a abjuração do rei-tirano em 1580, a escolha de um novo governante e o início de um processo de independência que só terminará em 1648 com o reconhecimento internacional. De facto, o movimento nacional irá reforçar-se com a expansão paulatina do calvinismo e com alianças externas. Estas visam combater a hegemonia espanhola e, no primeiro quartel do século XVII, a ameaça da transformação do próprio Império, até então electivo e federal, numa monarquia centralizada também Habsburgo.

Note-se que já será no contexto desta nova profissão de fé, calvinista, que se irá debater, no âmbito das comunidades e dos seus representantes em órgãos políticos, as relações entre o poder civil e a directriz religiosa, revelando-se continuamente uma antinomia de projectos que, não desvinculados de apoios externos, uma vez mais, nem alcançando soluções sempre pacíficas, prevalecerá no século XVII.

6 Van Nierop 1991, 419-443.



2 Revolta nos Países Baixos, emblema dos *Gueux*.

Emblema dos Gueux durante a revolta nos Países Baixos. [Consultado em 30/09/2017].

Disponível em https://fr.wikipedia.org/wiki/R%C3%A9volte_des_gueux#/media/File:Emblem_of_the_Geuzen.jpg.



3 Revolta nos Países Baixos, pendente LIVER TVRCX DAN PAVS / ANTES TURCOS QUE PAPISTAS!

Pendente durante a revolta dos Países Baixos. [Consultado em 30/09/2017]. Disponível em: <https://www.rijksmuseum.nl/nl/collectie/NG-VG-1-407-A>.

A problemática da definição dos dois poderes – Estado e Igreja – e a coordenação entre eles estarão sempre presentes, aliás, nos movimentos de reforma – seja no mundo católico, seja em singularidades protestantes. Em qualquer deles as premissas podem diferir, até ser opostas, levando à colisão de propostas antagônicas, pretendendo-se a imposição de uma norma absoluta, mas a solução encontrada radicar-se sempre na definição de um Estado confessional na cena europeia.

Quer também isto dizer que as orientações específicas encontradas não trazem consigo nem a liberdade, nem, muitas vezes, a tolerância religiosa. Perseguições e condenações prosseguidas em vários Estados ou entidades políticas europeias conduzem à morte



5 Devassas e prisões na Inglaterra isabelina.
Cobbett 1864, 127.

O processo consolida-se até Jaime I, cuja orientação erastiana provocará forte contestação católica por parte de Francisco Suárez na sua *Defensio fidei*, onde caracteriza cada um dos poderes, o do Estado e o da Igreja, e legitima o poder indirecto do Papado. Na mesma obra, aliás, contesta ainda o radicalismo de Marsílio de Pádua, que, nos inícios do século XIV, defendera a soberania do Estado sobre os órgãos da Igreja, reflectindo-se tais proposições em actos imperiais da sua época.

As alterações no protestantismo, do ponto de vista doutrinário mas também das práticas, não esquecendo a perspectiva política, terão constituído, segundo Alec Ryrie, um amadurecimento cultural. A cultura protestante, desenvolvida nas universidades e propagada na imprensa londrina, não terá, por outro lado, assumido grande diversidade local, exceptuando na Escócia, onde se efectuará uma ruptura⁸.

Na terceira década de Quinhentos abre Henrique VIII todo um percurso de afirmação do monarca, do ponto de vista político e doutrinal, angariando estrategicamente o apoio dos representantes das forças sociais em Parlamento. A secularização dos bens da Igreja católica e a sua venda garantem-no, numa actuação considerada por alguns historiadores de golpe de Estado e de maior poder absoluto do rei, mesmo em assembleia, quando afirma reorientações no plano da lei.

A sua soberania consagra-se no Acto de Supremacia de 1534, que, ao impor-se, não sem alguma resistência violentamente reprimida, identifica a heresia com crime de alta

8 Ryrie 2015. Do ponto de vista confessional, irá tornar-se ainda notória a divisão entre puritanos e conformistas. Sobre comportamentos e sensibilidades nas formas de piedade pública e privada e inclusivamente na ponderação do género, ver Ryrie 2015.

traição, daí derivando a condenação à morte. Em época de desconstrução da Igreja católica e de projectos de conduta reformista, a adaptação e a flexibilidade terão constituído, naturalmente, respostas a uma mais fácil sobrevivência⁹.

Ora, é nesse mesmo ano de 1534 que em França, na sequência do “affaire des placards”, com importantes reacções nos meios populares e oficiais, e da violenta repressão que se lhe segue, ocorrerá uma acentuada alteração da política régia e no âmbito desta, também aqui, a marcada configuração do herético como opositor político.

Anarquia ou confusão religiosa definiria o clima até então vivido¹⁰, se se pensar como eram vistos e confundidos certos humanistas (do grupo ou cenáculo de Meaux, do humanismo evangélico, como Lefèvre d'Étaples, Farel ou Roussel), ideias de renovação em meios eruditos e em parte do alto clero, no círculo próximo do rei (Margarida de Angoulême, sua irmã), a par de críticas e crenças pouco sistemáticas provenientes então da arraia-miúda. Longe se estaria ainda das tensões religiosas de organização e unidade doutrinal. Artesãos, camponeses, membros do baixo clero, atraídos por uma ou outra ideia dos reformadores, distanciam-se ainda do rigor da teologia calvinista que animará o percurso de Farel ou de de Bèze alguns anos depois.

Lefèvre d'Étaples traduz o Novo Testamento em francês, sendo alvo das recriminações da Faculdade de Teologia de Paris, a Sorbonne, em 1527. O bispo de Meaux, que o chamara, sofrerá um processo por suspeita de heresia, pelo Parlamento de Paris, e as traduções da Escritura serão interditas. Guillaume Farel, membro do mesmo cenáculo, lê e divulga os escritos de Lutero, que chegam a França em 1520, sendo traduzidos em 1524 e impressos em Paris, Alençon, Lyon e fora da França, mesmo depois de interditos como heréticos pela Sorbonne. Farel irá refugiar-se em Estrasburgo e depois na Suíça. A partir de 1530 a heresia provém da Suíça, introduzindo-se as ideias de Bucer e Zwinglio.

Note-se que os protestantes, luteranos até então, pertenceriam sobretudo a uma elite social de letrados, estudantes, clérigos, mestres-escola, impressores, artesãos têxteis (e de coro), embora não se possa desprezar o impacto dos pregadores nos meios populares. O luteranismo cedo irá influenciar círculos intelectuais de humanistas, com figuras bem próximas do rei.

Só posteriormente, portanto, e os de maior literacia, terão tido oportunidade de ler a edição francesa de 1542 das Instituições de Calvino¹¹.

O monarca, por seu turno, obrigatoriamente católico pelas leis fundamentais da monarquia, governa auxiliado por instituições cuja acção se fundamenta num galicismo político definido desde o século XIV. Na centúria de Quinhentos irá reagir brutalemente à infiltração de concepções confessionais diferentes que, uma vez mais, não se esgotam no campo social e religioso. Trarão com o tempo propostas políticas de

9 Jones 2002.

10 Febvre 1983; Monteiro 2007.

11 Lange 2013.

obediência condicional, de direito à revolta, e inclusivamente de legitimidade do tiranicídio ao considerarem a deposição violenta do rei que se revele herege.

De salientar que tais ideias serão extremadas nos campos opostos de católicos e calvinistas. Tal dualismo confessional irá, aliás, definir-se em conjunturas sucessivas, ora clandestinamente, ora em conflito aberto, através de uniões políticas e ligas armadas. Decorrerão de tais tensões uma violência endémica, guerras civis e verdadeiros massacres, que se prolongarão pela centúria seguinte com apoios internacionais e que terão por vezes repercussão intensa em áreas ultramarinas de intervenção europeia.

O “affaire des placards” constituirá, contudo, em 1534 um momento de viragem.

Em Paris e em outras cidades, incluindo na residência da corte em Amboise e na porta do quarto do rei em Blois, assim como em Rouen, Tours e Orléans, são afixadas proclamações anticatólicas num confronto inequivocamente dogmático, intituladas *Articles véritables sur les horribles, grands et importables abus de la messe papale, inventée directement contre la Sainte Cène de notre Seigneur, seul médiateur et seul Sauver Jésus-Christ* (Fig. 6)¹². Tais *placards* serão da autoria de um elemento pertencente ao grupo de refugiados franceses na Suíça com Guillaume Farel, o pastor de Neuchâtel Antoine Marcourt.



6 Placard de 1534

Placard contre la messe papale.
Antoine Marcourt, Neuchâtel,
1534. [Consultado em
30/09/2017]. Disponível em [http://
classes.bnf.fr/livre/grand/040.htm](http://classes.bnf.fr/livre/grand/040.htm).

Num ataque directo à fé do rei, que este considerará de confronto pessoal e crime de lesa-majestade, tais artigos antagonizam-se com a interpretação dada pela teologia católica à eucaristia (transubstanciação), definindo os ritos da missa como fruto de feitiçaria e acusando o Papa, bispos, padres e monges de mentiras e blasfémias.

Como resposta, o monarca francês irá reafirmar publicamente a sua fé de forma violenta em Paris e nas províncias, com prisões e execuções pelo fogo, alcançando entre outros o impressor dos *placards*, Antoine Augereau, e amigos de Calvino, como Étienne de La Forge, rico mercador, e provocando o exílio de protestantes e seus simpatizantes. Os acontecimentos conduzirão, de facto, a violenta repressão e a massacres exemplares do herético enquantopositor político.

Naturalmente, numa época em que a França na sua luta com o imperador Carlos V procura maior proximidade com os príncipes protestantes alemães (incluindo o envio de um embaixador à Alemanha e à Suíça), tal reacção régia trará repercussões negativas. Será na identificação dos condenados como opositores políticos que ela se irá fundamentar, definindo-os como revolucionários anabaptistas e o “*affaire des placards*” como ameaça à autoridade régia e ao reino, entidades que urgia preservar da heresia.

É notável o envolvimento pessoal do rei, que participa aliás em manifestações públicas, como a procissão de expiação realizada em Janeiro de 1535 e anunciada em todas as paróquias, em que seis heréticos foram queimados. A repressão aumenta e novas tensões se conhecem anos depois.

A conotação política acentua-se. As condenações de heréticos do protestantismo eram desde 1521 da iniciativa da Sorbonne (Faculdade de Teologia), das autoridades eclesiásticas e do Parlamento, implicando penas pecuniárias, prisões e até, no caso de homens da Igreja, a prisão perpétua e a morte pelo fogo. Saliente-se, contudo, a passagem dos assuntos de heresia da Igreja e da Inquisição – que por imposição papal do século XIV eram forçosamente colaborativas, sendo a última alvo de assimilação à jurisdição real – para o Parlamento de Paris e para a Câmara ardente, tribunal inquisitorial extraordinário criado em 1535, com membros nomeados pelo Papa, segunda instância das inquisições, instituído no Parlamento desde 1547.

Uma nova fase de tensões terá a ver com a influência de Calvino e a introdução em França das suas *Ordenações da Igreja de Genebra* em publicação traduzida logo em 1542. Acentua-se a clandestinidade dos reformados, com igrejas desde 1555, primeiro em Meaux e depois em diferentes lugares – de Paris a Angers e Valence e, em maior número, na Provença, no Languedoc e na vallée de la Garonne –; entretanto, já ao tempo de Henrique II, realiza-se, com pastores e laicos, o primeiro sínodo nacional de Paris.

É em 1545, na perseguição aos Valdenses, os *Vaudois*, de Chabrières e Mérindol, que a intolerância religiosa recomeça violentamente, ocasionando no Sul da França, nas montanhas do Lubéron, o massacre de três mil pessoas e a devastação de uma vintena de aldeias, unindo-se os seguidores à Reforma Protestante. Se em Meaux, em 1546, foram

queimados 14 luteranos, em dois anos o Parlamento de Paris, com jurisdição na França central e em Lyon, pronuncia 500 condenações, sendo 68 delas à morte.

A Reforma estende-se das elites às camadas populares, com adesão de parte da alta nobreza. Este facto reforçará indubitavelmente o desejo de um reconhecimento legal e de uma luta pelo poder político. Mas, em virtude da perseguição a movimentos anticatólicos, vive-se em França, além de tensões civis, expurgações institucionais.

No próprio Parlamento de Paris, entre finais da década de 50 e princípios da de 60 de Quinhentos, verificam-se dissensões políticas e religiosas. Entre outras reformulações, nele são criados juízes para averiguar casos de suspeita de heresia, que originarão a seu tempo, como atrás referimos, a “chambre ardente”, substituída posteriormente por uma câmara ordinária de justiça criminal (Tournelle). O Parlamento continua uma política simultaneamente de luta contra o protestantismo e de controlo sobre a própria igreja, ao exigir boa preparação do clero e vigilância disciplinar sinodal. Apesar de opiniões contrárias, desde 1557 que a pena de morte recai sobre os condenados de heresia e de crime de blasfémia, distribuição de livros proibidos, assim como sobre reuniões ilegais e visitas a Genebra.

A política de Catarina de Médicis será, como se sabe, de tentativa de pacificação e até de reconciliação entre diferenças doutrinárias, mas em alturas de vigência de uma política régia ultracatólica renovam-se tendências do tempo de Francisco I (ordens de 1543 do rei à Sorbonne) para definir uma profissão de fé que reafirme, face a pontos controversos, uma interpretação conservadora no que toca a sacramentos, papel do sacerdote, boas obras, eucaristia.

O próprio Parlamento, aliás não unânime, é alvo de crítica e são grandes as tensões com as decisões régias, fazendo-se sentir a pressão da opinião pública. Apesar de expurgas, a falta de punição dos dissidentes conduzirá à abertura de inquéritos também sobre outras câmaras soberanas de Paris. Aponta-se quem, presente ou ausente, não jurou os princípios da profissão de fé, quem emite opiniões políticas e religiosas que parecem simpatizantes dos protestantes, quem se relaciona, por laços de família ou amizade, com os opositores, quem pratica ou se reúne clandestinamente em cerimónias supostamente não católicas.

São inúmeros e intensos os conflitos de religião que se revelam em guerra civil, espelhados em testemunhos escritos e imagéticos, mas a matança da noite de São Bartolomeu, de 23 para 24 de Agosto de 1572, parece constituir particular clímax, tendo sido massacrados milhares de huguenotes por várias terras francesas. Tal acontecimento irá, aliás, regozijar plenamente o Papa Gregório XIII, que o acentuará numa medalha comemorativa (Fig. 7), tal como os Reis de Portugal e de Espanha. Aliás, Frei Luís de Granada, em Lisboa, proferirá um sermão de engrandecimento da vitória que Deus concedera ao rei de França¹³.

13 Aspecto salientado por Marques 2009, 217, ao estudar a parenética e a censura inquisitorial.



7 Massacre da noite de São Bartolomeu, 1572. Medalha comemorativa do Papa Gregório XIII. Medalha de bronze comemorativa do Papa Gregório XIII, alusiva ao massacre da noite de São Bartolomeu de 1572: gregorius xiii pont. max. an. i / vgonottorvm strages 1572. [Consultado em 30/09/2017]. Disponível em https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/5/53/Gregory_XIII_medal.jpg.

Numa orientação diversa da ocorrida em França ou em Inglaterra, desde muito cedo se considera nas *Ordenações* portuguesas a heresia equivalente a crime de lesa-majestade ou político, uma vez que em ambos os casos (crime contra a divindade ou contra o rei lugar-tenente da primeira na terra) se atenta contra Deus, pelo que daí decorrem, em primeira instância, ou numa segunda etapa, a condenação à morte e o confisco de bens¹⁴.

A instalação em Portugal do Santo Ofício da Inquisição em 1536, inserindo-se num debate de longa duração sobre as relações entre Estado e Igreja, não poderia deixar de conectar-se com a conjuntura dos anos que a precede, tanto mais marcados por importantes autonomias relativamente à esfera pontifícia e, em alguns casos, de ruptura dogmática, cindindo a Cristandade ocidental.

Desse ambiente de tensões, decorre, aliás, a institucionalização na Europa de outros órgãos cuja composição e cuja actuação consolidam uma cooperação entre Estado e Igreja, cabendo-lhes matérias que não são exclusivamente nem do foro civil nem do eclesial, mas que cumprem, ao fim e ao cabo, aquilo por que cada esfera pugna, isto é, a vigilância, controlo e orientação da vida em sociedade. Salientem-se em Inglaterra as Câmaras eclesiásticas sob autoridade da Coroa, tribunais muitos deles mistos, incluindo a Câmara estrelada (Carlos I), tribunais estes actuantes contra o herege e dependentes em última instância do monarca enquanto chefe da Igreja anglicana.

De referir também o Consistório, de composição mista, actuante na Genebra oficialmente protestante desde 1536 sob os auspícios de Calvino, apesar das tendências e actos iconoclastas desde 1532. Trata-se de um órgão de pastores e de leigos ou anciãos concebido em 1541 por Calvino nas *Ordenações da Igreja de Genebra* que servirá de paradigma a tantos outros adaptados às circunstâncias nacionais e aos particularismos

14 Cruz 2007, 581-597.

territoriais de áreas sob o calvinismo. Se na excomunhão residia a sua máxima sentença, ao conselho da cidade caberia a execução de penas capitais. Será o caso do médico e teólogo Michel Servet, queimado em efígie por católicos e supliciado por calvinistas em 1553.

A composição mista do Consistório, assim como as suas funções de controlo e de correcção de doutrina e de conduta, influenciando a vida em sociedade, acabam por aproximá-lo de soluções adoptadas também no mundo católico – a nível de conselhos supremos e de tribunais inquisitoriais – para resolução de problemas similares.

A Inquisição espanhola, por seu turno, em grande medida voltada para o problema judaico e mourisco, revela-se como fase do desenvolvimento social e religioso de Espanha, coisa própria e nacional, instrumento político com matizes religiosos apoiado pela Igreja e nas mãos do Estado, relacionando-se a intolerância, uma vez mais, com factores históricos amplos e complexos¹⁵.

Mas, note-se, embora certas orientações dos Estados ibéricos possam ser influenciadas por fenómenos políticos e de abrangência social e cultural semelhantes, fundamentando-se num processo de unificação também de crença, Portugal marcará o seu processo individualizado.

Datam respectivamente de 1532 e de 1536 a instituição de dois tribunais mistos em Portugal: a Mesa de Consciência, de dimensão ético-política intimamente ligada ao soberano, relacionada com a superior justiça régia e com a crescente intervenção na jurisdição eclesiástica¹⁶, e a Inquisição, instrumento de carácter ético-religioso e de disciplina social, com as diversas inquisições subordinadas ao Conselho Geral do Santo Ofício, próximo do poder real e, em certos casos, condicionado por este¹⁷.

Terá a Inquisição importante papel de fixação de doutrina e de controlo de condutas sociais, usando de penas de peso variável, mas o último julgamento que conduz à morte pelo braço secular caberá, naturalmente, ao poder real. Trata-se de duas instâncias que se conjugam abafando o pluralismo renascentista.

Na verdade, apesar da profissão de fé única desde o édito de 1496 (em Espanha desde 1492), vive-se ainda, nas primeiras décadas do século XVI, um ambiente humanista de crítica salutar, atingindo a hierarquia eclesiástica particularmente naquilo em que ela se afasta da vocação pastoral e na secularização de comportamentos¹⁸. Admoestam-se, ridicularizando-as, mesmo em círculos próximos do Rei, as ambições mundanas de laicos e de eclesiásticos, de vilões e de nobres, de protagonistas da gesta ultramarina.

15 Martín Hernández 1999.

16 Albuquerque 1983. Cruz 1993.

17 Cruz 2007, 107-126.

18 Teria o humanismo das primeiras décadas de Quinhentos uma feição militante e crítica, condenando desvios existentes na vida religiosa (fosse na praxis eclesiástica, fosse superstições no culto popular), procurando uma aproximação do cristianismo à pureza primitiva, fortalecendo a cristianização da vida, não o enfraquecimento da Igreja. Seria visto, contudo, como ameaça pela opinião pública dominante e pelo Santo Ofício, dada a inovação que preconizava e a proximidade de certas posturas protestantes. Dias 1960; Silva 2006.

Ao mesmo tempo valoriza-se a espiritualidade do leigo, a moral evangélica, e ri-se, como catarse, da mecanicidade de orações e da falta de vocação, consciente, de muitos homens da Igreja. Basta recordarmo-nos, de entre uma plêiade de autores quinhentistas, do testemunho do grande dramaturgo Gil Vicente, cuja obra conhecida de 1502 a 1536¹⁹ terá sido alvo de intervenções em décadas posteriores e mesmo de algum abafamento ligado, provavelmente, aos ecos de luteranismo que alguns nele poderiam descortinar. Recorde-se o comentário conhecido de um alto prelado em Bruxelas em 1531, o Cardeal Giralomo Aleandro²⁰, ou a indexação de duas peças, na sua totalidade, nos índices expurgatórios de 1551, hoje perdidas.

Num percurso ainda erasmiano, D. João III manifestará, face à ameaça luterana, o desejo da convocação de uma assembleia ecuménica onde talvez seja ainda possível uma reconciliação entre cristãos desavindos, mas nos anos 1530 e 40 já são fortes os ventos de mudança por toda a Europa.

Em 1534 são pioneiras as constituições pré-tridentinas do Cardeal D. Afonso pela inovação em matéria de morigeração do clero e dignificação do culto²¹. Com as orientações e os cânones do Concílio de Trento aplicados sucessivamente em Portugal, reafirmar-se-á a ortodoxia confessional e serão implantadas sistematicamente as normas disciplinares, tanto mais que a legislação tridentina não se incorporará apenas nas constituições diocesanas, mas no corpo das leis do reino²².

Manifesta-se, em simultâneo, a vontade de assegurar o controlo régio sobre assuntos relacionados com a fé e com a Igreja, tanto no reino como nas áreas ultramarinas. Sob esse controlo, evoluem órgãos e funções. Reestruturam-se instituições administrativas na década de 1530, ao mesmo tempo que se impulsionam reformas eclesiásticas e se desenvolve a fundamentação jurídica e ideológica de um Estado em plena Expansão ultramarina, que se revela, não sem tensões e controvérsias, detentor, inequivocamente, de uma ética.

A aliança ou concórdia Estado-Igreja, ao apropriar-se do espaço público, garante-o através de medidas coactivas e censórias, impondo ao colectivo uma obediência a regras dominantes, mas naturalmente “dificultando um conhecimento alargado do diferente, de outras concepções, cerceando uma liberdade individual absoluta”²³. Vigiam-se embarcações e a entrada de materiais por portos marítimos, livrarias e impressores, censuram-se produções escritas e pictóricas, indexam-se obras proibidas em 1547²⁴. Recordem-se ainda as alterações nos docentes da Universidade de Coimbra, a passagem de mãos do Colégio das Artes, com Jesuítas em 1555 e processos montados a antigos mestres, bem como a fundação da Universidade de Évora em 1559 confiada à Companhia de Jesus.

19 Cruz 1990.

20 Carta arquivada, datada de Bruxelas, 26 de Dez. de 1531, dirigida a Sanga, o secretário de Clemente VII, estudada por Carolina Michaëlis de Vasconcelos (na sequência do que afirma em I Nota Vicentina de 1912). Pereira 2013.

21 Pereira 1971, 171-232; 1972, 177-241; 1994, 417-439. Paiva 2007, 127-174. Polónia 2005 e 2004, 444-445.

22 Caetano 1965, 7-87.

23 Cruz 2007, 112.

24 Palomo 2006.

Poderia aparentar uma ambiguidade perigosa, nas circunstâncias epocais, a utilização de elementos simultaneamente comprometidos, pela formação e pelo desempenho de funções, com a Igreja e com órgãos de gestão régia, fosse a Mesa de Consciência ou o Conselho Geral do Santo Ofício. Na prática, porém, tal utilização submete partes com ideias mais ou menos divergentes, a um mando unitário, segundo normas que impedem, à partida, a violação das leis do reino. Os letrados, magistrados leigos e eclesiásticos parecem constituir os olhos e o coração de um corpo, a *res publica*, de que o rei é concebido como cabeça comandando os membros. Assim os definia cerca de 1545 Francisco de Monçon²⁵. Através deles o soberano consegue garantir o controlo permanente do tecido social e uma gestão racional e disciplinada, segundo normas semi-impostas, semi-aceites, assegurando a paz social e a expansão do seu próprio Estado, em termos efectivos e de representação.

Como já afirmei em outra ocasião,

evidentemente que a Igreja Católica, também ela, não abdica da sua pretensão em colocar num plano de fundamento teológico os diferentes discursos orientadores da conduta comunitária, o político, o jurídico, até o económico. Mas cabe ao poder real, poder cristão pela sua natureza e objectivos finais, defender o interesse geral, que é comunitário e territorial, superior aos direitos individuais e aos dos diferentes corpos sociais e, além do mais, impor-se necessariamente a uma comunidade internacional em plena transformação. As dificuldades surgem nos contactos com povos de outros continentes, de costumes e de fé diferentes, por vezes hostis e nem sempre passíveis de conversão, assim como face à própria Europa, pelas diferentes soluções de regime e repercussões que provocam em áreas territoriais e marítimas.²⁶

Sendo a confissão católica dominante e apresentando-se a Igreja em excelente posição para pressionar o processo político-legislativo, a intervenção de agentes jurídicos régios conhecedores das diferentes normas, canónicas e civis, parece responder positivamente a uma necessidade funcional, dada a sua capacidade para denunciar e travar discursos privilegiadores ou particularistas. Portugal, enquanto Estado de direito, deverá reconhecer nos indivíduos membros da comunidade, sejam cristãos de longa data ou recém-convertidos, direitos inalienáveis que condicionam e limitam a acção das forças dominantes. Numa linguagem que começa a aproximar-se da actual na definição de Estado e soberania, esta pode definir-se como poder absoluto e perpétuo da *res publica*, mas tal não significa tirania ou poder ilimitado dos governantes. “Estes devem respeitar as formações sociais que integram a sua comunidade, assim como se vinculam a obrigações que decorrem do direito divino e do direito natural, de leis do Reino, da própria propriedade privada”²⁷.

25 Buescu 1996.

26 Cruz 2007, 111.

27 *Ibidem*, 112.

Mas o herege ou herético, cada vez mais diabolizado na sua feição institucionalizada, representa para o pensamento europeu uma ameaça no seio da sociedade, porque portador de maldade e ardileza, recorrendo a astúcias e enganos, a um discurso subtil, para se apoderar do ânimo dos fiéis. Não é por acaso que de há muito assume a forma animal em representações escritas e pictóricas. Lobos e raposas, embora humanizados naturalmente, por acções, sentimentos e fala, ameaçam o rebanho guardado pelo Sumo Pontífice. Ao representar a *Fé cristã e católica*, César Ripa, na sua *Iconologia* de finais de Quinhentos, representa-a a calcar três raposas numa atitude de domínio e de convencimento ou, no caso de perfídia por parte destas, de completa repressão.

Creio significativo aparecer o herético na capa de uma obra portuguesa de moralidade da primeira metade do século XVI como uma quinta parte da humanidade (Fig. 8).



8 Herege em João Soares, *L[i]bro dela verdad [e] la fe...* Lisboa, 1543.

João Soares, Bispo de Coimbra, 1507-1572. *L[i]bro dela verdad [e] la fe sin el qual no d[e]ue estar ningun[m] [crist]iano...* Lisboa, por Luis Rodriguez, 1543. Disponível na FLUL – Biblioteca digital, RES 241. http://ww3.fl.ul.pt/biblioteca/biblioteca_digital/index.htm.

Trata-se de uma edição de 1543 de Fr. João Soares, Bispo de Coimbra e confessor de D. João III. A sua representação iconográfica insere-se num conjunto e junta-se às tradicionais quatro partes em que se divide o género humano, definindo-se cada crença com determinados atributos:

- o cristão com o hábito monacal e a bíblia;
- o judeu com vestimentas e o seu sinal distintivo;
- o muçulmano, vestido de mouro e com a espada;
- o gentio com os seus ídolos.

Ora, o herético surge com a indumentária com que se apresenta nos autos da fé, o sambenito, que, aliás, sofre maiores elaborações consoante o grau de culpa.

Resta-me, por fim, salientar alguns pontos de reflexão que me parecem conclusivos:

- 1) Muito embora ainda idealizada uma *respublica christiana* por Erasmo, por Carlos V ou pelo Rei de Portugal, apesar de circunstâncias diferenciadoras, e apesar de chegar no cenário europeu do século XVI a uma situação extrema de impraticabilidade, com a cisão dogmática entre católicos e protestantes, a concepção de autoridade continuará a fundamentar-se nas Sagradas Escrituras e na Razão e, consequentemente, o Estado continuará a ser confessional.
- 2) As reformas disciplinares introduzidas em qualquer das organizações eclesásticas – católicas ou protestantes – pressupõem uma coordenação das instâncias civis e eclesiais em certas missões com vista ao bem da comunidade e procurando responder a preocupações sociais e éticas similares:
 - seja na preparação dos guias espirituais e na educação dos futuros governantes civis e chefes religiosos (em diferentes níveis). Recorde-se a propósito a atenção à catequese e a vários graus de ensino humanista, a colégios abertos a todas as camadas sociais, a universidades reformadas, a Seminários católicos, à acção de pastores formados na Academia de Genebra, à vocação de ordens como a de Jesuítas e de Oratorianos, a par do corpo específico dos doutores calvinistas;
 - seja na assistência a pobres e enfermos: de recordar albergues, hospitais e misericórdias ligados ao mundo católico, assim como o papel dos diáconos no âmbito da Igreja calvinista;
 - seja na vigilância da conduta dos fiéis (enumerando-se delitos e penas) e sobretudo do comportamento dos pastores (práticas de denúncia e inquérito, exames de doutrina, aprovação da pregação pela comunidade);
 - seja, enfim, na acção de tribunais mistos de controlo (de correcção e de castigo): tenha-se em mente o Conselho Geral do Santo Ofício e Inquisições no mundo católico, assim como Consistórios e outros tribunais e câmaras do mundo protestante.
- 3) Mesmo num domínio como o das práticas financeiras e dos empréstimos a juros, as similitudes abundam, ao condenar inequivocamente a usura ou admitir certas transacções legitimadas pelo uso a que se destinam, isto é, não pensando no lucro individual e no consumo luxuoso, mas antes no amparo da comunidade e no investimento produtivo²⁸.

28 Consideram-se teses ultrapassadas interpretações que afirmavam o contrário, ao aliar, fora do contexto histórico, a consciência capitalista à ética de calvinistas e de puritanos (Max Weber). Tawey 1977; Delumeau 1971, 1973.

Há, por fim, que salientar as potencialidades de toda uma linguagem figurativa que move sentimentos e provoca leituras, seja em manifestações públicas, seja no foro individualizado. Há formas de estratégia e de persuasão, de comunicação e de memória, em registos não apenas impressos ou orais, mas também icónico-visuais²⁹. Também desse material decorrem diferentes tipos de circulação e eficácia na propagação de ideias e de movimentos.

Referências

- Albuquerque, Martim de. 1983. “Política, Moral e Direito na Construção do Estado em Portugal”. In *Estudos de Cultura Portuguesa*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Barracough, G. 1972. *The Origins of Modern Germany*. Oxford: Basil Bla.
- Bethencourt, Francisco. 1996. *História das Inquisições. Portugal, Espanha e Itália*. Lisboa: Temas & Debates.
- Bouza, Fernando. 1999. *Comunicación, conocimiento y memoria en la España de los siglos XVI y XVII*. Salamanca: Semyr.
- Buescu, Ana Isabel. 1996. *Imagens do Príncipe. Discurso normativo e representação (1525-49)*. Lisboa: Edições Cosmos.
- Caetano, Marcello. 1965. “A recepção e execução dos decretos do Concílio de Trento em Portugal”. *Revista da Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa* 19: 7-87.
- Chadwick, Owen. 1990. *The Penguin History of the Church*, Vol. 3 *The Reformation*. England: Penguin Books.
- Cobbett, Guilherme. [1864]. *História da Reforma Protestante em Inglaterra e Irlanda* (com gravuras comentadas pelo P. José de Sousa Amado). Porto: Livraria Catholica Portuense.
- Cruz, Maria do Rosário de Sampaio Themudo Barata de Azevedo. 1993. “A Mesa da Consciência e Ordens, o Padroado e as perspectivas da Missionação”. In *Congresso Missionação Portuguesa e Encontro de Culturas*. Actas, vol. 3, 627-647. Braga: Universidade Católica Portuguesa/CNCDP/F. Evangelização.
- Cruz, Maria Leonor García da. 1990. “O crime de Lesa-Majestade nos séculos XVI-XVII: leituras, juízo e competências”. In *Rumos e Escrita da História: Estudos em homenagem a A. A. Marques de Almeida*, 581-597. Lisboa: Colibri.
- Cruz, Maria Leonor García da. 1990. *Gil Vicente e a Sociedade Portuguesa de Quinhentos – Leitura crítica num mundo de “cara atrás”*. Lisboa: Gradiva.
- Cruz, Maria Leonor García da. 2007. “Relações entre o poder real e a Inquisição (sécs. XVI-XVII): fontes de renda, realidade social e política financeira”. In *Inquisição Portuguesa. Tempo, Razão e Circunstância*, 107-126. São Paulo: Prefácio.
- Delumeau, Jean. 1971. *Le Catholicisme entre Luther et Voltaire*. Paris: Presses Universitaires de France.

29 Bouza 1999; Palomo 2006.

- Delumeau, Jean. 1973. *Naissance et affirmation de la Réforme*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Dias, José Sebastião da Silva. 2006. *Portugal e a Cultura Europeia (Séculos XVI a XVIII)*. Porto: Campo das Letras.
- Dias, José Sebastião da Silva. 1960. *Correntes do Sentimento Religioso em Portugal (Séculos XVI a XVIII)*, Tomo I. Coimbra: Universidade de Coimbra.
- Elliott, J. H. 1985. *A Europa Dividida. 1559-1598*. Lisboa: Presença.
- Elton, G. R. 1982. *A Europa durante a Reforma 1517-1559*. Lisboa: Presença.
- Febvre, Lucien. 1983. *Au Cœur religieux du XVIe siècle*. Paris : Le Livre de Poche Biblio Essais.
- Hari, R. 1957. "Les Placards de 1534". In *Aspects de la propagande religieuse*. Genève: Droze.
- Jones, Norman. 2002. *The English Reformation. Religion and Cultural Adaptation*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Kamen, Henry. 1999. *La Inquisición Española. Una revisión histórica*. Barcelona: Crítica.
- Lange, Tyler. 2013. "L'ecclésiologie du royaume de France : l'hérésie devant le parlement de Paris dans les années 1520". *Bulletin du Centre d'études médiévales d'Auxerre* 7 [Consultado em 30/09/2017]. Disponível em <http://dx.doi.org/10.4000/cem.12785>.
- Marcocci, Giuseppe e José Pedro Paiva. 2013. *História da Inquisição Portuguesa (1536-1821)*. Lisboa: A Esfera dos Livros.
- Marques, João Francisco. 2009. "Antiprottestantismo. A oposição crítica ao protestantismo pelo catolicismo em Portugal". In *Dança dos Demónios. Intolerância em Portugal*. Lisboa: Temas & Debates / Círculo de Leitores.
- Martín Hernández, Francisco. 1999. *Historia de la iglesia: II. Edad Moderna*. Madrid: Pelicano.
- Monteiro, Rodrigo Bentes. 2007. "As Reformas Religiosas na Europa Moderna – Notas para um debate historiográfico". *Varia historia* 37. [Consultado em 30/09/2017]. Disponível em <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-87752007000100008>.
- Monterroso Montero, Juan M. 2000. "Devoción y educación. La pintura al servicio del dogma en Galicia durante el siglo XVI (La Capilla de San Pedro de la Catedral de Santiago de Compostela)". In *Propaganda e Poder. Congresso Peninsular de História da Arte*, editado por Marisa Costa, 225-257. Lisboa: Edições Colibri.
- Paiva, José Pedro. 2007. "Um príncipe na diocese de Évora: o governo episcopal do cardeal infante D. Afonso (1523-1540)". *Revista de História da Sociedade e da Cultura* 7: 127-174.
- Palomo, Federico. 2006. *A Contra-Reforma em Portugal. 1540-1700*. Lisboa: Livros Horizonte.
- Pereira, Isaías da Rosa. 1971. "Sínodo diocesano de Évora de 1534". *Anais da Academia Portuguesa da História* 20: 171-232.
- Pereira, Isaías da Rosa. 1972. "Subsídios para a história da Igreja Eborense Séculos XVI e XVII". *Arquivos do Centro Cultural Português* 4: 177-241.
- Pereira, Isaías da Rosa. 1994. "Uma figura histórica mal conhecida: o Cardeal-Infante D. Afonso (1509-1540)". In *Congresso de História no IV Centenário do Seminário de Évora. Actas*, 417-439. Évora: IST/SME.

Pereira, Silvina. 2013. "Gil Vicente em Bruxelas". *JL* (27.02.2013). [Consultado em 30/09/2017]. Disponível em http://visao.sapo.pt/jornaldeletras/bloguesjl/dramas_imperfeitos/gil-vicente-em-bruxelas=f708935.

Placard contre la messe papale. Antoine Marcourt, Neuchâtel. 1534. [Consultado em 30/09/2017]. Disponível em <http://classes.bnf.fr/livre/grand/040.htm>.

Polónia, Amélia. 2004. "A diocese de Évora em contextos pré e pós-tridentinos. A actuação pastoral do cardeal infante D. Henrique". In *III Congresso Histórico de Guimarães. D, Manuel e a sua época. Actas*, Vol. II, 440-445. Braga: Câmara Municipal de Guimarães.

Polónia, Amélia. 2005. *O Cardeal Infante D. Henrique Arcebispo de Évora. Um prelado no limiar da viragem tridentina*. Porto: Edição do autor.

Ryrie, Alec. 2015. *Being Protestant in Reformation Britain*. Oxford: Oxford University Press.

Tawney, Richard H. 1977. *Religion and the Rise of Capitalism. A Historical Study*. Middlesex: Penguin Books.

Van Nierop, Henk. 1991. "A Beggars' Banquet: The Compromise of the Nobility and the Politics of Inversion". In *European History Quarterly* 21: 419-443.

ISTVÁN RÁKÓCZI*

Dois capítulos sobre a tolerância e intolerância religiosas na Transilvânia (sécs. XVI e XX)

Two chapters of religious tolerance and intolerance in Transylvania (16th and 20th centuries)

Introdução

A versão que se apresenta agora para as Actas do Colóquio Internacional *Martinho Lutero e o novo rosto político-religioso da Europa* difere em vários pontos daquela comunicação apresentada pelo seu autor, por achar aqui encontrar um espaço maior e conveniente para explicar algumas daquelas premissas de que fez uso e que estavam e estão subjacentes ao tema tratado. Embora pareça simplista, estou em crer que o fenómeno da tolerância religiosa e respectivas dissidências da chamada quarta *religio precepta* da Transilvânia, ou seja, o unitarismo, bem como as ramificações denominacionais do protestantismo, não são explicáveis sem traçarmos primeiro um sucinto mas imprescindível quadro geral dos fenómenos que caracterizavam a Europa Central já muito antes, em simultâneo, ou mesmo depois da reforma luterana em relação às suas atitudes religiosas. Mas surge logo aqui uma primeira pergunta: de que país se trata, já que a Monarquia Húngara medieval em 1541, depois da batalha de Mohács perdida para os turcos (1526), fica tripartida numa zona de ocupação turca, a chamada Hungria “real”, sob influência imperial habsburguesa, e o chamado Principado da Transilvânia, que sempre na órbita da Monarquia Húngara conheceu várias autonomias históricas, serviu então como um *cordon sanitaire* entre o Império Otomano e a *Res publica christiana*? Ora, os processos de transformação operados em

* Eötvös Loránd University, Budapeste, Hungria; CHAM, FCSH, Universidade NOVA de Lisboa, Portugal.
E-mail: rakoczi.istvant@btk.elte.hu.

cada qual destas entidades político-culturais eram diferentes no que diz respeito à prática da religião e da recepção da religião reformada, conhecendo uma evolução muito particular em terras da Transilvânia, como iremos ver. Sem ser mais uma vez redutor, devemos focar também alguns fenómenos de identidade linguístico-cultural que, como será observado no seu lugar, estão subjacentes ao avanço do luteranismo nas terras da Europa Central. A propagação das teses luteranas é inseparável da presença de antigos colonos alemães – um componente mais citadino e letrado, maioritariamente burguês, mais livre e empossado, o que deve remeter-nos para uma primeira observação preliminar.

Um *Drang nach Osten* medieval

A imigração de colonos alemães conhece várias etapas. Uma primeira vaga chega à Hungria nos séculos XI-XII: trata-se dos *hospites Teutonici* dos documentos régios, que se distinguem dos outros *hospes* numa base étnico-jurídica. Este grupo de colonos, que encontra uma fixação territorial sobretudo em duas regiões – Hungria Setentrional e Transilvânia –, conta com o privilégio da livre eleição dos seus párocos nas suas comunidades. São “reguengos” e portanto contam com a protecção e tutela do monarca. A segunda vaga de colonos alemães, já depois da assolação tártaro-mongólica de 1242, é composta por camponeses que chegam no momento certo para preencher um vácuo populacional, instalando-se em feudos privados. Entre os seus privilégios, cabe destacar o da fundação de cidades. Daí resulta podermos falar duma precoce burguesia citadina alemã, que nos séculos XIII-XIV veio construir uma jurisdição própria, o chamado “direito saxónico”. Um curioso complemento deste grupo são os colonos que acompanham a Ordem Teutónica na Hungria, os quais, a partir de 1224, passam a estar sob protecção papal. Pese embora o facto de constituírem um património directo do Papa, os avultados domínios da Ordem não se traduzem aqui – ao contrário do que sucede no Báltico – nos fundamentos dum Estado autónomo, antes se inserirão naqueles vastos grupos de colonos alemães que recebem uma propriedade feudal enquanto grupo e não enquanto indivíduos. É neste ano que surge o decreto que, durante mais de 650 anos, constitui o marco dos privilégios e da autonomia dos alemães, o chamado *Anderanum* (isto é, a carta de privilégio de André II). Sobre este documento reparemos por agora num assunto que toca à religião: a dízima não é paga ao bispo de Gyulafehérvár (hoje Alba Iulia, na Roménia), mas sim aos próprios párocos. Uma outra característica é a aplicação do modelo socioterritorial do Reno médio, a chamada *Markengenossenschaft*, que, utilizando parcelas de terras iguais, impede uma estratificação interna. Na sua maioria, os alemães são camponeses ou mestres livres com uma presença de mercadores burgueses abastados e favorecidos pelas rotas comerciais do eixo danubiano. Na hierarquia interna surge a figura do alcaide municipal de Nagyszeben (hoje Sibiu, na Roménia), que passa a chamar-se *comes saxorum*, enquanto a autonomia de que beneficiam os colonos alemães se denominará *universitas saxorum*¹.

1 Neste subcapítulo fomos guiados sobretudo pela monografia-síntese de Zoltán Ács (1986, 43-52).

Uma religião alemã

A Reforma espalha-se tanto na Hungria como na Transilvânia, propagando as teses luteranas por via das cidades alemãs e dos seus habitantes alemães. Por conseguinte, os documentos da época falam em relação aos luteranos (na terminologia oficial actual a Igreja Evangélica) como a religião alemã, enquanto a orientação helvético-calvinista (Igreja Reformada) é designada “religião húngara”. Os primeiros ventos da Reforma sopram quase ao mesmo tempo em Buda, Kassa (hoje Košice, na Eslováquia), Nagyszeben (hoje Sibiu, na Roménia), Brassó (hoje Braşov, na Roménia) – em alemão Ofen, Kaschau, Hermannstadt e Kronstadt, respectivamente – numa primeira e incerta fase de transição entre os anos 1520 e 1540. Em 1525 as cortes decretam ainda que “todo o luterano deve ser extirpado do país, seja clérigo ou secular, que fique preso e queimado”. Nesta altura 85% do total da população do país eram católicos romanos, pertencendo o resto do país à ortodoxia greco-oriental (ou a diferentes heresias duma tradição anterior à Reforma) e ao judaísmo. Os primeiros pregadores da Reforma são alguns frades franciscanos, vindos da Silésia, como Sudasser, que segundo a tradição prega as teses de Lutero já em 1517 em Nagyszeben. Em Buda, János Kresling e o boémio (ou morávio) Conrad Cordatus contam primeiro com a protecção da infanta Maria (a futura Marie de Hongrie), mas depois conhecem a prisão, tal como outros pregadores “ambulantes”. A contribuição de Cordatus para a história da Reforma universal será importante, se bem que já não na Hungria, pois tornar-se-á colaborador directo do próprio Lutero². Outros pregadores têm uma origem académica, como Mátyás Dévai Bíró, um “católico muito devoto” que passou a ser um “protestante de primeira ordem”³, e de quem o livro de matrículas da Universidade de Cracóvia onde cursou conserva uma curiosa nota marginal: “este levou a peste de Lutero para junto dos húngaros e é o homem do pecado e do perigo”⁴. Tal pregação será complementada por Mihály Sztárai, um génio organizador que funda 120 congregações, e por Márton Kálmáncsehi Sánta, temidíssimo *debateur* e apologeta das posições da Reforma⁵. Nos finais da década 1550 as estatísticas invertem-se na Hungria e as confissões protestantes representam já 75-80% da população do país, restando apenas 20-25% de católicos⁶.

2 A história da teologia protestante salienta que as influências directas dos próprios fundadores teóricos das mais importantes correntes da Reforma foram escassas, sendo que tanto Lutero como Calvino exerceram a sua influência muito mais através dos seus discípulos: Melanchton (luterano), Ulrich Zwingli, Heinrich Bullinger e Theodore de Bèze (calvinistas), mas também Miguel Serveto, cujos discípulos encontraram um refúgio na Transilvânia. Ver Magyarország története 3/1 (1526-1686), monumental História da Hungria, cujo editor principal é Pach Zsigmond Pál e a redactora R. Várkonyi Ágnes (Budapeste: Akadémiai Kiadó, 1985). A obra reúne capítulos dos melhores especialistas da matéria tratada (à semelhança do Dicionário da História de Portugal). A autora dos capítulos citados – doravante Magyarország története 3/1 é Péter Katalin. Cf. p. 518.

3 Szerémi 1961. A edição da crónica coeva dos acontecimentos deve-se a Székely 1961, 432.

4 Este sábio pregador de débil saúde preferiu levar uma vida de perseguido, que terminou em 1545, curiosamente identificando-se, no final da vida, com a linha helvética da Reforma. Sobre o seu papel e importância na história da literatura húngara, realçamos que é autor dum tratado ortográfico e de vários títulos morais e apologeticos luteranos Cf. www. <http://mek.oszk.hu/02200/02228/html/01/207.html> (consultado em 07-01-2018).

5 Cf. Magyarország története 3/1 (1526-1686), 514-515.

6 *Ibidem*, 520.

A Transilvânia: três povos, três nações, quatro religiões

O principado da Transilvânia desta época apresenta um quadro político-cultural plural, cujo mosaico, tanto do ponto de vista da sua etnicidade como dos estatutos jurídicos dos seus componentes, era muito diferente, facto que, por seu turno, tivera uma repercussão directa também nas religiões professas. No que diz respeito às suas bases políticas, os termos “três povos” e “três nações” estão longe de coincidirem, já que a Transilvânia possuía três grupos étnicos principais, a saber, o húngaro, o romeno e o alemão (saxão). Acontece porém que o grupo maioritário dos húngaros se desdobrava em duas “nações”, ou seja, em dois grupos detentores dum estatuto jurídico-político diferente nas cortes da Transilvânia: o dos húngaros e o dos *székely* (*seculi* na documentação em latim), categorias políticas em que o povo romeno esteve integrado até basicamente 1848, quando avança para o terreno político com as suas reivindicações próprias⁷. A Reforma atinge primeiro as cidades e os germano-falantes e numa geração – entre 1530 e 1560 – consegue prevalecer entre os alemães “saxões”. A língua utilizada é o alemão, tanto no púlpito como nas escolas públicas, formando-se a primeira congregação em 1544 em Brassóvia⁸. Uma política tolerante, que respeita as hierarquias autárquicas e de autogovernação, permite a criação duma igreja “nacional” luterana. Vejamos num único exemplo a propagação deste culto entre os húngaros em Kolozsvár (hoje Cluj-Napoca, na Roménia), onde o pároco católico Kaspar Helth, admirador de Lutero, se casa em 1544, levando consigo grande parte dos seus antigos fiéis desta cidade. Estes, sendo na sua maioria húngaros, vão passar a ouvir o culto na sua língua materna, mas segundo uma liturgia luterana. Kaspar Helth passa a assinar o seu nome como Heltai Gáspár, pregando e escrevendo em húngaro⁹. Em 1550 funda uma tipografia para publicar em húngaro a Bíblia e faz-se rodear por um círculo intelectual em que sobressai Franz Hertel, que o protestantismo húngaro conhece com o nome de Dávid Ferenc, o qual, em 1554, formará com os seus

7 Os números estatísticos da sua demografia não são nem precisos nem fiáveis para esta época. Vasile Lupu, o príncipe de grande talento da vizinha Moldávia, calcula, numa carta dirigida à Porta escrita em 1650, que os romenos são um terço do total da população. Deste modo, em meados do século anterior, podemos afirmar mais realisticamente que talvez tenham constituído um terço da população transilvana, ocupando-se de actividades agropastoris e morando prioritariamente nas zonas montanhosas. Em 1713-14 aparece a população transilvana num documento da chancelaria imperial habsburguesa, calculando 47% de húngaros, 34% de romenos e 19% de saxões. Existem, de forma fragmentária, outras etnias também albergadas na Transilvânia, como os sérvios, que se refugiavam dos turcos, elemento militar e comercial eslavo de credo ortodoxo, gregos e arménios, refugiados também, além dum pequeno número de judeus protegidos pelo príncipe Gábor Bethlen. Os húngaros ocupam fisicamente a parte plana e as colinas do principado, ao passo que os alemães dominam as cidades. Cf. Trócsányi, Zsolt: <http://www.tankonyvtar.hu/en/tartalom/historia/86-02/ch04.html> (consultado em 07-01-2018).

8 Cf. sobre Honterus a recente síntese de Gudrun Liane Ittu 2016, 95-112.

9 Heltai destaca-se com as suas Cem Fábulas, mas também com a obra *Háló vagy Hispánia Vadászszág*, isto é “A Rede ou a Caça Hispânica”, traduzida do *Sanctae Inquisitionis hispanicae artes*, cujo autor se esconde debaixo do pseudónimo Reginaldus Gonsalvius. Trata-se dum bestseller da época, com edição inglesa em 1568, alemã e flamenga em 1569, seguida da húngara em 1570. A importância desta obra reside em ser a primeira a denunciar e divulgar nos países protestantes os horrores da Inquisição, sendo também a primeira em cujo prólogo Heltai assume a sua nova posição unitária. Cf. Ádam 1985, 134-160.

fiéis húngaros uma igreja luterana “húngara” independente da alemã. Quando é eleito bispo, ainda funciona o mosteiro franciscano nesta cidade, para onde os católicos serão condenados a recuar, cedendo o espaço espiritual para a afirmação e confessionalização das diferentes tendências do protestantismo. O caso de Dávid Ferenc será particularmente interessante para demonstrar também que se trata, no que respeita à maioria dos novos teólogos neófitas da Transilvânia, duma busca e “demanda” espirituais que, associadas a uma teorização e interiorização pessoais da sua fé “em construção” e em sucessiva evolução, são sempre impactadas pelas novas correntes que encontram aqui um espaço de afirmação¹⁰. Tais factos são indissolúveis duma notável efervescência e abertura religiosas¹¹, onde se difundem e se generalizam novas ideias num contexto de aceitação e enquadramento políticos muito especiais.

O principado de János Zsigmond e o antitrinitarismo

Se é certo que Lutero não poderia ter posto em prática as suas teses sem o apoio de Frederico, o Sábio, o terceiro deste nome entre os Eleitores da Saxónia, podemos dizer, por analogia, que, sem o padroado permissivo e tolerante de János Zsigmond no trono do principado, entre 1562 e 1571, nunca teria havido uma pluralidade e um convívio tão *sui generis* de credos e pregadores. Ao contrário do que se verifica na Hungria, e mesmo dos países da Europa ocidental de maiorias protestantes, na Saxónia cria-se um modelo político-religioso muito peculiar. A mais importante das características é o facto de os príncipes se investirem no papel de intendentess seculares das igrejas protestantes. János Zsigmond, que tinha sido conscientemente educado como católico, tem uma primeira conversão, que tanto pode ser explicada pela abertura espiritual proveniente das vicissitudes duma juventude atribulada, como pela influência do pregador calvinista Méliusz Juhász Péter, como ainda pelas circunstâncias políticas. Nos finais dos anos 1540

10 O próprio Dávid Ferenc abdica do seu posto de superintendente da igreja luterana húngara para passar para o lado dos calvinistas, levando com esta sua decisão à integração dos seus seguidores húngaros, moradores das cidades, na outra corrente protestante “concorrencial”. De resto, as barreiras organizativas e confessionais nem estavam estabelecidas, nem eram intransponíveis nos anos 1560. Passando a ser capelão do príncipe János Zsigmond, Ferenc conhece o médico da corte Giorgio Balandrata, seguidor de Miguel Serveto, e no seu subsequente itinerário confessional vai abraçar o ponto mais radical da Reforma, o antitrinitarismo, que consegue organizar-se em moldes nacionais entre os fiéis húngaros, chamados unitários em 1568. Kolozsvár torna-se um dos últimos refúgios (juntamente com a Polónia, posteriormente ligada por laços dinásticos a vários príncipes transilvanos) onde Johannes Sommer, Cristian Franckel e Jacobus Pelologus exercem a sua actividade e atracção intelectuais. Cf. Magyarország története 3/1 (1526-1686), p. 529 e, para o caso da Polónia e das suas relações particulares com a Transilvânia, cf. a obra de Szczyucki 1980 (série Humanizmus és Reformáció [Humanismo e Reforma]).

11 A Reforma deixa intacta as suas estruturas, mas não sem também uma muito positiva influência na igreja ortodoxa romena. János Zsigmond (1541-1571) decreta que se prefira como língua litúrgica o romeno em vez do eslavo eclesiástico praticado. Não é difícil reconhecer neste desejo uma atitude de proselitismo de feição protestante, onde o culto e a liturgia em línguas nacionais são apoiados também pelas fortes armas da Reforma como são a escola e a tipografia em línguas vernáculas. Sobre os aspectos linguísticos, cf. Tulbure 1918. Az első román Biblia-fordítások: tanulmány az egyházi román nyelv történetéből (As primeiras traduções da Bíblia para o romeno, um estudo sobre o romeno litúrgico). Nagyvárad: Sonnefeld A.

produz-se uma maioria protestante da dieta (isto é, dos representantes das ordens políticas das cortes) e em Maio de 1556 dá-se a secularização das propriedades eclesiásticas católicas. O príncipe tem um gesto político para com esta elite política, aceitando um vínculo religioso comum, muito explicável pelo contexto de intrigas, conspirações e negociações internacionais e de foro interno. Com este gesto audaz, de 1562, a política que visa reestabelecer a popularidade gasta de János Zsigmond recebe uma ferramenta operacional de extrema utilidade, factor que nos parece muito menos pertinente aduzir aquando da sua segunda mudança de religião, em 1569, quando, na Disputa de Várad, em vez de refutar os antitrinitários, abraça estas teses, humilhando mesmo o seu capelão e anterior mentor. A posição vencedora na disputa teológica não nasce em terras transilvanas, sendo antes elaborada por pensadores italianos que, depois da perseguição após a morte na fogueira do “pai moderno” desta velha teologia ariana, Miguel Serveto, encontram um refúgio em longínquas terras leste-europeias, as quais por seu turno influenciam os teorizadores desta congregação¹². A principal novidade desta corrente, o chamado “unitarismo”¹³, que se considera aliás uma das denominações protestantes, reside, não na sua implantação, mas sim na sua inclusão como uma das quatro religiões oficialmente aceites (o que aparece nos documentos coevos em latim como *religio praecepta*). O fundador da confissão transilvana afirma: “Do ponto da vista da fé [...] não existe nenhuma diferença, pois Cristo, mandado pelo Deus Pai para este mundo, não fez senão proclamar a sua vontade”¹⁴. Como porém não podia deixar de acontecer, as diferenças práticas estavam subjacentes, não em relação à divindade de Cristo, mas sim em relação à eucaristia e ao baptismo que praticavam. Mesmo assim, não foram excluídos dos credos cristãos, já que, embora tenham negado a eterna divindade de Cristo, acreditavam na sua redenção e na justificação pela fé, Verbo¹⁵ comum de todas as confissões reformadas. Esta Igreja – com uma continuidade até aos nossos dias tanto na Europa

12 Parece ser um exemplo da “predestinação”, tão debatida aliás por Matthias Vehe-Glirius, a forma como se dá o encontro deste jovem teólogo de Pfalz com o antitrinitarismo. Acontece que livres-pensadores do Norte da Itália introduzem em terras polacas estas teses em meados dos anos 1560, materialmente através de livros publicados na Transilvânia. Em 1570 chega por sua vez à Universidade de Heidelberg uma comitiva polaca – na qual, à semelhança de Pfalz, as teses do calvinismo encontraram uma ampla aceitação – a solicitar que lhe seja refutada esta tese tão perigosa por ferramentas teológicas. As publicações antitrinitárias produzem porém um efeito totalmente contrário. Johannes Sylvanus, Adam Neuser, Matthias Vehe – um grupo intelectual de calvinistas radicais –, engajados numa paralela luta entre o Conselho do Príncipe e o Conselho Confessional em Pfalz, passam a ser adeptos do antitrinitarismo, que deveria ser refutado precisamente por eles. Em 1572, Johannes Sylvanus é condenado e executado por traição, e os outros elementos do grupo suspeito recebem amnistia sob condição de nunca mais porem os pés em Pfalz. Adam Neuser refugiar-se-á na Transilvânia, mas segue pouco tempo depois para Constantinopla, onde se converte ao islamismo. (Sobre o seu caso peculiar – cabeça dum poderoso lobby antitrinitário no Império Otomano, cf. Burchill 1989, 107-156.) Mathias Vehe-Glirius chega à Transilvânia em 1578 e participa em disputas religiosas, onde transpõe para discurso antitrinitário a sua obra teórica.

13 Nos primeiros tempos, também fora chamada de “religião de Kolozsvár”, fazendo menção à cidade que servia de centro ao movimento.

14 Dávid 1943, 48.

15 Hab, 2:2/b numa leitura do apóstolo São Paulo (Ep. aos Romanos 1:10, 10:10) em que se fundamenta Lutero.

Central como nos Estados Unidos de América – tinha dois atractivos: por um lado, a caridade e o visível amor fraternal ao próximo, por outro uma posição intelectual que nunca foi senão uma “oposição espiritual”. Estes elementos eram em si atraentes para intelectuais e certas camadas políticas elitistas, que se serviram desta Igreja como sua porta-voz. A fragilidade desta confissão patenteia-se na cisão que abala as estruturas da igreja criada pelo seu fundador, Ferenc Dávid¹⁶, que, em 1578, se confronta com o doutor Balandrata, teólogo leigo e médico de príncipes. A tragédia pessoal do fundador, renegado pelos seus próprios fiéis, termina em 1579, mas provavelmente nem com este sacrifício se teria podido salvar a congregação, presa a uma imagem cada vez mais dene-grida, por razões políticas, do seu apóstolo.

Ecclesia semper reformanda est

Os turbulentos anos de 1570 na Transilvânia caracterizam-se por um maior grau de confessionalização¹⁷ disciplinadora entre os luteranos – que fecham as suas portas a correntes inovadoras –, facto que confere um certo protagonismo político-social aos calvinistas, cujas correntes se cristalizam em disputas públicas abstractas em matéria litúrgica e/ou teológica. Vimos o caso dos unitários, que conseguem a sua aceitação política e social, chegando a ser incluídos e classificados entre as chamadas *religiones praeceptae*. O multiconfessionalismo, ou se quisermos, e mais propriamente, a pluralidade denominacional, também não é um fenómeno desconhecido em outras partes da Europa pré-moderna; contudo, o seu elevado número e o exercício legalmente equidistante constituem um aspecto bastante peculiar. Os príncipes, sempre que empossados, juram respeitar esta tolerância religiosa na Transilvânia, o que na avaliação dos estudiosos da matéria constitui um contramodelo para o paradigma de confessionalização praticado na Europa ocidental. O antitrinitarismo percorreu toda a Europa como uma tempestade, deixando as suas marcas em registos diferentes, desde a filosofia até à vida quotidiana, passando pela história da cultura numa forma geral¹⁸, e criando ainda raízes no Leste da Europa Central. Quando a corrente antitrinitária da Reforma se pôde constituir como uma religião aceite, a sua edição transilvana específica (isto é, a Igreja Unitária) – que, do ponto de vista dogmático, nos seus elementos básicos e na sua retaguarda intelectual era oriunda do Ocidente europeu – conheceu o afluxo dum considerável número de livres-pensadores de toda a Europa, tais como Joham Sommer, Adam Neuser, Christian

16 Teólogos e historiadores concordam em ver nele aquele intelectual que redige a versão final do decreto de Torda, a ser tratado no próximo subcapítulo. O único exemplar original existente hoje em dia conserva-se no Arquivo de Nagyszeben (Archive Nationale Filiale Sibiu – Szeben megyei Állami Levéltár (nagyszebeni Szász Levéltár). Cf. <https://lnyr.elevertar.hu/mnlquery/detail.aspx?ID=21309> (consultado em 14 de Janeiro de 2018).

17 Na minha palestra debruicei-me sobre este fio interpretativo da historiografia alemã da Reforma, que, quanto à sua aplicabilidade no caso da Hungria, foi estudado por Balázs 2014, 5-26.

18 Como se sabe, a filosofia e o amor da liberdade dos antitrinitários vieram exercer uma forte influência sobre os conceitos de tolerância nos séculos posteriores, como no caso do deísta Gotthold Ephraim Lessing por exemplo, cujo Nathan, o Sábio (Nathan der Weiser) é paradigmático, pois redescobre Matthias Vehe-Glirius.

Francken, Jacobus Paleologos ou Matthias Vene-Glirius, sendo este último o que aliás mais nos interessa no que diz respeito aos chamados *sabatarianos*. Encontrando refúgio na Transilvânia em 1578, Vene-Glirius publica a sua obra-prima *Mattanjah* em 1580. Os sabatarianos, em boa verdade, não se viraram para a religião judaica, pois apenas pretendiam ser cristãos “mais justos”: a sua ideologia encontrava-se a meio caminho entre o cristianismo antitrinitário e o judaísmo rabínico, sendo que o seu gesto pode ser interpretado como a última vaga da Reforma. Esta dissidência do unitarismo era apenas uma das correntes desta igreja – bem mais radical do que a do “nonadorantismo”, ou as formas menos extremas duma cristologia mais tradicional. Na sua essência, o seu credo tinha a ver com o dos ebionitas¹⁹, pois Jesus, embora admitido como o Messias prometido, era para eles apenas um homem, que voltaria a reinar precisamente nesta sua condição, a humana. Os sabatarianos reúnem na sua prática costumes das seitas judaicas quanto à purificação, baptismo e anabaptismo, sendo que para a salvação, segundo professam, deve-se cumprir a lei de Moisés e cultivar o sábadó também²⁰.

Judaizare, sabbatizare, rabbinizare

Existe uma união e uma diferença dialécticas entre as duas religiões, a judaica e a cristã, expressas através da imagem da oliveira e do zambujeiro pelo apóstolo São Paulo (Epístola aos Romanos, 11, 11-25). Acontece portanto que o judaísmo é ideologicamente independente, enquanto o cristianismo se nutre essencialmente do Antigo Testamento, pese embora o facto de que a sua fé e mandamentos se fundamentam no Novo Testamento. Daí que o relacionamento com as suas “nascentes” ao longo dos séculos tenha sofrido e atravessado uma série de interpretações de índole muito variada relativamente ao que é o “judaico”. A definição de “judaizante”, um lugar-comum nas recíprocas acusações dos movimentos da Reforma, conhece uma longa história até o termo assumir no século XVI um carácter vago e indefinido tornando-se cada vez mais complexo e pejorativo. Na Antiguidade existia já uma primeira divisão entre os judeus, os *jehudi*, nome colectivo daqueles que professam a religião judaica, e os *mitjahed*, que por comodidade podemos traduzir por proselitas: não-judeus quanto à sua origem mas que, por motivos políticos (Ester, 9, 17), “se fizeram judeus”; outros, que passam a aceitar esta religião por motivos ético-morais e cujo paradigma seria o caso da morabita Rute, para mencionar apenas um exemplo veterotestamentário. Numa acepção que lhe é conferida pela Septuaginta, preserva-se no grego este significado positivo, que se “neutraliza” porém em Josephus Flavius, numa constatação do facto de que há “quem viva e se comporte à maneira dos judeus”. Julgado desnecessário, não tratamos aqui o caso dos marranos e dos cristãos-novos ibéricos, sem contudo deixar de apontar quanto problemático seria o “caso de

19 Ebion significa pobre, na acepção do Sermão da Montanha, onde os pobres são os “mendigos do Espírito”; assim é chamada a seita judaico-cristã que em 1566-67 se refugia a leste do rio Jordão. Curiosamente, esta seita influenciou mais o Islão do que o Cristianismo, pois Maomé conhecerá o cristianismo precisamente por seu intermédio.

20 Adriányi 2001, 42.

Cornélio” (Actos, 10). O baptismo deste último levaria o apóstolo Pedro a justificar-se perante a Igreja, o que daria origem a que se fixassem os preceitos por que se orientam os cristãos da “circuncisão” e os neocatecúmenos. Na Epístola de São Paulo aos Gálatas (II/14), constatamos a dificuldade de adaptar aquilo que fora acordado pelo “sínodo” de Jerusalém a uma prática diária, como é o caso do termo *judaizare*, carregado de significado reprovativo, por alguns neófitos seguirem ritos e modos de vida judaicos entre aqueles que tinham aceitado entre os pagãos (etnias) a nova fé. O sínodo de Laodiceia (364) considerava reprovável que tais práticas fizessem parte do culto do sábado, donde o termo *sabbatizare*, que dá origem também ao nome dos sabatarianos transilvanos, cujos nome e denominação originariam discussões aceras do foro científico. Neste ponto abandonamos mais exemplos citados do magistral estudo de Dán Róbert²¹, onde o autor faz uma ligação entre as acepções bíblicas e o século XVI, para concluir que os sabatarianos, que sem sombra de dúvida pretendiam apenas seguir uma cristandade novo-testamentária “verdadeira”, “isenta de distorções”, acabaram por voltar ao ponto de origem da questão que dividira desde sempre o judaísmo e a sua “seita cristã”.

A novidade ideológica do “sabatarianismo” reside em ser um sistema ideológico que resulta duma fusão intencional dos ensinamentos judeus e cristãos e que, ao contrário das correntes anteriores, assume a interiorização das tradições judaicas, mantendo-se por seu turno fiel ao mínimo da fé cristã de que Jesus é (=) o Messias.

A recepção positiva dos sabatarianos terá muito provavelmente que ver com um conceito de igualitarismo social do Antigo Testamento com que se identificavam, fenómeno subjacente também aos êxitos de movimentos leste-europeus paralelos²², dos ‘субботник’²³ da Rússia, e dos seus equivalentes polacos e boémios, respectivamente. Na Transilvânia, esta corrente dissidente dos unitários conhece uma liturgia, obras de edificação teológica e mística, bem como hinos pela mão dum dos hebraístas mais cultos da época, Simon Péchi, que viria a desempenhar altas funções na administração da corte. A sua queda política implicou também o dealbar do crescimento desta corrente e a dinâmica dos seus adeptos.

Liberdade de consciência *versus* tolerância religiosa: o Decreto de Torda (1568)

Sabemos que a Reforma de Martinho Lutero introduziu a pluralidade religiosa no seio duma cristandade monolítica, produzindo guerras religiosas entre a Igreja de Roma e as novas igrejas. Dada a impossibilidade de decisão pelas armas, a paz religiosa de Augsburg, embora reconheça a Igreja Luterana, apenas viabiliza um único convívio: não há coexistência numa mesma entidade governativa, nela podendo existir apenas

21 Dán 1982, 25-34.

22 Para o caso dos sabatarianos da Boémia, cf. Hasel 1967, 101-121.

23 O termo veio a adquirir um significado completamente diferente nos tempos do comunismo, passando a ser um sábado livre laboral, quando, na URSS, as pessoas ofereciam este dia de descanso e de lazer “voluntariamente”, pelo menos uma vez por ano, por volta do dia de nascimento de Lenine (22 de abril).

uma delas; permite-se porém ao súbdito que professe uma fé diferente sair desta entidade política adversa. Passam-se cem anos e, na paz de Vestefália, não apenas se reconhece a Igreja Calvinista, como também, posto que se dá conta de que o conceito de “um país – uma religião” é irrealizável na prática, surge o conceito do *cuius regio-eius religio*, que reparte o territorialmente uno (senhorio, cidade, província, país) para deixar que coexistam pluralidades denominacionais opcionais e paralelas. Cromwell decreta em 1653 a igualdade das confissões no Parlamento britânico – não numa base de consciência religiosa, um conceito aliás posterior, mas sim para assegurar a unidade da sociedade. Nesta lista de credos emancipados não figura o unitarismo, precisamente aquela Igreja que, precedendo quase um século esta expressão praticista do poder do Ocidente, permite preconizar, num espaço religiosamente plural e politicamente compartilhado da periferia da Europa Oriental, um conceito que, antecedendo também o Édito de Nantes (1598), não evita fricções sociais decorrentes de alteridades religiosas, mas impede o uso das armas em defesa da sua própria religião²⁴. Por outras palavras, surge *avant la lettre* uma tolerância religiosa próxima da moderna, cujas características podem ser interpretadas à luz do seguinte excerto do texto de Cromwell.

Que por toda a parte se pregue o evangelho, de acordo com o entendimento que dele se tiver, que a comunidade não seja forçada a aceitar nenhum pregador pela força, senão oiça aquele que mais lhe agradar. Portanto, nenhum superintendente ou outra pessoa qualquer pode fazer mal ao pregador, e nenhum fiel pode ser caluniado pela sua fé, pois esta é dom divino.

Por um lado, temos de destacar que não se trata duma *liberdade de consciência individual*, mas sim duma *liberdade religiosa colectiva*, que, por muito que não coincida com a sua edição moderna, tem porém um sentido positivo, sobretudo se a contrastarmos com as soluções de que se serve sempre uma intolerância posterior. Com a Contra-Reforma vitoriosa na Hungria e na chamada Transilvânia reconduzida para a órbita habsburguesa, por exemplo, com a excepção duma lista de localidades prevista, a *Explanatio Leopoldina* (1691) proíbe o culto público das confissões não-católicas, relegando-as para uma esfera privada²⁵. Uma outra característica da legislação permissiva das cortes de Torda (13 de Janeiro de 1568) é a liberdade de pregação, que vai ao encontro do famoso conceito dos reformadores, segundo o qual *praedicatio Verbi est Verbum Dei*, ou seja, “a pregação do Verbo é a própria Palavra”. Tal prática significa uma absoluta liberdade do próprio pregador²⁶, facto que estaria por seu turno na base da acusação de

24 Cf. Péter 2006, 73-83, e a sua versão inglesa Péter Katalin 1996, 249-261. Cf. ainda Harsanyi 1987, (<https://repository.westernsem.edu/pkp/index.php/rr/article/view/1070>).

25 O comunismo também utilizava este paradoxo, pois a liberdade de consciência individual serviu de véu para ocultar quaisquer manifestações religiosas públicas não controladas ou manipuladas.

26 Desta liberdade “absoluta” foram porém privados os jesuítas, pois em duas ocasiões foram – por decreto do príncipe – expulsos, em 1588 e 1606, embora por razões muito mais políticas do que religiosas. O hiato na nomeação de bispos católicos de Gyulafehérvár (hoje Alba Iulia na Roménia) provém igualmente de problemas de legitimidade e competências políticas concorrentes, já que houve uma duplicidade do *beneficium regium*

que a Transilvânia não passaria duma “confusão de Babel”²⁷. Finalmente, a mais importante característica da *Explanatio Leopoldina* reside na argumentação *exclusivamente* teológica, que não relativiza a atitude do legislador pelas circunstâncias políticas, mas que numa lei laica (e não eclesiástica) aplica a supremacia da fé. Não se trata aqui apenas da exaltação dum versículo bíblico (Epístola aos Romanos, 10:17), mas sim dum princípio que não desdobra a fé em verdades compartimentadas e denominacionais; um princípio que, ao invés, a utiliza de forma a que não hierarquize quaisquer das religiões que pela fé se regem. Trata-se da aceitação prática dum “dom divino” inalienável de todos os fiéis, de que não encontramos paralelismos ocidentais, nem católicos nem calvinistas, com extremos na França do 23-24 de Agosto de 1572, ou no conhecido terror religioso de Genebra²⁸. Concordamos justamente com a avaliação de István Pásztori-Kupán, que classifica esta legislação como o exemplo – quase único²⁹ – duma “tolerância teocrática”³⁰ do seu tempo. Por seu turno, as ditas Igrejas históricas da Transilvânia – católicos, luteranos, evangélicos e unitários –, no 450.º aniversário da proclamação do Édito de Torda acabaram por solicitar aos Parlamentos romeno, húngaro e europeu que o dia 13 de Janeiro fosse proclamado “Dia da liberdade religiosa”³¹. Além destas quatro religiões, que gozam do estatuto de *religio praecepta* desde a dieta de Gyulafehérvár (hoje Alba Iulia, na Roménia) em 1595, foram classificados como *religio tolerata* os ortodoxos etnicamente romenos com uma organização eclesiástica própria, tal como os sabatarianos *székely*, cuja história deve ser apresentada à guisa de introdução.

então disputado pelos monarcas da Hungria e da Transilvânia candidatos a este cargo, que o papa não pôde e/ou não quis decidir no processo de investidura. Houve no trono da Transilvânia tanto príncipes católicos que respeitavam a liberdade religiosa, como protestantes que faltaram na sua aplicação, um pouco como um “malabarismo” que os príncipes da Transilvânia tiveram de desenvolver entre as pressões de Viena de Áustria e de Istambul.

De qualquer forma, a Transilvânia nunca chegou a ser salpicada de minaretes, e houve um *laissez faire, laissez passer* turco em matéria religiosa, ao passo que o lado católico fez tudo para se vingar do passado, mandando para as galeras os pregadores protestantes numa tentativa de desenraizar estes cultos. Cf. Pásztori-Kupán 2009, 252-286.

27 “Aqui encontrei um caos religioso de tal ordem, que tropecei a cada passo na idolatria”, afirma irónico Conrad Jacob Hildebrandt (1629-1679), um estudante de Teologia de Stettin em visita pela Transilvânia em meados do século XVII. A passagem é citada por Kárman 2014 (número temático sobre a confessionalização), descarregado da Internet em www.korall.org/lapszam/57 em 28 de Janeiro de 2018.

28 O número das vítimas da matança de São Bartolomeu calcula-se em 3000 em Paris e entre 10 mil e 20 mil em toda a França. Theodore de Bèze publica *De haereticis a civili magistratu puniendis* (Lausanne: 1554), onde afirma que a tolerância não passa de vere diabolicum dogma. Sobre o tópico da tolerância, cf. Zagorin 2003, bem como a obra clássica de Kamem 1967.

29 A Confederação de Varsóvia publicada cinco anos depois (1573) não é uma legislação do monarca, mas sim um acordo político que visa e pretende manter a ordem social pela Konfederacja Warszawska. Este documento foi precedido pela chamada Concordata de Sandomierz, em 1570, entre os luteranos, os calvinistas e os Irmãos da Boémia. Na Polónia, fortemente tocada também pelo antitrinitarismo, a Concordata introduz tolerâncias semelhantes, se bem que aplicadas apenas à nobreza, que pode punir os seus servos de gleba em discórdia religiosa. Pásztori-Kupán 2009, 271-280.

31 Curiosamente, esta data quase coincide com o dia da liberdade religiosa norte-americana, 16 de Janeiro, que se celebra desde 2002 (<https://kdnph.hu/protestans-muhely/vallasszabadsag-napja>).

Os *székely*

Os *székely* (*Siculi* em latim, *Szekler* em alemão, *Secui* em romeno) são uma etnia de origem húngara que desde o século VIII ocupou as terras do Sudeste da Hungria. A maior parte deles vive na Transilvânia, no chamado Székelyföld, *Terrae Siculorum*, *Ținutul Secuiesc*, ou *Szeklerland* nas línguas supra.

Não é objectivo do presente ensaio, nem mesmo sinteticamente, apresentar os *székely*; mesmo assim cabe fazer uma observação preliminar antes de apontar para o facto sociológico do nosso ponto de vista mais importante: é precisamente esta etnia que, ora conserva a religião católico-romana anterior à Reforma, ora se converte com maior frequência ao sabatarianismo, a mais radical de todas as sucessivas vagas da Reforma. A dita *Natio Siculica* é interpretada de formas diversas quanto à sua origem. Há quem a considere uma parte fragmentada residual dos hunos, mas com maior grau de probabilidade é um elemento étnico de fundo turco-nómada, que se junta aos húngaros antes de estes chegarem à bacia dos Cárpatos. Esta ligação reflecte-se na sua organização militar tribal consanguinária, com seis famílias (*gens*) de onde saem os dirigentes da jurisdição interna (*iudex*) e da milícia (*capitaneus*), numa forma estritamente rotativa e que se desdobra alternadamente nos “quatro ramos” de cada qual das grandes famílias. Desde os documentos mais antigos, os sabatarianos usam uma língua fino-úgrica, a mesma dos húngaros, duma forma arcaica castiça. Já no século XVI o poeta húngaro Vilmányi Libecz Mihály evocava num hexâmetro uma constante que ao longo dos séculos caracterizou a relação entre os húngaros e os *székely*. Provavelmente pelo facto de terem permanecido isolados, “tem de ficar atento quem quiser ser elucidado sobre a nossa língua, que se conserva na fala dos *székely* na sua original pureza”³².

Esta entidade étnico-política, a quarta nação transilvana, funciona até 1848, basicamente nos moldes tradicionais supramencionadas. A sua elite (*primores*) contribuía minimamente para a defesa da fronteira com três soldados a cavalo, oriundos da sua família ou por ela pagos, enquanto o grosso das suas tropas era constituído por “cavaleiros” (*primipili*) acompanhados por peões (*pixidari*). Pretendiam assim manter a sua liberdade colectiva (*libertas*), cujo maior privilégio era pagarem um imposto meramente simbólico³³. Quando estas e outras liberdades lhes são retiradas no dealbar do século XVI, surge uma “massa crítica” de gente amargurada e frustrada com o poder do príncipe, que se posiciona fora do esquema social e se sente atraída pelo movimento sabatariano, mais por uma atitude política, nos primeiros tempos, do que por convicção religiosa.

32 A referência ao texto poético encontra-se in: Magyar versek könyve (Livro dos poemas húngaros), ed. Horváth János 1937, 31.

33 As linhas interpretativas supra seguem László e András 1986, 291-296.

Os sabatarianos

Um dos paradoxais elementos que explicarão de certa forma o surgimento deste “avivamento” e radicalismo antitrinitário encabeçado por András Eössi foi uma descoberta idealista e idealizada da lei mosaica, sem a presença física de judeus que à sua volta a tivessem praticado³⁴. Não se trata portanto duma dissidência cristã resolver juntar-se ao *kahal*, uma comunidade rabínica, como prosélita, mas sim dum grupo de intelectuais, na sua apaixonada leitura do Torá, encontrar elementos suficientes de orientação em matéria de fé sem abraçarem o judaísmo, já que aceitam um Jesus Cristo mais judeu do que cristão³⁵. Nesta posição intermédia – para os cristãos judeus e para os judeus cristãos –, não houve uma maior preocupação teorizadora, mas, por efeitos da fixação das datas festivas, houve a necessidade de inventar um calendário próprio para acatar os preceitos da Lei. O salto epistemológico dá-se quando o cada vez maior número de crentes põe em prática e faz uso diário dos conceitos do direito civil e penal veterotestamentários, entre os quais cultivar o sábado é apenas a parte visível do icebergue³⁶. Surgem porém hinos e liturgia próprios no centro da “seita”, em Szenterszébet, domínio feudal de András Eössi, até que o filho adoptivo deste, Simon Péchi, ao traduzir o Torá e redigir um livro de orações, o aproxima ainda mais das suas raízes judaicas, fundamentando um judaísmo *sui generis* posterior à Bíblia e “intertestamentário”³⁷. Marginalizados e estigmatizados na esfera social por motivos políticos, e auto-isolados também por se colocarem fora duma sociedade mais vasta do que a sua, com tradições e teia social que vão ao encontro da sua organização familiar, após 1638, os sabatarianos vêem-se condenados a assimilarem-se (no unitarismo ou sobretudo no catolicismo) e a praticar uma forma especial de criptojudaísmo, que não é estranha ao mundo ibérico do “marranismo”, sobejamente conhecido por uma vasta literatura antropológico-histórica secundária³⁸.

34 Em 1622, os artigos 6 e 7 das deliberações das cortes do príncipe voltam a tratar do assunto de “certos sabatarianos” que, “abnegados” e contra a legislação proibitiva de 1610 e 1612, continuam a praticar a fé “à sua maneira”. Por seu turno, aparece um filo-semitismo político que decreta a liberdade de os descendentes dos judeus ibéricos forçados a renegar a sua fé, isto é, os marranos, voltarem a praticar a sua religião ancestral na Transilvânia. Como sabemos, nesta época só na Turquia e na Holanda estava em vigor um direito semelhante. Cf. Dán 1987. Além desta monografia clássica, recomenda-se a obra de Le Calloch 2009, bem como, para os que preferiram o inglês: Bacher 1890, 465-493, acessível também em <http://www.jstor.org/stable/1450168>.

35 O princípio pelo qual se norteiam é tomado de Vehe-Grilius, que sentencia claramente que “dos judeus de hoje só devemos diferenciar-nos no único artigo de reconhecermos em Jesus o Cristo”. In Dán 1987, 72.

36 *Ibidem*, 102. Em matéria de calendário recorrem a MSebastian Münster: *Calendarium Hebraicum* (1527) e simultaneamente ficam munidos da argumentação da Mattanjah (1580) de Vehe-Grilius.

37 A preparação intelectual de Simon Péchi (1570-1643) começa na Hungria, na cidade de Pécs, ocupada pelos Turcos, onde até nas ruas da cidade natal podia ter aprendido tanto a língua dos dominantes como a hebraica. Péchi segue, porém, em peregrinação académica durante 18 anos pelo Oriente e Ocidente europeu e torna-se um bom humanista, cujo Psalterium o coloca entre os melhores hebraístas do seu tempo. Importa referir que a estrela política de Péchi sobe, sendo incumbido de missões diplomáticas já nos finais do século XVI junto do príncipe Bocskai, embora seja com Gábor Bethlen que ascenderá à posição-chave de chanceler. Os documentos referem-no “totumfactum”, ou seja, a figura cimeira da administração da Transilvânia. Tanto a sua ascensão como a sua queda políticas em muito contribuiriam para a sorte dos sabatarianos. Cf. Dán 1987, 141 *passim*.

38 Para uma sintética visão de conjunto, cf. Stucczynski 2000, 355-366.

Em vez de confrontar idênticos e/ou paralelos casos das duas periferias europeias, queria apenas lembrar uma imagem bíblica, a dum *uádi* (leito de rios secos em que as águas correm apenas na estação da chuva), que, nas palavras do profeta (Jeremias 15: 18/b), são “ilusório ribeiro e como águas inconstantes”. A comunidade sabatariana, que durante séculos desaparece da nossa vista, voltará a dar sinais de vida entre os *székely* em 1867, quando é emitida a chamada Lei da Emancipação, isto é, a legislação que equipara o judaísmo, nos seus aspectos jurídicos, políticos e civis, à condição e estado das outras confissões na Hungria. Naquele ano professavam a “seita” sabatariana uns 170-180 fiéis na aldeia que podia considerar-se como o centro desta comunidade, ainda que houvesse também alguns fiéis dispersos nas localidades circunvizinhas. A mudança de estatuto jurídico supra foi interpretada em Bözödújfalú, erradamente, como um sinal de que a assimilação poderia viabilizar-se por via da Igreja Israelita húngara recém-“emancipada”. Tal suposição não estava certa, podendo ser-lhe aplicada o estigma dos marranos: “católicos sem fé, judeus sem saber, e todavia judeu no querer”, interpretada benevolmente, mas com muitos receios por parte das elites judaicas budapestinas³⁹. Desta forma, será fundada uma congregação ímpar em toda a Europa do século XIX, a chamada Igreja Prosélita-Israelita de Bözödújfalú, com uma sinagoga, um carnicheiro *kosher* e uma vida comunitária muito próxima da do judaísmo ortodoxo, que desperta no século XX a atenção de escritores e de antropólogos, que visitam a pequena aldeia e lançam a sua fama além-fronteiras⁴⁰. São precisamente estas as fronteiras que precipitam para um fim particularmente trágico a vida dos sabatarianos. A Hungria, que perde com o desmoronamento do Império Austro-Húngaro e a paz que se segue à Primeira Guerra Mundial, por obra do seu revisionismo territorial e apoio ao Terceiro Reich, vai “retomar” em plena Segunda Guerra Mundial o Norte da Transilvânia, anteriormente anexado à Roménia. Sem contar todos os passos do calvário do ano 1944, uma parte dos sabatarianos – a que não se converte, mesmo com um processo facilitado e intimada pelas autoridades húngaras – será deportada pelos nazis para o gueto de Marosvásárhely (Tirgu Mures), sendo-lhe também aplicadas as leis húngaras; à semelhança dos judeus de identidade assumida como tal, seguirá para a morte nos campos de concentração⁴¹. Como último atentado, em 1989, devido à construção duma barragem na era Ceausescu, fica arrasado

39 Lugar da citação: a resenha de Hugo Guerreiro sobre a tradução portuguesa da obra de Nathan Wachtel. Cf. Guerreiro 2007, 271-277. Mesmo assim, são-lhes fornecidos uma Torá e livros de apoio litúrgico, sem lhes permitirem porém escolher um “rabino” local. Para a história moderna e contemporânea da comunidade em húngaro, cf. Pozsony 2009, 141-164: Erdély népei. Szászok, örmények, székely szombatosok, cigányok (As etnias da Transilvânia: saxões, arménios, *székely* sabatarianos, ciganos); Attila e János 2010, 286-395: “Kiapadó búvópatak. Szombatosok az unitárius egyházban 1944 után” (Águas escassas. Sabatarianos na Igreja Unitária depois de 1944). Na moderna historiografia transilvana de edição inglesa, ver Rotaru 2014, 75-84 e Ujlaky-Nagy 2014, 135-150.

40 É neste contexto que nasce a melhor síntese teológico-histórica sobre os sabatarianos pela pena de Kohn Sámuel: A szombatosok. Történetük, dogmatikájuk és irodalmuk. Különös tekintettel Péchi Simon főkanclár életére és munkáira. (Os sabatarianos. A sua história, dogmática e literatura com particular incidência sobre a vida e obra de Simon Péchi), Budapest, 1889, e mais recentemente, com um jornalismo reflexivo, András 1981.

41 Gyorffy, Tibori-Szántó, Wallasek 2018, 566-585. O estudo foi lançado e disponibilizado no twitter ou em <http://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/0888325417740626> (consultável desde 27-12-2017).

e inundado o vale da aldeia de Bözödújfalú: o oscilante nível das águas deixa de tempos em tempos entrever a torre e a cruz da igreja católica submersa.

A geografia da memória desta alteridade religiosa e a dupla tragédia ficarão perpetuadas, segundo notícias recentes⁴², por um Centro de Interpretação, o qual voltará a reconstruir, com o apoio de estacas e o levantamento de paredes caídas, a estrutura da torre do templo imerso. Os sinos da igreja foram poupados – “não perguntes por quem os sinos doam”.

Referências

- Ács, Zoltán. 1986. *Nemzetiségek a történelmi Magyarországon*. Budapest: Kossuth Kiadó.
- Adriányi, Gábor. 2001. *Az egyháztörténet kézikönyve*. Budapest: Szent István Társulat.
- Anderle, Ádám. 1985. “La leyenda negra en Hungría en los siglos 19 y 20”. *Trienio* (Madrid) 6: 134-160.
- Attila, Gidó, e Pál János. 2010. “Kiapadó búvópatak. Szombatosok az unitárius egyházban 1944 után”. *Keresztény Magvető* 4: 286-395.
- Bacher, W. 1890. “The Sabbatarians of Hungary”. *The Jewish Quarterly Review* 2(4): 465-493.
- Balázs, Mihály. 2014. “Az alkalmazás dilemmái. A német konfesszionalizációs modell és az erdélyi reformáció”. *Korall Társadalomtörténeti folyóirat* 57: 5-26.
- Burchill, Christopher J. 1989. *Die Heidelberger Antitrinitarier*. Baden-Baden-Bouxwiller: Bibliotheca Dissidentium.
- Dán, Róbert. 1982. “‘Judaizare’: A carrier of a term”. In *Antitrinitarism in the second half of the XVIIth century*, editado por R. Dán – A. Pirnát, 25-34. Budapest-Leiden: [s.n.].
- Dán, Róbert. 1987. *Az erdélyi szombatosok és Péchi Simon*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Dávid, Ferenc. 1943. *De dualitate*. Kolozsvár: Minerva.
- Gábor, Kármán. 2014. “Egy teológushallható találkozása a felekezeti sokszínűséggel: Conrad Jacob Hiltenbrandt Erdélyben 1656-1658”, *Korall* 57.
- Gudrun Liane, Ittu. 2016. “Johannes Honterus (1498-1549), Humanist, Printer, Professor, Theologian and Religious Reformer of the Transylvanian Saxons”. In *Iglesia, cultura y sociedad en los siglos XVI-XVII*, editado por Rebeca Lázaro Niso, Carlos Mata Indurián, Miguel Riera Font e Oana Andreia Sâmbrán, 95-112. New York: IDEA/IGAS.
- Guerreiro, Hugo. 2007. “WACHTEL, Nathan, a Fé da Lembrança. Labirintos Marranos”. *Cultura* 24: 271-277.
- Györffy, Gábor, Zoltán Tibori-Szántó, e Júlia-Réka Vallasek. 2018. “Back to the Origins. The Tragic History of the Szekler Sabbatarians”. *East European Politics and Societies and Cultures* 32 (3): 566-585. Disponível em <http://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/0888325417740626>.

42 <http://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/0888325417740626> (consultado em 27-01-2018). O autor destas linhas lembra, com alguma saudade, o ano de 1988, quando, precisamente contra os projectos etnocidas do regime comunista vizinho, foram organizadas pela chamada oposição democrática as primeiras manifestações verdes na Praça dos Heróis em Budapeste, que levaram, pouco depois, a uma ténue extinção da Europa dividida por ideologias.

- Harsanyi, Andrew. 1987. "Religious Liberty in Sixteenth century – Transilvanian Style". *The Reformed Review* 40 (2). Disponível em <https://repository.westernsem.edu/pkp/index.php/rr/article/view/1070>.
- Hasel, Gerhard F. 1967. "Sabbatarian Anabaptists in the Sixteenth Century part 1". *Andrews University Seminary Studies (AUSS)* 5.2: 101-121.
- Horváth, János. 1937. *Magyar versek könyve*. Budapest: Magyar Szemle Társaság.
- Kamen, Henry. 1967. *The Rise of Toleration*. New York: McGraw-Hill.
- László, Makai, e Mócsy András. 1986. *Erdély története, Első kötet A kezdetektől 1605-ig*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Le Calloc'h, Bernard. 2009. *Les Sabbataries de Transylvanie*. Brest: Éditions Armeline.
- Pásztori-Kupán, István. 2009. "Teokratikus tolerancia? A Tordai vallásbéké teológiai üzenete". *Keresztény Magvető* 115. év. 2. szám: 252- 286.
- Péter, Katalin. 1996. "Tolerance and intolerance in sixteenth century Hungary". In *Tolerance and intolerance in the European Reformation*, editado por Ole Peter Grell e Bob Scribner, 249-261. Cambridge: Cambridge University Press.
- Péter, Katalin. 2006 "Tolerancia és intolerancia a 16. századi Magyarországon", *Egyháztörténeti Szemle* 7/2: 73-83.
- Pozsony, Ferenc. 2009. *Erdély népei. Szászok, örmények, székely szombatosok, cigányok*. Kolozsvár: KJNT – BBTE Magyar Néprajz és Antropológia Tanszék, (Néprajzi Egyetemi Jegyzetek 6).
- Rotaru, Ioan Gheorghe. 2014. "The Role of the term "judaization" and "sabbatization" in the history of European and Transylvanian Sabbatarianism". *Studia Universitatis Babes-Bolyai – Theologia Orthodoxa* LIX, 2, 7: 5-84.
- Sámuel, Kohn. 1889. *A szombatosok. Történetük, dogmatikájuk és irodalmuk. Különös tekintettel Péchi Simon főkancellár életére és munkáira*. Budapest: Magyar Zsidó Szemle.
- Stuczynski, Claude. 2000. "Cristãos-Novos e Judaísmo no início da Época Moderna: identidade religiosa e Razão de Estado". *Lusitania Sacra* 12: 355-366.
- Szcyucki, Lech. 1980. *Két eretenek gondolkodó (Jacobus Paleologus e Christian Francken)*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Szerémi, György (ed.). 1961. *Magyarország romlásáról*. Budapest: Magyar Helikon.
- Trócsányi, Zsolt. *Három nép, három nemzet négy vallás*. Disponível em <http://www.tankonyvtar.hu/en/tartalom/historia/86-02/ch04.html>.
- Tulbure, György. 1918. *Az első román Biblia-fordítások: tanulmány az egyházi román nyelv történetéből*. Nagyvárad: Sonnefeld A.
- Újlaky, Réka. 2014. "Sabbatarian millenarism". *Studia Universitatis Babes-Bolyai – Theologia Orthodoxa* LIX (2): 135-150.
- Zagorin, Perez. 2003. *How the Idea of Religious Toleration Came to the West*. Princeton: Princeton University Press.
- Zsigmond, Pach, Ágnes, Várkony. 1985. *Magyarország története 3/1 (1526-1686)*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

O Diabo em perspectiva: visões de Lutero e da Igreja Católica acerca da figura do Demônio

The Devil in perspective: the figure of the Devil as seen by Luther and the Catholic Church

Se desconsiderássemos que a frase “Il Diavolo abita anche in Vaticano”¹ foi dita em uma entrevista concedida pelo padre Gabriele Amorth, ao jornal italiano *La Repubblica*, no ano de 2010, não seria equivocado imaginar que essa afirmação pudesse pertencer a algum tratado demonológico que circulou entre o Medievo e a Modernidade europeus. Talvez pudesse se tratar de uma consideração retirada, por exemplo, do tratado redigido pelos frades Kramer e Sprenger, o *Malleus Maleficarum*, datado do século XV e considerado por diversos autores como um dos grandes trabalhos voltados à figura do Diabo, bem como seus agentes². Não é o caso, tendo em vista que a frase acima, praticamente revestida de um caráter alarmante para os católicos, foi proferida pelo então sacerdote da Pia Sociedade de São Paulo e exorcista do Vaticano. Em tradução literal, o clérigo tratou de afirmar que o Diabo, figura dantes associada ao fenômeno da “caça às bruxas” bem como ao principal pilar dos desesperos vivenciados pelo Ocidente europeu, habitava os corredores do Vaticano, símbolo maior do poderio pertencente à Igreja Católica.

Tendo em vista a série de escândalos que, mesmo após sete anos da afirmação de Gabriele Amorth, permanecem nas páginas de inúmeros jornais ao redor do mundo acerca das denúncias envolvendo o crime de pedofilia supostamente acobertados pela

* Bolseiros da Fundação Coordenação de Aperfeiçoamento do Pessoal de Nível Superior (CAPES), Brasil. *Emails*: mv.historia@gmail.com e janaina_helfenstein@yahoo.com.br.

1 Marco Ansaldo, Il Diavolo abita anche in Vaticano, *La Repubblica*, Roma, 10 mar. 2010. Disponível em: < <http://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2010/03/10/il-diavolo-abita-anche-in-vaticano.html> >. Acesso em: 27/09/2017.

2 Nas palavras de Robert Muchembled, o *Malleus Maleficarum* é o “primeiro grande tratado de caça às feitiçarias”. Cf. Muchembled 2001, 61.

Igreja, inclusive pelo papa à época, Joseph Ratzinger, entender a assertiva acima pode passar justamente pela tentativa do próprio clero de encontrar justificativas para os inúmeros ataques que o catolicismo vem sofrendo atualmente.

A figura do Diabo não saiu, portanto, de moda, embora tenha adquirido novas roupagens, distantes das grandes histerias que caracterizam o fenômeno aqui mencionado ou do caráter que por vezes assumiu ao ser utilizado como ferramenta para justificar os ataques da Igreja aos seus detratores. Sendo assim, tal qual afirmou Robert Muchembled, é um claro equívoco considerar que o temor da presença dessa figura seja característica exclusiva das épocas medieval e moderna³. É nítida a presença de um discurso voltado a esse temor também nas sociedades contemporâneas, *vide* a afirmação de Gabriele Amorth ou mesmo o caso brasileiro, em que as distintas denominações neopentecostais, por exemplo, possuem no corpo de suas doutrinas diversos posicionamentos a fim de combater essas possíveis ameaças⁴.

No entanto, nosso recorte não pretende avançar tanto quanto gostaríamos, seja pelo espaço definido para as discussões a que nos propomos e, principalmente, pelo objetivo central desse trabalho. Chamar ao diálogo a fala de Gabriele Amorth é válido na medida em que indica como a figura do Diabo não deve ser encarada sob uma única temporalidade, encerrando-a num determinado período como se não houvesse permanências ou ressignificações para os séculos posteriores. Ao mesmo tempo, serve como ressalva para a importância de o pesquisador não perder de vista as nuances decorrentes de cada visão do mundo que, a depender do recorte, tiveram na presença desse personagem um dos seus principais sustentáculos. É no processo de definição da figura do Diabo, entre o fim do que se considera a Idade Média e os primeiros momentos da Época Moderna, que reside o foco central deste trabalho. Mais precisamente, é de nosso interesse analisar como tal figura adquiriu seus principais contornos nas discussões católicas, bem como nos pressupostos levantados por Martinho Lutero a partir das obras que escreveu. O limite temporal de nossas discussões se encerra no século XVI.

Como bem destacou Lucien Febvre, caracterizar esta centúria é levar em consideração uma temporalidade marcadamente construída pela vida religiosa e, principalmente, pelas complexidades que sustentaram essa vida em meio às mais altas classes letradas e, também, entre os indivíduos que, dos mais variados modos, delimitaram suas religiosidades⁵. Em paralelo, trata-se de destacar a importância que esta centúria adquiriu nos caminhos percorridos pela Igreja enquanto instituição, na medida em que dois grandes movimentos marcaram as décadas desse período: a Reforma Protestante e as reações católicas em torno de uma Contrarreforma. Ao buscar nomear, aliás, construir, uma síntese capaz de dar conta dos intensos movimentos e reações pertencentes a essa época,

3 Muchembled 2001, 7.

4 Dario Rivera chega a destacar um verdadeiro “sistema de explicação das coisas, especialmente das coisas inexplicáveis”, no qual o Diabo é o grande sustentáculo. Cf. Rivera 2007, 55.

5 Febvre 1950, 15.

Ronaldo Vainfas, ainda que mais interessado na conjuntura da América portuguesa, foi cirúrgico ao nomear um dos itens de sua obra pela expressão “Tempo de Reforma”. Independente do eixo, prevaleceu como pretensão das grandes cabeças desses movimentos o objetivo de se concretizar uma “ampla reordenação da sociedade à luz dos valores cristãos, implicando profunda reforma dos costumes e das moralidades vigentes”⁶.

Nesse sentido, restringir os objetivos e hipóteses aqui levantados para esse século parte diretamente da compreensão de que os Quinhentos trazem consigo um período de constantes, profundas, e nem sempre definitivas, mudanças pertencentes aos universos sociais dessa época, revelando um campo variado e complexo de análise historiográfica a respeito das religiosidades.

É notório que tanto o Medievo quanto a Modernidade foram espaços de larga circulação de interpretações e discursos que encontraram na demonologia um importante exemplo de como o Diabo adquiriu peso entre as sociedades cristãs. Conforme destacado por Jean Delumeau, a figura do Diabo emerge em meio a essas duas épocas como um dos principais motores dos desesperos que marcaram o Ocidente europeu, mais especificamente entre os séculos XIV e XIX⁷. Vale também ressaltar, conforme o fizera Peter Burke, que a profusão de discursos em que esses desesperos predominaram não foi característica exclusiva dos católicos, já que entre os protestantes – por vezes utilizando as mesmas justificativas – é possível identificar uma série de iniciativas interessadas em suprimir as mais diversas manifestações culturais que circulavam entre as populações mais simples, ou o que o autor denominou como “cultura popular tradicional”, encaradas pelos religiosos como práticas marcadamente diabólicas⁸. O próprio Lutero transitou entre um discurso que considerava o Diabo como figura recorrente na vida das sociedades, “mais próximo do homem que a sua própria roupa”, e um olhar que enxergava na vida monástica um exemplo claro das influências diabólicas no mundo terreno⁹.

Adriano Prosperi seguiu uma linha interpretativa similar à de Peter Burke, ao considerar que, tanto no contexto de afirmação da Reforma Protestante quanto nas inúmeras reações católicas direcionadas a frear essa nova conjuntura, o que se viu foi a consolidação de um verdadeiro “sistema de poder”. O objetivo primordial seria estruturar e colocar em prática uma série de normatizações sob a intenção de enxergar nas classes populares o maior foco das heterodoxias religiosas. Por consequência, não demoraram a surgir mecanismos de regulação voltados à necessidade de conter o avanço dessas práticas. A figura do Diabo emerge neste contexto de silenciamentos, de tentativas de se estabelecer um inimigo comum a ser combatido, não apenas pelas autoridades religiosas,

6 Vainfas 1997, 34. Ao utilizar essa expressão, o autor compreendeu esse século não somente como ambiente de reação católica aos avanços do protestantismo, mas também como uma sociedade – ou sociedades – inserida(s) nos mais diversos contextos de mudanças sociais, culturais, políticas e, claro, religiosas.

7 Delumeau 2009, 354-355.

8 Burke 2010, 308-310.

9 Rivera 2007, 50.

mas, com o mesmo peso, pelos indivíduos, inseridos em uma constante atmosfera de culpabilização. Percebe-se, assim, que tal personagem pode ser entendido como conceito católico, mas também protestante, na medida em que se tornou ferramenta de consolidação religiosa para ambas as vertentes. Ao mesmo tempo, é um conceito historiográfico, não sendo apenas um mito, mas objeto de análise que possibilita ao pesquisador compreender as relações de poder entre estruturas normativas e dinâmicas individuais que, ressalta-se, contribuíram também para as distintas roupagens que esse personagem adquiriu no contexto em questão.

* * *

Retornando ao “Diabo Católico”, se tomarmos como marco temporal o século XVI, é possível reconhecer nesse período parte do desmoronamento de pressupostos religiosos e de reconstrução de visões de mundo interessadas em repensar ou ressignificar as interpretações vigentes. A emergência da figura do Diabo, que já assumia força desde os séculos anteriores, como quando da publicação do *Malleus Maleficarum*, ganha maior proeminência num século marcado pela ascensão de Martinho Lutero como grande crítico do catolicismo e o desenrolar da Reforma Protestante ao longo das décadas seguintes dos Quinhentos. Sua consolidação enquanto grande figura opositora da Igreja Católica, bem como inimiga da cristandade que deveria se manter vigilante, ganhou força a partir do momento em que se tornou necessário mostrar às sociedades o verdadeiro culpado dos variados infortúnios nos quais os indivíduos eram vítimas desde finais do Medievo – como a peste e as inúmeras guerras das quais a Europa fora palco constante. Sendo assim, o pensamento europeu, atrelado não apenas ao catolicismo, mas ao movimento protestante que emergia, cada vez mais enxergou na figura de Satã o grande pilar justificador dos malefícios terrenos¹⁰. Não seria equivocado, portanto, afirmar que tal personagem se tornou poderoso instrumento retórico por parte das autoridades religiosas.

Além disso, é importante lembrar a ressalva apontada por Carlo Ginzburg quanto à necessidade de atentarmos na complexa interação de tradições e elementos novos que construíram a imagem de Satã, bem como dos seus aliados. O autor trouxe a ideia de um possível “complô” iniciado ainda no século XIV contra os judeus e leprosos nos Alpes ocidentais, diante de uma Europa em crise e solidificada na perseguição ao “sabá” a partir do século XVI. Em sua *História Noturna*, ao abarcar não apenas as narrativas *eruditas* e *populares* mas também as práticas entendidas por *feiticeira*, o autor privilegiou o olhar sobre as crenças que sustentaram todo este universo e as interações empreendidas entre ambos os estratos culturais. Em suas palavras, o resultado desse viés permite

10 Delumeau 2009, 329-330.

ao pesquisador compreender “um complexo fenômeno de interação, que não pode ser reduzido a pura e simplesmente projetar sobre os acusados obsessões antiquíssimas e recorrentes”¹¹.

Ao nos ancorarmos em uma possível arqueologia envolvendo os primeiros momentos de definição da figura do Diabo, percebemos, tal qual fizera Carlos Roberto Nogueira, a intrínseca relação entre a emergência desse personagem e a sofisticação que a doutrina cristã começou a vivenciar a partir do século I d.C. Uma das consequências desse processo foi a contribuição decisiva para o surgimento da ideia de um “Anjo Rebelde”, surgido após sua queda do paraíso, além do entendimento de que o homem encarnava o pecado original. Segundo o autor, já havia no âmbito “erudito” um processo de institucionalização de Satã, bem como de construção de uma hierarquia presente no Inferno. Mas somente na Baixa Idade Média a figura de Satã é uniformizada sob um caráter dogmático, assumindo não apenas os contornos clássicos, mas toda uma categoria de “subdemônios” que passaram a integrar a doutrina católica, além da literatura demonológica¹².

Tais considerações apontam para o esforço católico em unificar e reconhecer na figura do Diabo a grande ameaça para a vida mundana, tornando-se um longo e complexo processo que não se situou apenas em determinado período, em que elementos variados contribuíram – e ainda contribuem – para o modo como a figura de Satã vem tomando forma. Como aponta Muchembled, divergências teológicas que demonstravam a dificuldade em unificar os elementos que tornariam tal figura o principal inimigo da humanidade, além de um emaranhado de crenças e saberes que permeavam o âmbito popular e que contribuíam para a ridicularização dos poderes do Diabo, acabaram por se tornar características principais entre os séculos XI e XIV. Ao mesmo tempo, o século seguinte não traz consigo apenas uma interpretação católica a respeito desse personagem.

O Diabo, ou as suas inúmeras representações que circularam entre os corredores luteranos e católicos, pertenceu, enfim, aos novos cotidianos das espiritualidades que emergiram no decorrer do longo século XVI, marcado pelas iniciativas de ambos os lados em consolidar e legitimar suas influências frente às sociedades em que estavam inseridos. Lutero possuía seus demônios e tratou de falar sobre eles ao longo de sua vida. Resta-nos, assim, discurrir sobre esses personagens.

Diz a lenda que, no ano de 1521, quando Lutero estava escondido no Castelo de Wartburg, na Alemanha, traduzindo a Bíblia do latim para o alemão, em uma das noites, o Demônio lhe apareceu e começou a lhe perturbar e lhe escarnecer. Furioso com a insistência do Diabo, Lutero arremessou o tinteiro que usava na direção dele, que se espatifou contra a parede, manchando-a de tinta. Ainda hoje, quem tem a oportunidade

11 Ginzburg 2001, 90.

12 Nogueira 2008, 12.

de visitar o Castelo, pode visualizar uma mancha de tinta na parede que, dizem, ser o vestígio da confrontação de Martinho Lutero com o Demônio. Essa passagem ficou tão famosa, que se tornou inclusive um símbolo do reformador alemão, como podemos ver na imagem abaixo, capa da história em quadrinhos *Martin Luther: A Monk Changes the World*, produzida em função das comemorações alusivas aos quinhentos anos da Reforma (Fig. 1).



1 Capa da revista em quadrinhos *Martin Luther: A monk changes the world*, de 2017.

Fonte: <https://www.sagen-und-geschichten.de/personen/22-martin-luther-a-monk-changes-the-world-in-englisch.html>.

Esta história pode ser apenas uma lenda, e a mancha no Castelo, apenas uma forma de corroborar a narrativa e fomentar o turismo na região, sobretudo nesse momento de comemorações do quinto centenário da Reforma Protestante. No entanto, Lutero deu demasiada atenção ao Diabo em sua teologia, colocando-o como um dos pilares de uma tríade de fontes que são uma ameaça à vida espiritual dos cristãos: *o Diabo, o Mundo e a Carne* – ou a própria natureza humana.

Para Lutero, o cristão deve estar em constante vigilância, pois o mundo em que vivemos possui diversas formas de testar a sua fé, uma vez que, segundo ele, a natureza humana é pecaminosa *a priori*. Ao serem concebidos em pecado – desde o pecado original, aquele cometido por Adão e Eva no paraíso –, homens e mulheres nascem propensos ao pecado e estão afastados de Deus; portanto, são mais suscetíveis às constantes tentações do mundo que os cerca. O Diabo, por sua vez, também exerce papel fundamental, pois emprega inúmeras tentações e empecilhos para perturbar o caminho da salvação dos cristãos. De acordo com Lutero, o Diabo se faz constantemente presente na vida do cristão, atuando de maneira a colocar em dúvida sua fé e fazendo-o relembrar de sua natureza que sente mais atração pelo pecado.

Para podermos compreender de maneira mais clara de que forma o Diabo se faz presente na Teologia de Lutero, nos deteremos a analisar – ainda que brevemente – algumas de suas principais obras. Iniciaremos com o texto *Da vontade cativa*, publicado em 31 de dezembro de 1525, e escrito em resposta a *Diatrobe sobre o livre-arbítrio*, escrita por Erasmo de Roterdã em setembro de 1524. Em seu texto, Erasmo, como bom humanista que era, evidencia o protagonismo do homem, ou seja, este possui liberdade para decidir a respeito da salvação de sua alma. Para ele, os homens possuem liberdade para aceitar, ou rejeitar, os caminhos que lhe são apresentados para salvação eterna.

Anteriormente, Lutero já havia refutado as ideias do livre-arbítrio no Debate de Heidelberg, em 1518. Ao se defrontar com a definição de livre-arbítrio defendida por Erasmo de Roterdã, que o defendia como sendo uma potência através da qual o ser humano pode se inclinar ou afastar ao/do que leva à salvação, Lutero reage afirmando que o livre-arbítrio não passa de uma mentira. Assim, para responder à tese de Erasmo, Lutero escreve, mais de um ano depois, a sua réplica, quatro vezes mais extensa que o texto que incitou a discussão.

Nesse texto, Lutero é criterioso e analisa ponto a ponto o texto de seu interlocutor, iniciando a obra com a refutação da compreensão de Erasmo acerca das escrituras bíblicas. Contudo, podemos dizer que o centro da discussão entre Lutero e Erasmo se dá em relação à vontade humana e a salvação de Deus. Ou seja, até que ponto o livre-arbítrio é capaz de agir e qual é a importância da graça divina nesse contexto. Para Erasmo, a vontade de Deus está à mercê do arbítrio do homem. Mesmo querendo salvar a alma desse homem, Deus está limitado ao desejo humano de receber essa salvação.

Já Lutero pensa completamente diferente e enfatiza que a vontade de Deus é soberana e age independente da vontade humana. Para ele, o homem nada mais é que um jumento que, ora é montado por Deus, ora pelo Diabo. Dessa maneira, “Se Deus está sentado nele, ele quer e vai como Deus quer. [...] se Satanás está sentado nele, ele quer e vai como quer Satanás, e não está em seu arbítrio correr para um dos dois cavaleiros”¹³. É interessante perceber que, segundo o reformador, o jumento não está em condições nenhuma de escolher. Isso demonstra claramente a forma como Lutero posiciona Deus e homem em sua teologia, pois afirmar que o homem tem livre-arbítrio seria a mesma coisa que divinizá-lo, permitir que tivesse poder de interferir nas coisas superiores, espaço este que seria restrito somente a Deus.

É necessário enfatizar que, para Lutero, o ser humano possui sim livre-arbítrio, todavia em questões que podemos considerar como temporais, tais como suas faculdades e posses, atitudes do dia a dia ou que sejam ligadas à sua sobrevivência e bem-estar, como o que comer ou o que vestir. Assim, o homem tem autonomia para interferir no chamado reino inferior, que diz respeito à sua vida na terra, enquanto no reino superior toda a vontade é realizada por Deus, sendo ele conduzido e amparado pelo conselho de

13 Lutero s/d, 49.

Deus e seguindo também os mandamentos divinos. Podemos ver então que, nessa definição de liberdade do homem, Lutero deixa clara a presença do Diabo, demonstrando que o homem é mais suscetível à ação do Diabo do que se imagina.

Para demonstrar um pouco mais como Lutero compreende a ação do Diabo na vida humana, é possível analisar a sua compreensão do que ele considera como sacramentos, em oposição à Igreja Católica e como, por exemplo, o pensamento contrário ao seu pode ser entendido como ação do Demônio.

Em 1520 Lutero desenvolve sua compreensão dos sacramentos no confronto com a doutrina da Igreja Católica, Transubstanciação *versus* Presença Real¹⁴. A compreensão de Lutero não foi compartilhada por todos os adeptos da Reforma e logo começaram a surgir novas interpretações acerca do tema. Durante vários anos, muitos teólogos escreveram textos abordando suas interpretações acerca do que seria a Santa Ceia. O texto *Da Ceia de Cristo*, escrito entre os anos de 1527 e 1528, surgiu como um manifesto de Lutero contra esses reformadores que estavam, segundo ele, pregando falsas doutrinas. Portanto, eles estavam sendo instruídos pelo próprio Demônio, que era o pai da mentira e que, em função disso, estaria trabalhando para disseminar a mentira e a discórdia entre as pessoas. Lutero então vê-se obrigado a defender sua concepção da Presença Real de Cristo na Santa Ceia no confronto com os adeptos da concepção simbólica. A controvérsia sobre a Santa Ceia foi o mais longo e grave dos conflitos que eclodiram entre os seguidores da Reforma e envolveu grandes nomes do movimento reformista europeu, como, por exemplo, Ulrich Zwinglio.

Lutero é extremamente mordaz em seu texto, como podemos ver no trecho a seguir:

Graças e louvor em eternidade a Deus, por meio de Jesus Cristo, nosso Senhor, porque meu livro publicado este ano contra os espíritos fanáticos e inimigos do Santo Sacramento não ficou sem bons frutos. [...] dei um golpe certo em Satanás e não errei, de modo que agora passou a ser ainda mais insensato e furioso comigo.¹⁵

Assim como no texto de Erasmo, Lutero rebate os escritos de seus opositores em cada um dos pontos que ele considera equivocados, tecendo inúmeras críticas e fundamentando seus argumentos nos textos bíblicos. No entanto, em momento algum deixa de tecer furiosos ataques aos textos, seus escritores e aos seguidores dessas demais correntes religiosas que começaram a surgir. Ulrich Zwinglio é alvo de constantes ataques por parte de Lutero, que o acusa de ter abandonado a Cristo. Segundo Lutero, todos os escritos do suíço estão completamente errados, e ele adverte as pessoas que as palavras de Zwinglio são como “veneno do diabo infernal”. Ou seja, o reformador suíço estaria sendo dominado pelo Demônio e por essa razão escrevendo mentiras e blasfemando

14 Transubstanciação seria a transformação, após as palavras da Eucaristia, da hóstia em Corpo e Sangue de Cristo, em apenas um elemento. Presença Real seria a transformação de Vinho em Sangue e Pão em Corpo; nesse caso, ambos os elementos estariam presentes e seriam entregues aos participantes do rito eucarístico.

15 Lutero s/d, 223.

contra as escrituras, já que as interpretava erroneamente. Mais uma vez, o Demônio se apresenta como protagonista das ações erradas dos homens.

Mas não é somente entre os reformadores que Lutero enxerga a presença de Satanás. A própria Igreja Romana, sede de toda a Cristandade, também está intimamente ligada e influenciada pelo mal causado pelo Demônio. A sua obra *Contra o Papado de Roma, fundado pelo Diabo*, escrita nos anos finais de sua vida, é uma das mais incendiárias produzidas pelo reformador. Trata-se de um texto de tom mais polêmico, apresentando linguagem mais violenta e ataques mais frontais a todo Papado. Nesse seu último texto, o objetivo era basicamente reduzir o Papado, menosprezar e questionar sua importância, demonstrando assim todo o seu *odium papa*.

Lutero menciona que o Papado e Roma estavam dominados pelo Demônio. Segundo ele, acreditar na infalibilidade do Papa, na autoridade dele sobre as portas do céu e do inferno e sobre as escrituras, seria claramente a demonstração de uma possessão “por todo o poder do inferno e estar cheio de maldade e pecado”¹⁶. O reformador acreditava que a autoridade romana seria a causa de quase todas as apostasias, heresias, discórdias, seitas, superstições, bem como de toda a miséria existente na cristandade, e, portanto, a Igreja Romana jamais se livraria das portas do Inferno.

Segundo Gabriel Tomás, tradutor de alguns escritos de Martinho Lutero para a língua espanhola, o reformador inclusive acreditava que o Papado fora criado pelo próprio Demônio, uma vez que:

Se o Papado não havia sido fundado pelo poder temporal, nem pelo espiritual (concílios, bispos, etc.), nem pela Escritura, então – conclui o autor – só poderia ter sido criado necessariamente pelo diabo, para arrastar todas as almas ao inferno. O papa era definitivamente o Anticristo, que havia se introduzido no templo de Deus e que, em nome de Cristo e São Pedro havia aniquilado a fé e a liberdade cristãs.¹⁷

É muito interessante analisar esta obra de Lutero, pois, além do texto extremamente ácido, ele também produziu algumas caricaturas satíricas para representar o seu pensamento, demonstrar aos seus leitores de forma mais efetiva as suas ideias e, principalmente, reforçá-las no imaginário das pessoas. Os esboços eram feitos por Lutero, e finalizados por Lucas Cranach, o Velho, que os gravava em madeira, para poderem ser impressos nos textos. As caricaturas mostram imagens do papa como sendo o próprio Demônio, representado muitas vezes com feições animais, cascos, rabo e orelhas de burro ou de bode. Junto às imagens, havia também alguns versos, também satíricos, que o próprio Lutero compôs. Para ele, essas caricaturas eram seu testamento e perpetuariam sua obra (Fig. 2).

16 Lutero 2013, 52 (tradução nossa).

17 Lutero 2014, 26 (tradução nossa).

Sei que não me resta muito de vida, e ainda assim, todavia, tenho muitas coisas que dizer sobre o papa e seu mundo. Portanto, com essas figuras e imagens que publiquei [...], o que fiz foi proclamar diante de todo o mundo o que eu penso do papa e de seu diabólico reino. Que sejam elas meu testamento!¹⁸



2 Caricatura *Regnum Satanae et pape* (O Reino de Satanás e do papa). Martin Lutero, *Contra el Papado de Roma, fundado por el Diablo*, Trad. Gabriel Tomás. Ed. Académica; Barcelona, 2014, p. 31.

Na figura acima podemos analisar qual a representação do Reino do Diabo para Lutero: um grande monstro devorador, cujo soberano é o papa, o próprio Anticristo. É importante notar que o papa possui orelhas de burro e está cercado de outros demônios, cuja aparências são repugnantes e animais, assim como as suas obras.

O Diabo esteve muito presente no imaginário da cristandade durante o Medievo, adquirindo persistências e novos significados ao longo da Época Moderna. E a teologia delimitada por Lutero também é forte exemplo de como a figura diabólica se tornou recorrente para além dos corredores católicos. Por ser um dos pilares capazes de afastar o homem da salvação, o Diabo estaria em todos os lugares, lançando mão dos mais diversos artifícios para o corromper ainda mais. Homem de seu tempo, Lutero não pode negar a influência e presença do Diabo em sua teologia, que acaba não apenas por compreendê-lo como o “inimigo da fé”, mas também por representá-lo como o seu inimigo mais próximo e contra quem passou a lutar, a própria Igreja que o formou.

18 Lutero 2014, 30 (tradução nossa).

Referências

- Burke, Peter. 2010. *Cultura popular na idade moderna. Europa 1500-1800*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Delumeau, Jean. 2009. *História do medo no Ocidente: 1300-1800. Uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras.
- FEBVRE, Lucien. 1950. "O homem do século XVI". *Revista de História*, São Paulo, 1: 3-17. [Consultado em: 28/03/2017]. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/34815>.
- Ginzburg, Carlo. 2001. *História Noturna: decifrando o Sabá*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Lutero, Martin. 2013. *Sobre el Papado de Roma. Contra el famosísimo romanista de Leipzig*. Barcelona: Publidisa.
- Lutero, Martin. 2014. *Contra el Papado de Roma, fundado por el Diablo*. Barcelona: Académica.
- Lutero, Martinho. s/d. *Obras selecionadas*. Volume 2. *O programa da Reforma. Escritos de 1520*. Porto Alegre: Editora Concórdia; Editora Sinodal.
- Lutero, Martinho. s/d. *Obras selecionadas*. Volume 4. *Debates e controvérsias*. Porto Alegre: Editora Concórdia; Editora Sinodal.
- Muchembled, Robert. 2001. *Uma história do Diabo*. Rio de Janeiro: Bom Texto.
- Nogueira, Carlos Roberto. 2008. *O Diabo no imaginário cristão*. Bauru/Sp: EDUSC.
- Rivera, Dario Paulo Barrera. 2007. "O demônio e o protestantismo no mundo em desencantamento". *Estudos de Religião* 33: 42-58. [Consultado em: 28/03/2017]. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/ER/article/viewFile/188/198>.
- Vainfas, Ronaldo. 1997. *Trópico dos pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

NUNO VILA-SANTA*

Resistência e contemporização: tensões políticas na implementação da Contra-Reforma no Estado da Índia (1557-1580)

Resistance and contemporization: political tensions in the implementation of the Counter-Reform in the State of India (157-1580)

Introdução

A dinâmica de aplicação da Contra-Reforma correspondeu no Estado da Índia, pela sua importância à época, à primeira região do Império Português onde se verificou uma tentativa sistemática de implantação mais precoce. Esta realidade destaca-se nomeadamente do caso brasileiro, onde a dinâmica contra-reformista só se afirmou mais claramente a partir do século XVIII¹. Apesar deste facto, permanece em falta um trabalho que sistematize as diferentes fases de implantação da Contra-Reforma, a despeito da existência de diversos trabalhos que afloram a temática².

A necessidade de tal estudo é ainda mais premente considerando que recentemente foi questionado o grau de sucesso de aplicação de Trento na Ásia Portuguesa³. Deste ponto de vista, os reinados de D. Sebastião e D. Henrique não só desempenharam um papel de continuidade relativamente às iniciativas do *Piedoso*, como em vários aspectos as aprofundaram. Por essa mesma razão, uma investigação sobre as prioridades políticas da Coroa para o Estado da Índia concluiu ser a afirmação da Contra-Reforma a política primordial daqueles reinados⁴. Também já há muito que se destacou a problemática da

* CHAM, FCSH, Universidade NOVA de Lisboa, Portugal. E-mail: gemeo1984@hotmail.com.

1 Cf. Souza 2013, 221-222.

2 Entre outros destacam-se: Cunha 1995; Xavier 2008; Marcocci 2012; Aranha 2006.

3 Cf. Paiva 2014, 30-31.

4 Cf. Vila-Santa 2014, 67.

existência de governadores e vice-reis colaboracionistas e oposicionistas em relação à implementação do espírito contra-reformista⁵. Os casos dos vice-reis D. Constantino de Bragança (1558-1561) e de D. Francisco Coutinho, 3.º conde de Redondo (1561-1564) enquadram-se, respectivamente, nesses casos.

Sendo a confessionalização um dos aspectos estruturantes da Contra-Reforma, a problemática da sua aplicação no Estado da Índia não deixou de gerar tensões entre os principais agentes daquela na Ásia Portuguesa, como os arcebispos, bispos, ordens religiosas e inquisidores e os governadores e vice-reis. Este artigo pretende assim historiar a evolução desse relacionamento no momento imediatamente anterior e posterior a Trento, procurando compreender as resistências suscitadas pela aplicação da Contra-Reforma e quais as principais soluções encontradas.

Para tal inicia-se o estudo com um ponto de situação relativo à aplicação da Contra-Reforma na Ásia Portuguesa em finais do reinado de D. João III, para posteriormente se avaliar o impacto, anterior ao encerramento do Concílio de Trento, da polémica das conversões e baptismos solenes. Posteriormente, aborda-se o impacto de Trento na Índia durante a regência henriquina e aprofundam-se as razões da sua difícil aplicação durante a década de 1570. Por fim, procura-se reflectir sobre o grau de sucesso de implementação da Contra-Reforma no Estado da Índia neste período.

Sendo a dinâmica da Contra-Reforma na Europa e em Portugal⁶ marcada por diversas vertentes que não conheceram aplicação directa na Ásia, impõe-se explicitar a definição de Contra-Reforma utilizada neste trabalho. O recurso a este conceito reporta-se não apenas ao relacionamento estabelecido com as comunidades hindu, islâmica, judaica e cristã-nova, mas sobretudo à estratégia missionária estabelecida para alcançar as conversões. A diferença entre uma linha de maior abertura, mais característica do período anterior à Contra-Reforma, e uma linha de maior ortodoxia, mais estruturante do período da Contra-Reforma, era plena de consequências políticas para o Estado da Índia. Tal, contudo, não significa que para o conceito de Contra-Reforma utilizado não se considere ainda toda a dinâmica de reorganização interna da Igreja. No entanto, como este aspecto não implicou na Ásia uma colaboração tão controversa e estreita entre a esfera política e a eclesiástica, será menos referido ao longo desta análise. Desta forma, a problemática da confessionalização, isto é, da relação do poder temporal com o espiritual para a implementação de uma linha contra-reformista mais suave ou mais dura, afigura-se como a preocupação fundamental deste trabalho.

5 Cf. Xavier 2008, 136-137.

6 A linha historiográfica seguida relativamente ao conceito de Contra-Reforma é a de Hsia 1998 e Palomo 2006.

A Contra-Reforma emergente: D. João III e o Estado da Índia na década de 1550

Como é conhecido, o empenho do *Piedoso* em aplicar o espírito contra-reformista é visível sobretudo a partir da década de 1540. No entanto, este facto não pode ser desligado do interesse do monarca desde o início do seu reinado em reformar a Igreja⁷. Este interesse foi ainda mais visível na década de 1550, quando o rei e o cardeal D. Henrique procuraram publicar decretos do Concílio de Trento antes mesmo de este encerrar, gerando um conflito diplomático com Roma, e tornando claramente Portugal um país da vanguarda europeia nesta área. Como afirma Amélia Polónia, sem dúvida que o caminho para a afirmação da Contra-Reforma estava há muito preparado⁸.

No que ao Estado da Índia diz respeito, a sinalização do interesse joanino na linha contra-reformista a implementar fora evidente com a partida de Francisco Xavier para a Ásia em 1541. Logo em 1545, este já solicitava o estabelecimento da Inquisição na Índia⁹. Iniciava-se então a fase de efectiva conversão dos indianos, a qual, tal como no Reino, não pode ser desligada dos projectos anteriores das décadas de 1520 e 1530¹⁰. A vertente da evangelização rápida e agressiva que tanto caracterizou a Contra-Reforma no cenário asiático manifestou-se logo em 1548 a propósito do empenho do governador Garcia de Sá (1548-1549) na conversão do brâmane Loki¹¹.

Também para a Ásia foi a década de 1550 a do definitivo aprofundamento desta dinâmica, em especial, quando D. João III nomeou o vice-rei D. Afonso de Noronha em 1550. A figura escolhida, não apenas patrocinara a entrada dos primeiros Jesuítas em Marrocos, como era extremamente próxima do então provincial jesuíta Simão Rodrigues¹². Ainda durante o vice-reinado de D. Afonso de Noronha (1550-1554), o *Piedoso* procurou, em 1552-53, instituir a Inquisição na Índia. Apesar de o intento ter falhado por falecimento do inquisidor indigitado¹³, o empenho joanino voltou a verificar-se aquando da indigitação do vice-rei D. Pedro Mascarenhas (1554-1555). O sucessor de Noronha não era apenas mais um dos vice-reis partidários da acção dos Jesuítas: tinha sido ele próprio, enquanto embaixador português em Roma, a trazê-los para Portugal a pedido do rei¹⁴. Desta forma, ambas as indigitações procuravam estabelecer um novo padrão político a seguir no futuro: o dos vice-reis comprometidos com a aplicação do espírito contra-reformista. Tal fenómeno encontra-se ligado ao crescente peso, desde a década de 1540¹⁵, da corrente conservadora na corte joanina e dos clérigos na vida política portuguesa desde a década de 1550¹⁶.

7 Dias 1960, 418 e 457.

8 Polónia 2014, 46-58.

9 Priolkar 1961, 23.

10 Xavier 2004, 805.

11 Marcocci 2012, 377 e 382.

12 Vila-Santa 2011, 47-48 e 76.

13 Cunha 1995, 129-130.

14 Lopes 2003.

15 Dias 1960, I: 428.

16 Marcocci 2012, 428.

Tal não significava, contudo, que no Estado da Índia não existissem resistências à afirmação da linha contra-reformista que se afigurava no horizonte. A mais destacada foi a do sucessor do vice-rei Mascarenhas, o governador Francisco Barreto (1555-1558). O estudo de caso deste governador é particularmente pertinente, pois permite compreender qual a exacta situação no momento da transição do reinado joanino para o sebástico. No início do seu governo, Barreto autorizou a celebração das cerimónias religiosas hindus, o que gerou intensa polémica, sobretudo a partir da chegada, em 1556, do novo provincial jesuíta da Índia, D. Gonçalo da Silveira, do posterior provincial António de Quadros, do bispo Melchior Carneiro, do patriarca da Etiópia D. João Nunes Barreto e do teólogo Francisco Rodrigues. A oposição às medidas do governador manifestou-se a propósito da não-concretização da missão à Etiópia nos moldes definidos pelo rei¹⁷. Percebendo a mudança que a vinda daqueles jesuítas acarretava, o governador opôs-se aos seus intentos de maior intervenção política.

Foi neste contexto e no da vacatura do bispado de Goa, apesar da nomeação régia transitória de Sebastião Pinheiro, em 1555, que decorreu a primeira devassa contra os judeus e cristãos-novos de Cochim e Goa, em 1557, encarada como o acontecimento inaugural da Inquisição na Índia¹⁸. Francisco Barreto interferiu no processo com intenção de proteger aquelas comunidades, conseguindo adiar os efeitos da devassa, mas sendo acusado de os favorecer directamente e de ser contra o estabelecimento da Inquisição. Nessa sequência, D. Gonçalo da Silveira e Melchior Carneiro escreveram ao cardeal D. Henrique, pedindo a nomeação de um novo bispo de Goa e a chegada rápida da Inquisição¹⁹. Todavia, a polémica estendeu-se também ao favorecimento da comunidade hindu, conseguindo o teólogo Francisco Rodrigues uma solução de compromisso. O governador aceitou reverter as medidas em favor da comunidade hindu a troco da realização de baptismos em massa, desde que estes fossem solenes e na presença do governador/vice-rei²⁰. Desta forma, Barreto, que começara por resistir, evoluiu para colaboracionista e, apesar de todas as críticas, foi reconhecido, mais tarde, como o precursor dos baptismos solenes sem os quais não teria sido possível uma política como a do seu sucessor²¹. Toda a polémica era exemplar de como, ainda com D. João III, era possível resistir politicamente durante algum tempo às medidas contra-reformistas com base na defesa dos interesses geoestratégicos do Estado da Índia, algo que já não seria possível em tempos de D. Sebastião e D. Henrique²².

17 Documenta Indica (DI), 1954, III: 514-515.

18 Tavim 2003, 167.

19 DI, IV: 3-4 e 9-12.

20 DI, III: 718-719.

21 Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente (Índia) (DHMPPO (Índia), 1993, VI, 474.

22 Vila-Santa, "Counter-reformist policies versus Geostrategic politics in the "Estado da Índia": the case of governor Francisco Barreto" (1555-1558)", no prelo no Journal of Asian History.

Antes de Trento: o vice-rei missionário e a polémica das conversões (1558-1563)

A situação descrita leva-nos a crer que a carta não datada de D. João III ao cardeal D. Henrique, na qual o primeiro se congratula pela chegada das bulas papais que autorizavam a criação do arcebispado de Goa e dos bispados de Cochim e Malaca, assim como pela nomeação de D. Gaspar de Leão Pereira como arcebispo de Goa, apesar de ainda não terem chegado as bulas relativas à Inquisição da Índia, deverá ser de 1555-57, ou seja, contemporânea da governação de Francisco Barreto²³. O empenho da regente D. Catarina e do cardeal D. Henrique, a despeito da intensa divergência política que os opôs durante a menoridade de D. Sebastião, em enviar para a Índia o arcebispo, bispos e primeiros inquisidores, em 1559-60, deve assim ser compreendido na continuidade da política joanina. Se existia factor que unia politicamente ambos, era a vontade de prosseguir as últimas políticas do *Piedoso*. Tendo em conta o papel do cardeal D. Henrique na implementação no Reino do espírito contra-reformista nos tempos joaninos, o seu posicionamento ao lado da regente D. Catarina é justificável. É precisamente o inabalável consenso entre ambos em torno da necessidade de aplicação da Contra-Reforma no Estado da Índia que explica o rumo dos acontecimentos na Ásia.

Esse mesmo consenso ajuda a explicar a importância assumida no regimento do inexperiente vice-rei indigitado em 1558, D. Constantino de Bragança, das questões relacionadas com a missão e colaboração com a esfera eclesiástica²⁴. Após a chegada a Goa do vice-rei, de cujo fervor missionário posteriormente não se cessou de solicitar o regresso, na expressão do visitador jesuíta Alessandro Valignano²⁵, logo no ano seguinte a regente retomava medidas de D. João III, procurando dar-lhes novo fôlego. Entre estas contava-se o afastamento dos brâmanes de todos os cargos da administração, a destruição dos pagodes hindus, assim como incentivos diversos às conversões²⁶. A polémica das conversões e batismos solenes emergiu então em consequência da aplicação pelo vice-rei dessas medidas²⁷, ainda antes da chegada do arcebispo D. Gaspar. O empenho com que o vice-rei cumpriu tais medidas não deve ser desligado do empenho contra-reformista da Casa de Bragança²⁸. Ao permitir que os jesuítas Francisco Rodrigues, António de Quadros e Melchior Carneiro andassem por Goa a notificar todos os brâmanes para se baptizarem ou abandonarem a cidade²⁹, D. Constantino não cedia apenas à política exigida pela Coroa e pelos Jesuítas de estreita colaboração entre o poder político e a esfera eclesiástica. Com a sua actuação, contribuiu para criar a ideia de que era favorável

23 Cf. Arquivo Nacional Torre do Tombo [ANTT], Colecção de São Vicente, livro 10, fl. 290-290v.

24 As três versões conhecidas do regimento foram-nos gentilmente cedidas por Pedro Pinto, a quem agradecemos. Serão publicadas por este autor, encontrando-se na secção Manuscritos Avulsos da Biblioteca da Faculdade de Direito de Lisboa.

25 Cf. DI, X, 871.

26 Cf. Archivo Portuguez Oriental (APO), 1865, fasc. 5, parte 1, docs. 285-288 e 290.

27 Xavier 2008, 271-333.

28 Alexandra Pelúcia, "Inesperada Trindade: A Casa de Bragança, D. Constantino e o vice-reinado da Índia" no prelo no livro do projecto sobre D. Teodósio, 5.º Duque de Bragança.

29 DI, V, 194-197.

à realização de conversões forçadas no âmbito do seu projecto de criar um regime mono-confessional em Goa.

A questão gerou grande controvérsia na Índia e em Portugal, aproximando-se da polémica das conversões vivida no México na década de 1540³⁰. Foi precisamente neste contexto que decorreu a chegada de D. Gaspar a Goa. Figura destacada da corte e espiritualidade do círculo do cardeal D. Henrique, D. Gaspar detinha fortes ligações a Franciscanos, Dominicanos e a Frei Luís de Granada³¹. Em vão procurou resistir à sua indigitação como arcebispo, a qual lhe foi imposta pelo cardeal e pelo Papa. Procurando a sua nomeação responder ao problema da devassa de 1557, mas também à necessidade de aplicar o espírito contra-reformista na Índia sem necessidade de esperar pelas respostas de Lisboa³², é provável que D. Gaspar trouxesse poderes extraordinários³³.

Perante a política missionária de D. Constantino e sendo chamado a participar num baptismo solene, D. Gaspar acusou os Jesuítas de terem perdido a sua humildade inicial e reclamou para si a alçada sobre a forma de realizar os baptismos³⁴. O choque com a perspectiva jesuíta dos baptismos solenes e em massa não podia ser maior, motivando toda a polémica que se seguiu. No entanto, o mesmo D. Gaspar, que sentia que os baptismos em massa não eram sinceros e exigia previamente a catequese, foi o mesmo arcebispo que na jornada do vice-rei a Ceilão não hesitou em destruir ele próprio o conhecido dente de Buda, relíquia budista solicitada por diversos soberanos asiáticos. A actuação de D. Gaspar demonstrava assim que era um centralizador³⁵ mas também um prelado contra-reformista que tinha bem ciente a sua tarefa de cristianizar uma maioria demográfica não-cristã. Por essa razão, não hesitou em combater o Islão, o Judaísmo, o Hinduísmo e o Budismo, mas também não deixou de pugnar por uma política de baptismos sinceros. Simultaneamente pelo seu exemplo pessoal e por uma intensa actividade normativa e pastoral, pretendeu afirmar-se como o modelo de bispo contra-reformista fora da Europa³⁶. Porém, os acontecimentos, até na sequência do que sucedera com o governador Francisco Barreto, demonstraram que não era possível a conciliação desejada por D. Gaspar e que as directivas da Coroa deveriam ser cumpridas à letra.

Num momento em que da Índia se pedia que o Concílio de Trento discutisse a sua aplicação na Ásia, um facto que não se verificou³⁷, a chegada do novo vice-rei D. Francisco Coutinho, 3.º Conde de Redondo (1561-1564), deu novo alento às aspirações do arcebispo. O indigitado para suceder a D. Constantino, desde o início³⁸, procurou

30 Marcocci 2012, 385-387 e 392.

31 Xavier 2014, 136.

32 Souza 2009, 149.

33 Ventura 2005, I, 58.

34 Sousa 1978, 162.

35 Ventura 2005, I: 52 e 67.

36 Xavier 2014, 154.

37 Paiva 2014, 28.

38 Vila-Santa "Between Renaissance and Counter-Reformation: shaping the historical memory of D. Francisco Coutinho, 3rd earl of Redondo (1546-1561)" no prelo na revista *Hispania Sacra*.

distanciar-se do seu antecessor. Partilhando D. Gaspar com Coutinho a proximidade aos Franciscanos³⁹, os quais tinham um posicionamento mais moderado que os Jesuítas relativamente à Inquisição⁴⁰, em carta ao rei o arcebispo realçou a sua vitória política garantindo que não abdicaria de realizar baptismos sinceros em moldes distintos das conversões em massa⁴¹. Em finais de 1561, também o vice-rei escrevia no mesmo sentido ao monarca⁴², já após reverter as medidas de D. Constantino⁴³ e de se alinhar pessoal e politicamente com a posição de D. Gaspar na sinceridade das conversões. A esse propósito escrevera ao rei “não me haja por Erasmo”⁴⁴.

A reacção dos Jesuítas não se fez esperar. Belchior Nunes Barreto, o provincial jesuíta da Índia que sucedera a Francisco Xavier e que com os provinciais D. Gonçalves da Silveira e António de Quadros nunca deixou de ter influência, acusou D. Gaspar de esfriar a Cristandade goesa. Na sequência da polémica, logo em 1562, a regente D. Catarina enviava uma reprimenda a D. Gaspar, lembrando-lhe que D. João III já tinha dado ordem de expulsão aos brâmanes e que, como esta não tinha sido cumprida, tinha sido D. Constantino a executá-la plenamente, pelo que considerava não necessitar de lhe lembrar os seus deveres pastorais. Também o vice-rei recebeu carta de idêntico teor⁴⁵. Contudo, enquanto D. Gaspar alterou a sua posição logo em 1562, o mesmo não sucedeu com Coutinho. Na realidade, as notícias da actuação de D. Gaspar tinham chegado a Trento onde tinham sido muito mal recebidas, a ponto de se pedir ao cardeal D. Henrique e ao Papa que escrevessem a D. Gaspar. Ao mesmo tempo, recusava-se que António de Quadros resignasse do cargo de provincial devido à polémica⁴⁶. Recebendo D. Gaspar essas cartas, consideraram os Jesuítas que tinham sido desnecessárias⁴⁷, apesar de nesse momento o capitão de Goa ter sido preso por ser partidário dos baptismos em massa⁴⁸. Logo em 1563, o primeiro ano da regência de D. Henrique, nova invectiva era enviada ao vice-rei para realizar baptismos solenes e expulsar brâmanes e judeus brancos⁴⁹.

Foi apenas dois meses depois de receber a ordem henriquina e perante uma prédica de D. Gaspar favorável aos baptismos em massa que D. Francisco aplicou formalmente a ordem. Ainda que politicamente derrotado na sua intenção e a fim de evitar o que sucedera a D. Constantino, Coutinho impôs que a notificação da ordem de expulsão dos

39 Trindade 1962, 364.

40 Cunha 1995, 133.

41 DI, V: 228-230.

42 Wicki 1959, 52, 60 e 64.

43 APO, fasc. 5, parte 2, doc. 391.

44 Cf. nota 38.

45 DI, V: 485-486 e 509-513.

46 *Ibidem*, 554-555, 650, 656 e 695.

47 Sousa 1978, 194-195.

48 DHMPPPO (Índia), IX: 139-141.

49 DI, V: 12-13.

brâmanes fosse feita por oficiais judiciais e não pelos Jesuítas⁵⁰. Desta forma, o vice-rei mecenas de Luís de Camões e de Garcia de Orta⁵¹ acabou por também ser mais um dos derrotados do consenso contra-reformista. Ironicamente, foi igualmente o vice-rei que presenciou o primeiro auto-de-fé da Inquisição da Índia em 1562⁵². Contrariamente a D. Gaspar, que permaneceu no seu cargo durante mais alguns anos, o seu falecimento, em Fevereiro de 1564, encerrou em definitivo a sua intenção política.

A chegada de Trento à Índia: D. Antão de Noronha e o primeiro Concílio Provincial (1564-1567)

Na sequência do que sucedera em tempo de D. Francisco Coutinho, no qual verdadeiramente se encerrara a polémica das conversões, o desfecho foi claro: uma mais convicta política de baptismos solenes durante a regência do cardeal D. Henrique⁵³. Este aspecto é bem visível no facto de os Jesuítas assumirem então já ser possível elogiar abertamente a memória política do vice-rei D. Constantino, ao mesmo tempo que declaravam que o governador João de Mendonça (1564), além de um adepto da sua actuação, não tinha qualquer intenção de alterar o rumo traçado⁵⁴. Porém, o facto mais significativo de que nas vésperas da chegada dos decretos de Trento à Índia se caminhava para um definitivo aprofundamento da dinâmica contra-reformista surge na missiva do arcebispo D. Gaspar ao rei em 1564. Nesta, este, não apenas pedia o envio de mais religiosos e ordem régia para os estantes na Índia não serem autorizados a sair, como, acima de tudo, anunciava claramente que o principal objectivo da existência do Estado da Índia era a conversão⁵⁵. O enunciado de D. Gaspar surgia no desfecho da polémica anterior e era feito já no momento em que chegara o novo vice-rei, D. Antão de Noronha (1564-1568).

Sendo a regência henriquina marcada por um entrelaçamento entre política e religião a níveis não antes observados⁵⁶, este facto pode ser avaliado na nomeação do vice-rei. A figura escolhida por D. Henrique e que levava a missão expressa de aplicar os decretos de Trento na Índia dificilmente poderia ter sido outra. D. Antão não apenas era sobrinho do vice-rei D. Afonso de Noronha, o qual fora o primeiro vice-rei a assumir claramente o rumo contra-reformista do Estado da Índia, como sobretudo devia a sua nomeação à intervenção, junto do cardeal, de D. André de Noronha, seu meio-irmão e bispo de Portalegre⁵⁷. O consenso com a rainha D. Catarina foi alcançado devido às ligações da esposa daquela com a anterior regente e demonstrava como, no rescaldo da

50 *Ibidem*, VI: 122-125.

51 Cf. nota 38.

52 Baião 1930, I: 38-45.

53 Marcocci 2012, 396.

54 DI, V: 98 e 209.

55 DHMPPO (Índia), IX: 315.

56 Marcocci 2012, 328-329.

57 Vila-Santa 2010a, 66-67.

polêmica das conversões e apesar das divergências políticas com D. Henrique, esta não hesitava em patrocinar o aprofundamento da Contra-Reforma na Ásia. Neste contexto, as esperanças na governação de D. Antão eram altas, e o próprio falara com os padres Luís Gonçalves da Câmara e Miguel Torres antes de partir.

Já em Goa, o vice-rei começou por criticar os excessos da cristianização, embora se confessasse feliz por ter trazido com ele a bula papal que permitia os festejos por todos os baptismos. Ciente da polémica dos anos anteriores, fora com o arcebispo falar à comunidade hindu de Goa para explicar que não existiam conversões forçadas. Nessa sequência, tal como o seu antecessor, D. Francisco Coutinho, não deixou de ficar preocupado com os possíveis efeitos de despovoamento de Goa e as consequências para a fazenda régia. Ainda assim, prometia mão pesada contra todos os infractores para evitar o que se passara com D. Constantino. Prometia ainda doar mais terras aos Jesuítas, até porque o cardeal regente enviara confirmação de todas as doações anteriores⁵⁸. A posição de D. Antão é bem elucidativa de como já não existia margem alguma para se opor ao consenso da Contra-Reforma na Índia. Mesmo que o vice-rei tivesse pensado resistir, como a sua carta indicia, não existiam condições políticas para o fazer. A questão que se colocava já não era quando mas como se aplicariam as medidas.

Na sequência daquela missiva, D. Henrique manifestava-se satisfeito com a evolução, mas exigia a expulsão dos brâmanes que faltavam e relatórios anuais do número de convertidos desde Moçambique ao Japão. A consequência lógica foi o início do processo da destruição dos pagodes hindus da ilha de Goa. Este iniciou-se ainda em 1565, seguido de provisão do vice-rei a ordenar a não-autorização da sua reconstrução de Janeiro de 1566⁵⁹. Ciente do contexto da crise político-militar de 1565-75, mas também da premência de combater o Islão, o cardeal insistiu com o vice-rei nesse mesmo ano na necessidade de combater política e religiosamente⁶⁰. O mesmo fizera com D. Gaspar⁶¹.

O primeiro teste à adesão de D. Antão ao espírito contra-reformista e aos receios que enunciara em 1564 verificou-se em 1566, quando a comunidade hindu solicitou a reversão das medidas adoptadas. Os Jesuítas temeram que o vice-rei cedesse e foi então formada uma junta com D. Gaspar, D. Jorge Temudo, bispo de Cochim, e teólogos, nos quais se incluía Francisco Rodrigues, a qual declarou que não havia cedência possível⁶². Nesse ano, o cardeal enviou uma carta a um recém-baptizado pedindo o seu empenho nos baptismos⁶³. Mas a derradeira e definitiva prova decorreu em 1567, no momento em que D. Gaspar obteve autorização para resignar do arcebispado de Goa. Tal sucedia justamente no ano em que decorrera o primeiro Concílio Provincial que tinha como

58 DI, VI: 191-194, 216-217 e 402-404.

59 *Ibidem*, 445-446-, 617-618 e 670-672.

60 *Ibidem*, VII: 1-3.

61 DHMPPO (Índia), X: 71-72.

62 DI, VII: 62-63.

63 *Ibidem*, 225-227.

principal missão realizar a profissão de fé ao Papa e debater a aplicação de Trento na Ásia Portuguesa⁶⁴.

Num momento em que a actuação da Inquisição da Índia já se confundia com a missão⁶⁵, a resignação de D. Gaspar surgia, não apenas associada aos seus problemas de saúde e desejo ascético de fundar o convento da Madre Deus de Daugim⁶⁶, mas sobretudo relacionada com a resistência que protagonizara à sua nomeação em 1559 e ainda à derrota política que sofrera em 1562. Possivelmente também não concordando ainda totalmente com o rumo dos baptismos solenes, a despeito da colaboração moderada que iniciara com os Jesuítas em 1563⁶⁷, e o espírito persecutório da Inquisição, mais do que com a necessidade de prestar obediência ao Papa, D. Gaspar resignou do cargo, ainda que tenha deixado tudo preparado para o Concílio. Assumiu então a presidência deste D. Jorge Temudo, anterior bispo de Cochim e figura sobre a qual se impõe aturado estudo pelo papel que desempenhou naqueles anos. Foi precisamente a Temudo, em conjunto com o seu colaborador próximo, o então vice-provincial jesuíta Belchior Nunes Barreto, ao provincial António de Quadros e ao teólogo Francisco Rodrigues que coube o protagonismo da actuação no Concílio.

A ausência de D. Gaspar, politicamente tão significativa, foi compensada pelo empenho do vice-rei. Não apenas D. Antão participou em todo o Concílio, escrevendo inclusivamente a uma aldeia hindu de Goa para alterar os seus costumes, como ainda ordenou a destruição de vários pagodes de Salsete e sua substituição por igrejas. Ao mesmo tempo, empenhou-se em assistir aos baptismos dos principais brâmanes da cidade⁶⁸. Mas mais relevante que este facto é o de D. Antão, imediatamente após a conclusão do Concílio, ter vertido em lei os principais éditos deste, como a proibição de conversões forçadas, a expulsão de pregadores mouros e o combate à islamização, a destruição de pagodes e mesquitas, a construção de igrejas, a proibição de todas as cerimónias hindus e o afastamento dos brâmanes dos cargos.

O zelo do vice-rei justificou mesmo, em 1567, uma carta do Papa Pio V a ele dirigida, na qual o Sumo Pontífice elogiava a sua actuação e pedia continuidade política⁶⁹. Porém, apesar de o Concílio de 1567 ter aproximado Goa da realidade de Trento⁷⁰, este servira mais para ancorar Trento nas realidades asiáticas do que para o aplicar à letra⁷¹. A problemática da sua aplicação exigiria assim novos concílios. Mas para isso era necessário garantir que os próximos vice-reis e governadores mantivessem a aplicação política de Trento.

64 Souza 2013, 224-225.

65 Marcocci 2012, 399.

66 Ventura 2005, I: 74.

67 *Ibidem*, 51.

68 DI, VII: 380 e 388-403.

69 DHMPPO (Índia), X: 258-259, 334-404 e 405-413.

70 Souza 2013, 237.

71 Xavier 2014, 159.

Depois de Trento: D. Gaspar de Leão Pereira, Alessandro Valignano e o malogro da afirmação tridentina no Estado da Índia (1568-1580)

A estreita colaboração do vice-rei D. Antão com a esfera eclesiástica na implementação de Trento parecia auspiciar um bom futuro. A nomeação de D. Luís de Ataíde (1568-1571), o primeiro vice-rei indigitado directamente por D. Sebastião, pretendia assegurar continuidade. No seu regimento afirmava-se que a Índia fora descoberta para a conversão, pelo que este devia ser o objectivo primordial, o que deveria justificar o favorecimento de todos os eclesiásticos e a inexistência de conversões forçadas⁷². Tal recomendação do regimento de Ataíde vinha na sequência do parecer que a Mesa de Consciência e Ordens emitira, a pedido de D. Sebastião, sobre os desígnios da presença portuguesa na Ásia, no qual se declarava ser a dilatação da fé o objectivo primordial⁷³. O fenómeno repetiu-se, quando, em 1569, a Mesa foi chamada a dar parecer sobre a jornada de Francisco Barreto ao Monomotapa. Neste caso, boa parte da missão foi ditada pelo parecer da Mesa⁷⁴, a qual era presidida por Martim Gonçalves da Câmara, irmão do padre Luís Gonçalves da Câmara.

Não admira, portanto, que quer D. Luís de Ataíde, quer Francisco Barreto, cunhado de Ataíde, tenham sido próximos dos Jesuítas aquando das suas nomeações e que as esperanças em torno do bom governo de ambos fossem elevadas⁷⁵. No caso de D. Luís, a sua chegada à Índia parecera augurar uma continuidade com o antecessor D. Antão, pois este, não apenas participara num auto-de-fé, como castigara severamente um hindu que dissera que o novo vice-rei era mais brando com os hindus que os seus antecessores. Reconheciam os Jesuítas que Ataíde era admirador do visitador jesuíta Gonçalo Álvares, que com ele viera para a Índia em 1568 e que tudo fazia em prol da missão, apesar de as guerras o manterem demasiado ocupado. Foi neste contexto que D. Sebastião confirmou todas as doações de D. Antão aos Jesuítas⁷⁶, bem como todos os decretos do Concílio Provincial de 1567, e enviou ainda em 1570 diversas ordens de favorecimento da Cristandade⁷⁷.

Mas o cenário aparentemente promissor era enganador, e o padre Luís Gonçalves da Câmara, responsável pela intermediação dos pedidos dos jesuítas da Ásia junto do rei, era o primeiro ciente desse facto. Na sequência das polémicas anteriores e do que fora a política do vice-rei D. Antão, o mestre e confessor de D. Sebastião temia que a corrente que na Índia reclamava do excesso de intervenção eclesiástica na esfera política conseguisse perturbar o sucesso missionário. Sinal disso era a notícia que lhe chegara de que

72 DHMPPO (Índia), X: 438-439.

73 APO, fasc. 5, parte 2, doc. 653.

74 Marcocci 2012, 329-332.

75 DI, VII: 587-588 e 640.

76 DI, VIII: 46, 52 e 58-59 e 252-267.

77 APO, fasc. 5, parte 2, docs. 671, 683 e 684.

o primo Ataíde se recusara a apoiar a missionação no Cabo Camorim, após a reunião que com ele tivera antes de partir. Nesta assegurara-lhe que os Jesuítas não tencionavam envolver-se na política, após o *Desejado* lhe ter pedido tantas vezes para não se esquecer de favorecer a Cristandade asiática⁷⁸. O conflito não tardou a estalar por D. Luís de Ataíde não tolerar a interferência política dos eclesiásticos na esfera política. Apesar de, em 1569, ter entregado temporariamente o governo da Índia a D. Jorge Temudo, enfureceu-se com este e com o inquisidor Aleixo Dias Falcão, quando estes, em pleno cerco de Goa em 1571, quiseram forçar a evacuação de Chaul⁷⁹. A interferência ocorrera no exacto momento em que D. Jorge Temudo se reunira com as autoridades eclesiásticas para organizar um segundo Concílio em Goa.

A reunião acabou por não se realizar devido ao falecimento durante aquele ano de D. Jorge Temudo e de Belchior Nunes Barreto. A morte de Temudo forçou D. Gaspar a reassumir o arcebispado, num momento particularmente difícil em que o vice-rei não demonstrava vontade de cooperação. O desaparecimento, em finais de 1572, do provincial jesuíta António de Quadros, que nos anos anteriores fora também um dos mais empenhados na aplicação de Trento na Índia, complicou ainda mais o cenário. Perante tal situação, os Jesuítas da Índia elegeram como seu provincial o teólogo Francisco Rodrigues, isto é, o último homem vivo da geração anterior que se opusera a D. Gaspar e que tivera um papel determinante junto de anteriores governadores e vice-reis na implementação política da Contra-Reforma. No entanto, tratara-se de uma eleição e não de uma nomeação, pelo que foi necessária intervenção de Roma e Lisboa, até porque se considerava que o visitador Gonçalo Álvares tinha mais direitos a ocupar o cargo do que Rodrigues⁸⁰. A situação só ficou resolvida em 1574, com a partida de Lisboa do novo provincial, o padre Rui Vicente, anterior reitor do colégio jesuíta do Porto, sob alçada do visitador jesuíta Alessandro Valignano⁸¹. Até à conclusão definitiva desta questão, a afirmação de Trento na Índia do lado jesuíta vira-se enfraquecida.

A este cenário acresceu o do envolvimento directo de D. Gaspar, por ordem de D. Sebastião, na deposição do vice-rei D. António de Noronha (1571-1573). O vice-rei nomeado para suceder a Ataíde, a quem fora ordenado que separasse o governo de Malaca e ali fosse criado um novo colégio jesuíta para incrementar a missionação na região⁸², foi também um protector dos Jesuítas, a quem doou diversas terras. Procurou também organizar um novo Concílio em Damão em 1573⁸³, que acabou por não se realizar a pretexto da doença do vice-rei e posteriormente devido à sua deposição, uma vez que foi D. Gaspar quem a executou por ordem de D. Sebastião, após se ter manifestado favorável

78 DI, VIII: 297-299.

79 Vila-Santa 2015, 170.

80 DI, VIII: 653-656 e 667-668.

81 *Ibidem*, IX: 2-4, 71-74, 186-187 e 203-204.

82 *Ibidem*, VIII: 403-411.

83 *Ibidem*, IX: 289-292.

às pretensões políticas de António Moniz Barreto⁸⁴. O envolvimento de D. Gaspar na tensão política sucedia pouco após publicar o seu *Desengano dos Perdidos*, em 1573, e justamente no momento em que reassumia formalmente o arcebispado, em 1574. Estes factos, quando conjugados com a sua resignação anterior e o estilo desiludido da sua publicação de 1573, não auxiliavam D. Gaspar no momento de relançar politicamente a dinâmica tridentina.

Os desafios de D. Gaspar encontraram ainda explicação nas dificuldades político-militares vividas até 1578. A este cenário acresceu o impacto da chegada à Ásia do visitador jesuíta Alessandro Valignano, a quem o novo provincial jesuíta deveria obedecer, com uma concepção oposta à de D. Gaspar no que tocava à colaboração com o poder político. Aportando a Moçambique, em 1574, e apercebendo-se do excessivo envolvimento político do jesuíta Francisco de Monclaros no desfecho da jornada do Monomotapa de Francisco Barreto, Valignano argumentou com a necessidade de refundar a missão na Índia e aceitou levar Monclaros para a Índia⁸⁵. Já nesta iniciou publicamente uma campanha pelo afastamento dos Jesuítas das esferas do poder⁸⁶. Desta forma, quando D. Gaspar preparava o segundo Concílio, em 1575, o qual deteve um papel fundamental no reavivar das tensões religiosas em Goa, Valignano não hesitou em escrever para o Reino sobre o estado decadente em que se encontrava a Índia do governador António Moniz Barreto (1573-1577), pedindo um vice-rei missionário⁸⁷. Por essa mesma razão, tomara a iniciativa de enviar ao Reino o padre Martim da Silva, a fim de o informar e de serem tomarem medidas⁸⁸. A missão redundou num fracasso, visto o visitador só ter alcançado a aprovação do cardeal D. Henrique à sua decisão de retirar Monclaros do Monomotapa⁸⁹.

Moniz Barreto, devido à contestação política que sofria, apoiou a actuação do arcebispo no Concílio Provincial de 1575. Ainda antes deste adoptara várias medidas contra os brâmanes e participou no Concílio⁹⁰, detendo um papel importante na contenção de diversos abusos, nas palavras do inquisidor Bartolomeu da Fonseca⁹¹. Desta forma, o governador sancionara a derradeira tentativa de D. Gaspar de aplicar Trento na Índia, a qual deixara ainda mais nítida a ligação entre poder político e esfera eclesiástica⁹². A tentativa de D. Gaspar, que incluía a repetição de cláusulas face a 1567 denotando resistências entretanto geradas⁹³, falhou devido ao seu falecimento em 1576 e ao afastamento

84 Vila-Santa 2010b, 97-98.

85 DI, IX: 416-418.

86 *Ibidem*, X: 523.

87 *Ibidem*, IX: 387-412 e 871.

88 *Ibidem*, X: 412-428.

89 *Ibidem*, IX: 509.

90 DHMPPPO (Índia), XII: 271-273, 276-279 e 297.

91 Baião 1930, II: 19.

92 Xavier 2014, 149.

93 Souza 2013, 238.

claro de Valignano da dinâmica política de então⁹⁴. Mas as consequências revelaram-se logo após D. Gaspar ter novamente recusado os pedidos hindus de celebração de cerimónias religiosas a troco de dinheiro. Moniz Barreto foi então forçado a debelar as primeiras alterações de Salsete e viu-se envolvido em guerra com o vizinho sultanato de Bijapur, quando o embaixador Zahir Beg prometeu auxílio aos hindus⁹⁵. Com a população dividida entre a integração portuguesa e Bijapur⁹⁶, a guerra prolongou-se ainda com o governador D. Diogo de Meneses (1577-1578), o qual teve papel preponderante no conflito e no despovoamento de Salsete, renovando a aliança com os eclesiásticos⁹⁷. Esta só terminou durante o segundo mandato de D. Luís de Ataíde, 3.º conde de Atouguia (1578-1581).

Ciente da motivação político-religiosa das alterações de Salsete, em 1577, D. Sebastião ordenava a Ataíde que convocasse uma junta de teólogos para decidir em definitivo se a decisão de D. Gaspar fora correcta⁹⁸ e ao mesmo tempo que relançasse as conversões⁹⁹. Apesar de D. Luís ser novamente acusado de proximidade aos pedidos dos hindus e do receio das autoridades eclesiásticas em tomar posição contra o poderoso vice-rei, Ataíde não hesitou em aplicar a decisão contra a celebração das cerimónias hindus. Para tal enfureceu-se com o sucessor de D. Gaspar, o arcebispo D. Henrique de Távora, o qual defendera a decisão mas posteriormente escrevera ao capitão de Baçaim para autorizar as cerimónias a troco de dinheiro¹⁰⁰. Na questão interveio ainda o inquisidor Bartolomeu da Fonseca, que então governava sozinho a Inquisição de Goa, contra o vice-rei¹⁰¹. Ainda que não fosse tão favorável aos Jesuítas na Ásia quanto era no Reino, e até fosse mais próximo de Franciscanos e Agostinhos, Ataíde manteve relações mais cordiais com os Jesuítas no seu segundo mandato¹⁰². Porém, o contexto político era de novo desfavorável a uma aplicação efectiva de Trento.

Nem mesmo a breve realza do *cardeal-rei*, cujo significado político seria favorável na Ásia Portuguesa a essa implementação, inverteu esse cenário. Em causa esteve a emergência do contexto da crise dinástica. Mesmo assim, cumpre destacar que, uma vez rei, D. Henrique, até pelo papel anterior que detivera, procurou afirmar o caminho contra-reformista, escrevendo ao vice-rei para, após reunião com as diferentes autoridades eclesiásticas, receber o bispo de Angomale e expulsar o cismático Mar Simeão. A medida foi cumprida já durante o reinado de D. Filipe I¹⁰³. D. Henrique enviou ainda ordens de

94 Vila-Santa, "Política ou missão? Alessandro Valignano e as controvérsias da primeira visita da Índia" no prelo na revista *Lusitania Sacra*.

95 Sousa 1978, 895-900.

96 Xavier 2008, 340 e 355.

97 DI, XI: 261-262 e 273-275.

98 Sousa 1978, 926-933.

99 DI, XI: 151-152.

100 Vila-Santa 2015, 268.

101 Baião 1930, I: 54 e II: 78-79.

102 Cf. nota 99.

103 Sousa 1978, 934-935.

favorecimento aos Jesuítas de Goa e procurou também serenar a polémica em torno dos *sagoates*, isto é, as oferendas dos soberanos asiáticos entregues aos Jesuítas, ordenando que fossem convertidas em dinheiro¹⁰⁴. Também os Governadores do Reino encomendaram ao vice-rei o favorecimento da Cristandade asiática e do bispo de Angomale¹⁰⁵, pugnando ainda, no contexto das alterações de Salsete, pelo cumprimento rigoroso dos decretos do Concílio Provincial de 1567 em Goa¹⁰⁶. Porém, a insistência do *cardeal-rei* e dos Governadores do Reino era naquele contexto político bastante significativa de como a implementação da Contra-Reforma não fora bem-sucedida durante a década de 1570.

Conclusão

Como se constatou, boa parte do rumo seguido por D. Sebastião e D. Henrique vinha já sendo trilhado no Reino e no Estado da Índia por D. João III desde as décadas de 1540-50. Apesar do empenho joanino na aplicação da Contra-Reforma no espaço asiático, em especial com a ordem de afastamento dos brâmanes de todos os cargos, a qual verdadeiramente inaugurou as posteriores medidas sebásticas de proibição de cerimónias religiosas e destruição de pagodes hindus, a verdade é que ainda existia espaço para debate e oposição à linha de endurecimento da Contra-Reforma que se afigurava no horizonte. Foi precisamente isso que se verificou com o governador Francisco Barreto que, em verdadeira transição de reinados, se apercebeu das consequências que tal mudança acarretava em pilares fundamentais do Estado da Índia: a colaboração com as comunidades hindu, judaica, islâmica e cristã-nova e as suas consequências políticas. O desfecho da polémica com a questão dos baptismos solenes durante o seu governo demonstra uma tentativa de contemporização da qual se esperava ainda ser possível adaptar a aplicação da Contra-Reforma na Ásia, motivo pelo qual o governador se opôs vigorosamente à devassa de 1557.

A governação do vice-rei missionário D. Constantino de Bragança, todavia, não apenas pretendeu anular toda a resistência anterior, como inaugurou uma nova fase não ensaiada por D. João III. A forma como decorreu a expulsão dos brâmanes de Goa criou a ideia de que a partir de então a Coroa estaria disposta a tudo para alcançar os tão desejados números anuais das conversões. O excesso de zelo do vice-rei e de Jesuítas como Belchior Nunes Barreto, Francisco Rodrigues e António de Quadros explica assim o choque com a posição inicial de D. Gaspar. Porém, como também se destacou, a posição do arcebispo, muito fundada na interpretação pessoal que fazia do seu cargo e no contexto da sua nomeação, obrigou-o a inflectir a sua posição. O mesmo se verificou com o vice-rei D. Francisco Coutinho, o qual procurou resistir até ao fim e, quando contemporizou com a política exigida pela Coroa, fê-lo em moldes diferentes dos de D. Constantino.

104 DI, X: 540-542.

105 DI, XI: 854-855.

106 APO, fasc. 6, III, doc. 803.

Este último procurara afirmar-se como o mais convicto e ortodoxo vice-rei na implementação da Contra-Reforma no Estado da Índia.

O desfecho da controvérsia das conversões na Índia foi contemporâneo da conclusão do Concílio de Trento e do início da regência do cardeal D. Henrique, em 1563, afectando directamente a governação de D. Antão de Noronha. Ao vice-rei a quem foi dada a missão de aplicar o espírito de Trento na Ásia não foi permitida margem de resistência. Por este motivo, e ainda que possivelmente forçado pelas circunstâncias, D. Antão foi o vice-rei derrubador dos pagodes hindus e o patrocinador do Concílio Provincial de 1567. Nesse sentido, foi claramente o vice-rei paladino da aplicação de Trento na Ásia Portuguesa. A partir da resignação de D. Gaspar, em 1567, o qual fora politicamente derrotado pelo mesmo grupo (António de Quadros, Belchior Nunes Barreto, Francisco Rodrigues) que protagonizou o Concílio Provincial de 1567, a ausência da figura nomeada pela Coroa para aplicar Trento nos anos imediatamente seguintes foi decisiva para a incapacidade de afirmação bem-sucedida de Trento na Ásia. Prova destes factos são as resistências encontradas durante a primeira governação de D. Luís de Ataíde, o alerta do confessor de D. Sebastião e as dificuldades na Ásia suscitadas pelo falecimento do referido grupo em 1571-72 que ditou a necessidade de D. Gaspar reassumir o arcebispado.

Após o seu envolvimento no conflito político aberto entre o vice-rei D. António de Noronha e o governador António Moniz Barreto, D. Gaspar ficou numa posição ainda mais fragilizada do que anteriormente para aplicar Trento na Índia. Não só a sua desautorização política de 1562 motivara a sua resignação em 1567, como desde o início era encarado mais como um contemplativo do que como um executor¹⁰⁷. Apesar de ser considerado um empenhado agente da aplicação da Contra-Reforma no Estado da Índia¹⁰⁸, D. Gaspar defrontou circunstâncias que o ultrapassaram e que minaram a sua capacidade para afirmar Trento na Índia. Entre estas contam-se os posicionamentos de outros agentes marcantes da Contra-Reforma asiática ainda carentes de estudo, sobretudo para a menos estudada década de 1570, como D. Jorge Temudo, Belchior Nunes Barreto, António de Quadros, Francisco Rodrigues ou D. Henrique de Távora.

Assim, só a partir do Concílio Provincial de 1575 é que D. Gaspar encontrou condições políticas para aplicar Trento à realidade asiática. No entanto, o seu falecimento em 1576 e o papel do visitador jesuíta Alessandro Valignano na oposição às concepções que anteriormente defendera de estreita colaboração com o poder político, vieram novamente enfraquecer aquelas condições. Já com o arcebispo D. Henrique de Távora, as alterações de Salsete e a polémica de se autorizarem ou não as cerimónias hindus, tendo como pano de fundo a guerra com Bijapur, voltaram a significar um novo revés. Apesar da colaboração de D. Luís de Ataíde durante o seu segundo mandato, o contexto da crise dinástica veio adiar novamente o processo.

107 Ventura 2005, I: 45.

108 Paiva 2014, 28; Xavier 2014, 154; Sousa 2009, 162-163.

Desta forma, considerando os quatro pilares de Trento tais como os define José Pedro Paiva¹⁰⁹ (reorganização da Igreja, confessionalização, disciplinamento e vigilância dos fiéis e encontro do catolicismo europeu com as realidades extra-europeias), é inegável a presença de todos eles no Estado da Índia entre 1557 e 1580. A questão que se coloca é saber qual o grau de sucesso da implementação de cada um destes aspectos na Ásia Portuguesa na globalidade dos referidos reinados.

Durante todo este período a face mais visível da Contra-Reforma na Índia acabou por ser a Inquisição, a qual não apenas funcionou como um laboratório de experimentos, como verdadeiramente teve a capacidade de se confundir com a acção missionária¹¹⁰. Assim, a afirmação da Contra-Reforma no Estado da Índia nos reinados de D. Sebastião e D. Henrique sofreu várias oscilações e, apesar da inequívoca vontade régia da sua aplicação, ficou refém do posicionamento de governadores e vice-reis. Este, por sua vez, esteve ligado às circunstâncias governativas do Estado da Índia, em crise político-militar desde 1565, motivo pelo qual uma política mais aberta ou mais ortodoxa podia ter consequências directas no relacionamento com os potentados asiáticos, como se viu com o caso de Bijapur. Cabe destacar que a hesitação dos governadores e vice-reis entre resistir ou contemporizar também acarretou custos pessoais para alguns deles, como Francisco Barreto, D. Francisco Coutinho ou até mesmo D. Luís de Ataíde, os quais sentiram efeitos directos dos seus posicionamentos na evolução das suas carreiras.

Ainda assim, como se viu, a problemática da confessionalização foi também plena de consequências do lado eclesástico, motivando as renúncias de D. Gaspar, em 1567, e a tentativa de António de Quadros, em 1560. Se é verdade que de alguma forma D. Gaspar foi bem-sucedido na tentativa de reorganização da Igreja asiática, muito visível na sua publicação dos estatutos da arquidiocese de Goa, já no que respeita ao disciplinamento e vigilância dos fiéis o sucesso não foi comparável, na medida em que essa acção foi exercida essencialmente pela Inquisição perante a falta de condições políticas de aplicação da sua abordagem. Esse fracasso acarretou a dificuldade de conjugar as dinâmicas de Trento com a sua necessária adaptação no espaço asiático. A problemática tornou-se mais visível após a morte de D. Gaspar, com as alterações de Salsete a serem umbilicalmente ligadas ao seu posicionamento no Concílio de 1575. Desta forma, a incapacidade de dar seguimento à última directriz de D. Gaspar, quando conjugada com as polémicas que tinham marcado todo o seu arcebispado, e as flutuações no relacionamento com o poder político, explica a razão de no final dos reinados de D. Sebastião e D. Henrique, e contrariamente ao empenho de ambos os monarcas, o resultado da implantação da Contra-Reforma no Estado da Índia não fosse tão visível quanto esperado. Para esse saldo, sem dúvida que contribuiu a efectiva capacidade de resistência política manifestada em diversos momentos por governadores e vice-reis e

109 Paiva 2014, 16.

110 Paiva e Marcocci 2013, 111-113.

que muitas vezes não representava apenas posições pessoais mas também de diversos sectores da Ásia Portuguesa.

Nesta lógica, será importante aprofundar em futuros trabalhos de que forma as controvérsias deste período foram decisivas na incapacidade de aplicar totalmente o espírito tridentino na Ásia ou se, pela própria natureza das medidas tridentinas e da estrutura do Estado da Índia, essa aplicação seria alguma vez possível sem uma adaptação maior ao cenário asiático, a qual poderia não ser aceite por Roma. Apenas estudos sobre a evolução da problemática da implementação da Contra-Reforma no período filipino e da Restauração o poderão esclarecer.

Referências

Fontes

- Archivo Portuguez Oriental*. 1865. Edição de J. H. da Cunha Rivara, fascículo 5, partes 1-3. Nova Goa: Imprensa Nacional.
- Documenta Indica*. 1954-1970. Edição de Joseph Wicki, vols. III-XI. Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu.
- Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente (Índia)*. 1993-1996. Edição de António da Silva Rego, vols. VI-X. Lisboa: CNCDP/FO.
- Sousa, Padre Francisco de. 1978. *Oriente conquistado a Jesus Cristo pelos padres da Companhia de Jesus da Província de Goa*. Porto: Lello & Irmão Editores.
- Trindade, Frei Paulo da. 1962. *Conquista espiritual do Oriente*, edição de F. Félix Lopes. Lisboa: Centro de Estudos Históricos.
- Wicki, Joseph. 1959. “Duas cartas oficiais de Vice-Reis da Índia, escritas em 1561 e 1564”. *Stvdia* 3, 52, 60 e 64.

Bibliografia

- Aranha, Paolo. 2006. *Il cristianesimo latino in India del XVI secolo*. Milão: Franco Angeli.
- Baião, António. 1930. *A Inquisição de Goa. Correspondência dos inquisidores da Índia (1569-1630)*, 2 vols. Coimbra: Imprensa da Universidade.
- Cunha, Ana Cannas. 1995. *A Inquisição no Estado da Índia. Origens (1539-1560)*. Lisboa: ANTT.
- Dias, José Sebastião da Silva. 1960. *Correntes de Sentimento Religioso em Portugal (Séculos XVI a XVIII)*, tomo I. Coimbra: Imprensa da Universidade.
- Hsia, R. Po-Chia. 1998. *The World of Catholic Renewal 1540-1770*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lopes, António. 2003. *D. Pedro Mascarenhas: Introdutor da Companhia de Jesus em Portugal*. Braga: Editorial A. O. Braga.
- Marcocci, Giuseppe, e José Pedro Paiva. 2013. *História da Inquisição Portuguesa 1536-1821*. Lisboa: A Esfera dos Livros.

- Marcocci, Giuseppe. 2012. *A Consciência de um Império. Portugal e o seu mundo (Séculos XV-XVII)*. Coimbra: Imprensa da Universidade.
- Paiva, José Pedro. 2014. "A recepção e aplicação do Concílio de Trento em Portugal: novos problemas, novas perspectivas". In *O Concílio de Trento em Portugal e nas Suas Conquistas: Olhares novos*, editado por António Camões Gouveia, David Sampaio Barbosa e José Pedro Paiva, 13-40. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa/Universidade Católica Portuguesa.
- Palomo, Federico. 2006. *A Contra-Reforma em Portugal 1540-1700*. Lisboa: Livros Horizonte.
- Polónia, Amélia. 2014. "A recepção do Concílio de Trento em Portugal". In *O Concílio de Trento em Portugal e nas Suas Conquistas: Olhares novos*, editado por António Camões Gouveia, David Sampaio Barbosa e José Pedro Paiva, 41-58. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa/Universidade Católica Portuguesa.
- Priolkar, A. K. 1961. *The Goa Inquisition*. Bombaim: Bombay University Press.
- Souza, Patrícia Faria de. 2009. "Reforma e Profecia: a acção do arcebispo de Goa e místico D. Gaspar de Leão". *Historia* 28: 145-167.
- Souza, Patrícia Souza de. 2013. "Os Concílios Provinciais de Goa: reflexões sobre o impacto da "Reforma Tridentina" no centro do Império Asiático Português (1567-1606)". *Topoi* 14 (27): 218-238.
- Tavim, José Alberto. 2003. *Judeus e Cristãos-Novos de Cochim. História e memória (1500-1662)*. Braga: Edições da APPACDM.
- Ventura, Ricardo. 2005. *D. Gaspar de Leão e o Desengano de Perdidos: estudo histórico-cultural*, 2 vols. Dissertação de mestrado, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa.
- Vila-Santa, Nuno, 2010b. "Revisitando o Estado da Índia nos anos de 1571 a 1577". *Revista de Cultura* 36: 88-112.
- Vila-Santa, Nuno. 2010a. "O Vice-Reinado de D. Antão de Noronha no contexto da crise no Estado da Índia de 1565-75". *Anais de História de Além-Mar* XI: 63-101.
- Vila-Santa, Nuno. 2011. *D. Afonso de Noronha Vice-Rei da Índia. Perspectivas do Reino e do Império em meados de Quinhentos*. Lisboa: CHAM.
- Vila-Santa, Nuno. 2014. "A Coroa e o Estado da Índia nos reinados de D. Sebastião e D. Henrique: Política ou Políticas?". *Lusitania Sacra* 29: 41-68.
- Vila-Santa, Nuno. 2015. *Entre o Reino e o Império: a carreira político-militar de D. Luís de Ataíde (1516-1581)*. Lisboa: ICS/Câmara Municipal de Peniche.
- Xavier, Ângela Barreto. 2004. *Aparejo y disposición para se reformar y criar otro nuevo mundo. A evangelização dos indianos e a política imperial joanina*, separata de *D. João III e o Império*. Lisboa: CHAM.
- Xavier, Ângela Barreto. 2008. *A Invenção de Goa. Poder imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII*. Lisboa: ICS.
- Xavier, Ângela Barreto. 2014. "Gaspar de Leão e a recepção do Concílio de Trento no Estado da Índia". In *O Concílio de Trento em Portugal e nas Suas Conquistas: Olhares novos*, editado por António Camões Gouveia, David Sampaio Barbosa e José Pedro Paiva, 133-156. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa/Universidade Católica Portuguesa.

JOÃO FIGUEIROA-REGO*

“Digno de favor por deixar a seita dos erros em que seus pais o haviam criado”. A questão do luteranismo nas habilitações para Familiar do Santo Ofício

“Praiseworthy for having left the sect of errors that his parents had raised him in”. The question of Lutheranism in the qualifications of familiars of the Holy office

Preâmbulo

De hecho, aún hay que estudiar los casos de los vástagos de los antiguos protestantes, sobre todo entre las comunidades mercantiles extranjeras que pretendieron integrarse en las instituciones sociales de mayor prestigio de los puertos ibéricos, o bien de la Monarquía. En todo caso, la sangre “impura” de origen luterano o calvinista apenas centro el debate de la pertinencia de los estatutos, posiblemente por el muy escaso número de nobles implicados, en relación con aquéllos que podían ser acusados de tener dudosos orígenes familiares semíticos. Así, pese a la continua permanencia de las prevenciones contra los descendientes de “herejes” en la forma de la mayor parte de los Estatutos, la práctica social parece que fue, estamentalmente al menos, más limitada.

Juan Hernández Franco, José Javier Ruiz Ibáñez

“Conflictividad social en torno a la limpieza de sangre en la España Moderna”,
Investigaciones históricas: Época moderna y contemporánea, n.º 23, 2003, p. 40

* CHAM, FCSH, Universidade NOVA de Lisboa, Portugal. E-mail: jrego@fcsh.unl.pt.

Ao abordar o presente tema, convirá deixar algumas notas prévias, tendo em conta certas dificuldades sentidas pelo(s) investigador(es) e a que o presente estado da historiografia nem sempre consegue dar resposta adequada.

No contexto ibérico, e atendendo ao papel desempenhado pelo Tribunal do Santo Ofício em matéria de apuramento da honra e pureza de sangue, há que ter presente o tom assertivo usado por um autor, quando notou:

La Inquisición no siempre distinguía las distintas corrientes y otorgaba el calificativo “luterano” a sectas y personas que eran más bien hugonotes o anglicanas.¹

Outro equívoco a ter em conta na documentação é o de generalizar a origem dos flamengos, naturais da Flandres, para designar também os “holandeses”, então os naturais da Holanda, que originalmente não correspondia ao conjunto dos Países Baixos, mas apenas à principal província dos Países Baixos do Norte. Esta é uma situação com que o investigador se depara recorrentemente.

Factores como a reforma protestante e as fortes ligações mercantis entre os “flamengos” residentes em Portugal e a comunidade de judeus e cristãos-novos residente na Flandres, Antuérpia e, sobretudo, Amesterdão, tornaram-se elementos de desconfiança. É o que ilustra a frase contida numa denúncia feita junto da Inquisição, na qual um português qualifica um estrangeiro dizendo: “parece que sois flamengo e judeu”².

Nesse sentido, como foi apontado por diversos autores, bastava um rumor mal-intencionado, veiculado por testemunhas pouco fidedignas, para complicar e atrasar substancialmente, por vezes atravessando mais de uma geração, a súplica feita por um peticionário para obtenção, fosse de uma carta de familiar do Santo Ofício, fosse de habilitações junto do Desembargo do Paço, para servir os lugares de Letras, ou ainda no correr das provanças junto da Mesa da Consciência e Ordens para obtenção do hábito de uma ordem, como, por exemplo, a de Cristo. Esta situação não diferia no plano ibérico, antes, durante, ou depois da monarquia dual (1580-1640).

No caso de Castela, tais foram os abusos gerados pela maledicência, que foi necessário fazer uma Real Pragmática sobre *Actos positivos para la calificación y prueba de limpieza y nobleza de sangre* (datada de 10 de Fevereiro de 1623), com o intuito de regular com idoneidade e bom-senso as provanças para ingresso nas ordens de Santiago, Calatrava, Alcântara e Montesa, nos priorados da ordem de S. João (dita de Malta), e nos prestigiados *colégios mayores* de Salamanca³, Alcalá⁴, Valladolid, a que posteriormente se juntaram os de Sevilha⁵, Santiago de Compostela e Bolonha⁶.

1 Panizo Santos 2013, 19.

2 Stols 2014, 62.

3 Cuart Moner 1991, 5-74.

4 Gutiérrez Torrecilla 1992, 283-296.

5 O'Neill Orueta s/d, 505 e ss.

6 Cuart Moner 1991 e 1997, 391-420.

Já antes, em 1593, Filipe II ordenara que bastaria recuar cerca de cinco gerações (ou duzentos anos) para que fosse desvalorizada qualquer infâmia ou nota no sangue, porque os descendentes não podiam pagar eternamente pelos erros ou máculas dos seus ancestrais⁷.

Como, aliás, sugerira *ipsis verbis* o jesuíta Juan de Mariana (1535-1624) nas suas críticas aos estatutos de pureza, no tratado *El Rey*: “las notas de la infamia no deben ser eternas, y es preciso fijar un plazo fuera del cual no deben pagar los descendientes las faltas de sus antepasados”⁸. Esta posição do inaciano, se é importante do ponto de vista global, adquire um significado particular no contexto específico que nos ocupa. Isto porque o adjectivo com o qual Mariana qualifica os protestantes é *herege*, o que implica o reconhecimento de um desvio relativo ao dogma católico, situação que torna os protestantes portadores da mesma mácula dos judaizantes, dos mouriscos e de outros impuros que caíram sob alçada inquisitorial.

Contudo, a questão não foi tão linear, em termos práticos, como se poderia deduzir. Como notou Pedro Cardim:

A dissidência religiosa envolvia, por isso, óbvias implicações políticas, o que fazia com que aqueles que não subscrevessem este ideário acabassem por ser privados dos seus direitos.⁹

O caso português

A documentação existente nos arquivos de Portugal referente às magistraturas e instituições onde se qualificava a honra (sobretudo o Tribunal do Santo Officio, a Mesa da Consciência e Ordens e a Mesa do Desembargo do Paço) é parca em testemunhos que possam consolidar certezas sobre o modo como a questão do luteranismo, do anglicanismo e pontualmente do calvinismo foi tocada por e nestas instituições.

Não obstante, é possível rastrear alguns indícios que parecem sugerir possibilidades plausíveis para perceber a forma como esta questão afectou as decisões dos supracitados tribunais perante petições, diligências e processos de habilitação submetidos por requerentes com perfil enquadrável no grupo dos alegados heréticos.

Mobilidade geográfica e desconfiança

Começemos pelo caso de um natural do Reino, sem antecedentes familiares que o ligassem a territórios sob suspeita. É um caso interessante, não só por cronologicamente ser dos mais recuados, como pelo estatuto social do protagonista.

D. Lopo de Almeida (1524-1584) era filho de D. António de Almeida, Contador-Mor do Reino, e de D. Maria Pais Leme, neto do 2.º Conde de Abrantes e sobrinho-neto do Vice-Rei da Índia D. Francisco de Almeida.

7 Valero de Bernabe 2017.

8 O título completo da obra é: Ioannis Marianae Hispani e Soc. Iesu, De rege et regis institutione libri III. Ad Philippum III Hispaniae Regem Catholicum. Anno 1599. Cum privilegio. Toleti, Apud Petum Rodericum typog Regium.

9 Cardim 2001, 169.

A sua vida pautou-se por intensa mobilidade geográfica. Um tio-avô, D. Jorge de Almeida, bispo de Coimbra, fê-lo, em Novembro de 1537, cônego da Sé local. Após a morte do prelado, vendeu a conezia a António Carrero, em Março de 1544, ficando este a pagar-lhe uma renda anual de 200 cruzados. Partiu então para Bordéus, como bolseiro, estudando gramática e latim, seguindo para Paris em 1546, onde se matriculou na Faculdade de Cânones. Em 1548 estava na Flandres, regressando a Portugal em 1550.

Em finais desse ano é preso e processado pela Inquisição, acusado de conversão ao luteranismo, tendo abjurado. Condenado a cárcere perpétuo, só terá contudo permanecido na prisão durante três dias, sendo amnistiado da pena em 21 de Agosto de 1551. Fora-lhe imposta a deposição das ordens clericais, mas a verdade é que, após 1580, a sua ligação com Filipe II de Espanha valeu-lhe o cargo de capelão real.

A 29 de Janeiro de 1584 morre em Madrid e, por testamento lavrado quatro dias antes, lega a sua fortuna à Santa Casa da Misericórdia do Porto. Lopo de Almeida foi também irmão da Confraria do Corpo Santo da igreja de Massarelos, onde se distinguiu pela sua actividade caritativa.

A despeito de uma alegada conversão ao luteranismo, do processo inquisitorial¹⁰ e da abjuração com consequente perda das ordens clericais, D. Lopo de Almeida ultrapassou esses impedimentos e chegou a capelão real. Dito de outro modo, presume-se que existiu uma preponderância do factor político e da inserção palatina, em tempos de monarquia dual, que fez desvalorizar o peso da acusação e o executar da sentença. Por outro lado, vê-se que, mesmo não sendo, por nascimento, oriundo de geografias “incriminatórias”, a mobilidade, a residência e os contactos estabelecidos nesses locais conferiram contornos de desconfiança, a qual podia vir a traduzir-se na instrução de processos judiciais.

Em suma, no caso presente, temos um dignitário eclesiástico que, apesar de condenado pela Inquisição (por alegado luteranismo), consegue ser bem-sucedido no seu *cursus honorum*.

Episódio semelhante foi o protagonizado por Diogo de Teive, que estudou e leccionou em França (nas universidades de Paris e Montauban). Regressou a Portugal, a convite de D. João III, para ingressar como docente na Universidade de Coimbra. Em 18 de Dezembro de 1550 foi preso pela Inquisição, acusado de luteranismo, e sentenciado em 27 de Junho de 1551¹¹. Tal não o impediu de vir a ser Reitor do Colégio das Artes, cargo que deixou quando D. João III, por carta de 10 de Setembro de 1555, mandou entregar o Colégio aos Jesuítas.

10 Arquivo Nacional Torre do Tombo [ANTT], Inquisição de Lisboa, proc. 2183 (encontra-se digitalizado na íntegra e consultável em linha: <http://digitarq.arquivos.pt/details?id=2302094>).

Para o processo de D. Lopo de Almeida, *vide* Brandão 1990.

11 ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. 3209 (encontra-se digitalizado na íntegra e consultável em linha: <http://digitarq.arquivos.pt/details?id=2303155>).

Para o processo de Diogo de Teive, *vide* Brandão 1943.

No âmbito do *cursus honorum*, posterior à mácula inquisitorial, D. Diogo Teive viria a receber a pingue abadia de Vila Chã de Braciosa, no bispado de Miranda, e um canonicato na Sé de Lisboa.

Os não-naturais do Reino

a) Receios políticos

Vejamos, em seguida, outros exemplos de natureza distinta, dada a origem das parentelas dos objectos de estudo: aqueles que não eram naturais do Reino e que poderiam trazer consigo o perigo de contaminação religiosa, a qual, como é sabido tivera e teria forte impacto político. Basta pensar nos obstáculos criados pelos príncipes protestantes à unidade religiosa e política do Sacro Império Romano Germânico.

Não obstante o lapso de tempo ocorrido entre os casos anteriores e a diligência de habilitação de Conrado Becher (1696-1697), a explicação é simples. As situações a que se aludia reportavam-se a oriundos do reino, de ascendência portuguesa; os restantes referem-se a gente de origem estrangeira, eventualmente “problemática” pretendente a familiar do Santo Ofício (doravante FSO). Natural de Hamburgo, morador na freguesia de São Nicolau de Lisboa, Conrado Becher era filho de Paulo Becher e de Catarina Becher; neto paterno de Paulo Becher e de Isabel Becher; e materno de Henrique Husman. Não se lembrava do nome da avó materna por esta ter falecido havia mais de 80 anos.

No termo das averiguações, decidiu o Tribunal que, tendo sido reduzido à Fé Católica, na Inquisição (e apenas em 1671), a ser-lhe deferida a graça de se tornar familiar do Santo Ofício, isso poderia gerar igual vontade em todos, ou na maior parte, dos outros reduzidos, sobretudo aos que tinham vindo para esta cidade na companhia da Sereníssima Rainha da Grã-Bretanha (D. Catarina de Bragança). Além disso, tal faria injúria àqueles que, sendo bons católicos, não haviam sido admitidos, bem como aos familiares portugueses habilitados limpos e sem defeito se faria estranha semelhante graça¹².

O Santo Ofício, temendo uma possível “corrida” de interessados à obtenção de insígnias de familiar, procurava criar uma barreira protectora, de forma a não correr riscos e a sair fragilizado e desacreditado na sua autoridade, sobretudo não havendo provas irrefutáveis que atestassem a justeza da sua deliberação. Esta era uma atitude concordante com outro expediente defensivo usado por aquela instituição: sempre que existiam processos de candidatos correndo em simultâneo em instituições como a Mesa da Consciência e Ordens ou o Desembargo do Paço, ou até para ingresso em organizações confraternais como a Misericórdia, o Santo Ofício retardava a sua decisão até que saísse o resultado das diligências efectuadas por essas “congêneres”. Isto para, eventualmente,

12 ANTT, HSO, Habilitações Incompletas, doc. 1131.

não perder a face, caso desse por aprovado um requerente que, posteriormente, não passasse no crivo dos outros institutos.

b) Fumos de nobreza

Um outro caso, com desfecho oposto, veio trazer uma perspectiva que parece ter tido alguma importância, a avaliar pela frequência com que surge na documentação: a pertença a grupos que para si reclamavam alegada ou genuína nobreza ancestral.

João Baptista de Cordes, descrito em inúmeras fontes como descendente dos condes soberanos do Hainaut, na Flandres, foi chamado a Portugal por Filipe II para tesoureiro do Fisco Real. Em 1626 teve início a sua habilitação para FSO, a pedido do próprio.

No inquérito, o formulário, para além das questões habituais ligadas à pureza de sangue, introduz o tópico dos erros heréticos de Lutero e Calvino (cujo nome surge mais tarde), atendendo à origem geográfica da parentela. Este facto constituía uma “actualização” das rotinas em termos dos quesitos usados e sem que tal constasse já no Regimento que então vigorava no Santo Ofício: o de 1613, ordenado por D. Pedro de Castilho.

O habilitando, com antepassados flamengos e da Bretanha, tinha nascido em Lisboa, procedia de uma família de mercadores, mas nenhum de grosso trato, excepto os pais do seu parente, o desembargador João Vanvessem (*sic*), fundador de uma capela no convento das Flamengas, em Alcântara, dedicado a N.ª S.ª da Quietação e erigido por Filipe I em 1589. Os sogros eram mercadores, residentes em Lisboa, mas naturais de Antuérpia. A sogra era filha de Abraham Bacaler, lapidário e dono de uma Quinta das Laranjeiras.

Dos interrogatórios resultou que eram considerados cristãos-velhos, muito embora boa parte das testemunhas desconhecesse os avoengos dos habilitandos. Os dois deputados do Santo Ofício que aprovaram as habilitações referiram, laconicamente, não existir impedimento algum¹³.

A despeito da fragilidade dos testemunhos e provas respeitantes aos territórios estrangeiros, do nome próprio (Abraão) e actividade (lapidário de pedras preciosas) do avô da mulher do habilitando, que parecem sugerir uma origem judaica, nada disso teve reflexo negativo na aceitação do candidato. Para tal terá pesado o facto de ter sido o próprio rei a convidar o requerente a vir residir em Portugal, na qualidade de tesoureiro do Fisco Real¹⁴, para além do seu parentesco com um desembargador bem inserido socialmente. Cordes replicaria esta situação fazendo uso de armas de duvidosa nobreza.

A parentela colateral dos anteriores familiares, por via do casamento de um tal João Galão, natural da Bretanha, casado com Maria Lisou, de pais flamengos, também mostrou interesse em se afirmar socialmente através de uma ligação inequívoca ao Santo Ofício. Do citado casal foram filhas:

13 ANTT, HSO, João, mc. 2, doc. 72.

14 Vide <http://digitarq.arquivos.pt/details?id=4185741>.

- a) Joana Galoa, que se uniu em casamento a Duarte Smitte (tendo ambos sido sepultados em capela no convento das Flamengas, ela em 1604);
- b) Maria Galoa, que se casou com Gaspar Condetorf, de Carpen, o qual se apres-sou a fazer reconhecer a sua nobreza;
- c) Isabel Galoa, casada com Gaspar Peles, o velho, de Antuérpia;
- d) Catarina Galoa, que teve por marido Henrique Romão (Hendrick Rogman), de quem teve os seguintes filhos, naturais de Lovaina, ducado do Brabante:
 - d.1) Maria Romana, mulher de João Sinel, o velho, natural de Duventer, Flandres, mercador, morador em Lisboa, avós de Baltasar Peles Sinel, mercador e FSO (1643);
 - d.2) Luís Romão (*sic*), mercador, membro da confraria de Santo André dos flamengos e FSO (1626); os sogros, naturais de Bruxelas, tinham vindo para Portugal como tapeceiros dos reis D. João III e D. Catarina;
 - d. 3) Isabel Romana, casada com Pedro Zagarces (*sic*), natural da Flandres, avós do atrás referido desembargador João Vanvessem.

Perante a forte endogamia flamenga, o argumento que prevaleceu no Santo Ofício foi o de valorizar a origem dos ascendentes naturais de Lovaina, ducado de Brabante, ao tempo “cidade católica e obediente a Sua Majestade”¹⁵.

Resulta deste caso uma similitude com o anterior: inserção social bem-sucedida (com laivos de nobreza, por aliança), parentesco com gente já habilitada (ignorar esse facto seria pôr em causa decisões da mesa inquisitorial) e poder financeiro crescente.

Mais curioso parece o raciocínio (desconcertante, diga-se) que levou à suposição de que, por alguém nascer em território política e religiosamente afecto à coroa dos Áustrias, estaria livre de suspeita. Poder-se-ia argumentar que, nesse sentido, então todos os naturais do reino estariam ilibados *ipso facto* pela condição geográfica do nascimento – incongruência que aparentemente não preocupou os decisores.

Já as diligências feitas (entre 1685 e 1707) a António Saraiva de Sampaio e Melo, fidalgo da Casa Real, revelam outros matizes. No processo de inquirições¹⁶ constou que sua mulher, D. Filipa Luísa Coutinho, teria mácula no sangue, quer por parte da avó materna, infamada de cristã-nova, quer por via do avô materno, o flamengo Guilherme de Kampanaer, dado como herege, uma vez que se presumia que o fosse, já que os irmãos o eram.

Na interlocutória, um dos membros da mesa do Santo Ofício referiu que tal incerteza, face ao avoengo herege, bastava para dar por inábil a habilitanda, porquanto o

15 Para este caso *vide* ANTT, HSO, mc. 1, doc. 37, Baltasar Peles Sinel; HSO, mc. 1, doc. 38, Luís Romão; Leitura de Bacharéis, mc. 14, doc. 58, João Vanvessem.

16 ANTT, António, mc. 32, doc. 819. O processo está digitalizado e disponível em linha: <http://digitalq.arquivos.pt/details?id=2322645>.

trisivô, infamado de cristã-novice, conseguira sentença em que se dizia haver sido fin-tado injustamente. Por esse motivo mandou-se apurar de novo, com toda a individuação, ouvindo-se o custódio dos religiosos capuchos, que, alegadamente, teria mais dados.

Concluídas essas averiguações, o processo foi visto em mesa segunda vez. O primeiro parecer foi no sentido de não-conformação com a mácula atribuída ao avô materno, Guilherme de Campener (*sic*)¹⁷, por todas as testemunhas considerado estrangeiro, por algumas tido por flamengo e por uma só havido por herege. Ora, constava que, embora com desgosto, o flamengo pusera fora de sua casa uma irmã e um cunhado por, justamente, os mesmos serem hereges.

Chamava-se a atenção para o facto de se tratar de família nobre e aparentada com outras do Reino, da maior qualidade, pelo que, antes de se fazer qualquer despacho, se recomendava que fosse aclarada com toda a ponderação a limpeza e religião do referido Guilherme. Porém, outros seis membros da mesa inquisitorial foram de parecer que, sem embargo do parecer supra, se desse por encerrado o processo e fosse logo passada carta de familiar ao habilitando; o que, de facto, sucedeu (1687)¹⁸.

De novo, a inserção social com laivos de nobreza dava sinais de prevalecer sobre eventuais impedimentos. Nem mesmo a suspeita de mácula convers (de origem judaica) fora suficiente para criar entraves ao candidato.

A inexistência de testemunhas oriundas da região de origem das parentelas, cujos sangue, qualidade e religião eram objecto de devassa, também parece não ter constituído obstáculo intransponível. Isto, a fazer fé em casos como o que a seguir se expõe, relativo à habilitação de Pedro Vansusterem (*sic*) para FSO, em 1645.

Os pais e avós Pedro Vansusterem provinham de “Balduque, estado de Berbante [*sic*] em Flandres”. O sogro era natural de Bruxelas. Ao candidato referem-no como estrangeiro, mas bom católico, parentela cristã-velha, católica romana e limpa de mau sangue.

Entre as testemunhas ouvidas no Porto, constavam vários flamengos, além de Nuno Álvares Pereira Velho, cavaleiro do hábito de Cristo, que nada disse sobre a religião e limpeza do pretendente, o qual conhecia por ser seu vizinho e lhe parecia homem de bom juízo e entendimento, pelo que daria boa conta do que lhe fosse confiado.

Os inquisidores mandaram ainda que, para a habilitação da mulher, fossem inquiridas cerca de seis pessoas naturais de Bruxelas “se as ouver”. Tal parece não ter sido possível, e assim acabou por ser ouvido um natural de Hamburgo, sendo os restantes

17 Os Kampenaer eram uma família de Antuérpia, que enriquecera no trato mercantil e passara a Portugal na pessoa de Guilherme de Kampenaer Logier, natural daquela cidade, bisneto de Simão (Simeon) Logier, francês, que fora para a Flandres como governador de Lingen, por nomeação de Filipe I de Espanha. O dito Guilherme casara-se em 1638 com D. Francisca de Lima e Abreu, senhora da Quinta do Barco, em Vitorino das Donas, com a qual fundara, em 1647, a capela do Santo Cristo, na igreja do Carmo, em Viana, pondo ali as suas armas. Mais tarde, em 3 de Fevereiro de 1653, instituíram um vínculo na referida Quinta do Barco.

18 ANTT, HSO, António, mç. 32, doc. 819.

depoentes todos portugueses, os quais garantiram não terem os ascendentes da habilitanda raça de judeu ou de outra infecta nação.

Nas pesquisas para o costado português da mesma, oriunda de Paço de Sousa, as testemunhas, embora desconhecendo os ascendentes, confirmaram que as pessoas indicadas estavam reputadas como avós maternos da dita habilitanda e, ocasionalmente, referiram a sua cristã-velhice. Vistas as diligências, foram aprovadas¹⁹.

As circunstâncias que envolveram Federico de Retz eram distintas. Valerá a pena aprofundar um pouco a história deste religioso teatino, natural da Dinamarca, filho de Jorge de Retz, conselheiro de Estado, cavaleiro da Ordem do Elefante e embaixador junto de Filipe IV. O avô paterno (seu homónimo) tinha sido senador do reino e governador de Vordingborg. O materno, Nicolás Trolle, senhor de Trolholm (Finlândia), também cavaleiro da Ordem do Elefante, servira como senador no reino dinamarquês. Em Madrid, Jorge Retz converteu-se ao catolicismo, juntamente com sua mulher e filhos, o que lhe valeu a perda do cargo e a confiscação de bens na região de origem. Carlos II de Espanha recompensaria a viúva com uma pensão de 2000 cruzados, em 1677, e no ano seguinte concedia-lhe um título ducal napolitano²⁰.

Federico de Retz, então com onze anos de idade, fez os seus estudos nos teatinos. Terminado o noviciado, passou a Roma, desempenhando funções de secretário do geral da ordem. Quando quis ingressar no Santo Ofício, Retz estava já naturalizado em Portugal (condição expressa no regimento de 1640 do Inquisidor D. Francisco de Castro), onde residia sua irmã, D. Helena Cristina de Retz (dama da Rainha D. Maria Sofia de Neuburg²¹, com quem viera em 1687), muito influente na Corte²² e casada (1691) com António de Miranda Henriques, filho de Manuel de Miranda Henriques, almirante das frotas do Brasil, deputado da Junta do Comércio e governador de Évora. Federico tinha ainda como irmãos Jácome de Retz, cónego em Antuérpia, e soror Maria Laura de Retz.

Contudo, como não havia testemunhas que, em Lisboa, pudessem testemunhar sobre a parentela ascendente, o inquisidor-geral, D. José de Lencastre, dispensou-o, em 1700, para poder tornar-se FSO. O Tribunal do Santo Ofício não só relevava, como possível factor de impedimento, o facto de Retz e os antepassados terem sido luteranos, como o achara “digno de favor por deixar a seita dos erros, em que seus pais o havião criado por seguir e abraçar nossa Santa Fee Catholica”²³.

19 ANTT, Pedro, mc. 4, doc. 121.

20 Duquesa de Castilla-Real, *vide* Sousa 1747, XIII, 48. Ainda sobre o título ducal concedido, *vide* Álvarez-Ossorio Alvariño 2004, 207-208.

21 “D. Helena de Retz, Dama da dita Rainha [D. Maria Sofia], filha de Jorge de Retz, do Confelho delRey de Dinamarca, e feu Embaixador a Corte de Madrid...”, Sousa 1747, XIII, 48.

22 Para mais detalhes sobre esta dama da rainha, veja-se “A missão diplomática de Carlos Ernesto de Waldstein, embaixador do Sacro Império em Portugal (1700-1703)”, in Miranda 2014, 51-74.

23 ANTT, HSO, Federico, mc. 1, doc. 1. Para este personagem e particularidades familiares, *vide* Chancelaria de D. Pedro II, Doações, liv. 42, fol. 50 (Carta de naturalização) e liv. 46, fols. 300v-301r (Carta para poder desempenhar ofícios na sua ordem), e Lopez-Salazar Codes 2011, 691-714 (p. 703). *Vide*, ainda, Bem 1792.

Mais extraordinário será o caso de Francisco João Lamberto, natural de Amesterdão, que em 21 de Abril de 1701 se habilitou para FSO, declarando que seu pai, Francisco Lamberto, possuía o hábito da Ordem de Cristo. O pai do pretendente, ainda que natural de Lisboa, ocupava o cargo de provedor-mor da Fazenda Real no Estado do Brasil. Os ascendentes maternos do habilitando eram, também, naturais de Amsterdão e considerados “hereges calvinistas”.

Em parecer datado de 17 de Março de 1702, o inquisidor Pedro Hasse de Belém refere que Lamberto,

de sua mãe e avós maternos não tem raça nem sentença de judeu, mouro, mulato ou de gente novamente convertida à nossa santa fé católica, que são os termos em que fala o regimento.

Deste modo, o tribunal inquisitorial, segundo Hasse, não lhe poderia obstar a here-sia calvinista de avós maternos e da mãe, tanto mais que os filhos desta,

sendo católicos sem irregularidade ou outro impedimento de Direito, podem ser promovidos [...] [a] cargos e dignidades eclesiásticas e levam grande diferença entre os novamente convertidos, de que fala o regimento, que são infiéis, que não tiveram baptismo.²⁴

O mesmo inquisidor reforça o argumento supra, dizendo que,

por ser o habilitando baptizado como católico e criado com a doutrina da Igreja, fica ainda digno de maior favor, sem que lhe sirva de obstáculo o ter nascido fora do Reino [...] e tem capacidade e mais requisitos para o cargo de familiar.

Quanto aos ascendentes maternos terem vivido na religião calvinista, Hasse de Belém estriba-se no regimento e afirma que

se não acha expressa proibição do dito defeito, pelo que acima se deixa mostrado, contudo que para evitar toda a dúvida antes de se passar carta de Familiar se dê carta a S. Mgde [ou seja que, à cautela, fosse dado por escrito prévio conhecimento ao rei].

De facto, os regimentos do Santo Ofício eram omissos em determinadas matérias, inclusivamente na questão da obrigatoriedade de o habilitando possuir naturalidade portuguesa para poder assumir um cargo (pelo menos até 1580). Segundo observado pela historiografia recente, só após 1640 é que a condição espanhola passou a levantar alguns entraves, não por circunstâncias religiosas, mas por questões de carácter político. O facto compreende-se, dada a conjuntura vivida com a ruptura entre os Braganças, na posse da Coroa de Portugal, e os Áustrias.

24 ANTT, HSO, Francisco, mc. 28, doc. 687.

Ainda no âmbito do exemplo referente a Francisco Lamberto, a intenção seria, ao que se crê, estender ao filho a graça concedida ao pai, ainda que a este último não fosse para servir o Santo Ofício, mas para usar o hábito da Ordem de Cristo. Como é sabido, uma mercê régia concedida ao progenitor podia ser extensiva ao filho, simultânea ou posteriormente, quer no mesmo âmbito (caso, por exemplo, dos foros da Casa Real), quer para diferentes patamares no contexto honorífico. Assim, para concluir este caso, acrescenta-se que a consulta foi bem-sucedida, e a carta de FSO passada ao candidato em 20 de Março de 1702²⁵.

c) No feminino

Não se circunscreveram ao universo masculino os pedidos de habilitação para provar limpeza de sangue. Também as mulheres, quer com vista à realização de casamentos com pessoas aprovadas pelos tribunais, quer para o exercício de determinadas funções, sobretudo na Casa Real, fizeram chegar os seus pedidos de abertura de processo de pureza sanguínea.

Assim sucedeu com Ana Luísa Rosa, pretendente a ama do Paço, natural e moradora em Lisboa, filha de João Henriques Scult (Johann Heinrich Schultz), homem de negócios, vice-cônsul da nação hamburguesa, natural de Hamburgo, tal como os avós paternos. A habilitanda era casada com António Fernandes de Moraes, que trabalhava para o contratador de tabaco Manuel de Aguilar, este último de origem conversa²⁶.

Refira-se que esta habilitação, feita por ordem do bispo inquisidor-geral, era para o lugar de ama da rainha D. Maria Ana de Áustria, mulher de D. João V, provavelmente a fim de cuidar da infanta D. Maria Bárbara Xavier Leonor Teresa Antónia Josefa (nascida a 4 de Dezembro desse mesmo ano), mais tarde D. Maria Bárbara de Bragança, rainha de Espanha.

As diligências foram aprovadas em 25 de Novembro de 1711, tendo sido iniciadas, apenas, duas semanas antes²⁷. A necessidade de prover a alimentação desse novo membro da Família Real não se compadecia com demoras burocráticas, e o processo foi célere. Podia ser que, na prática, não fossem hereges, mas a probabilidade tinha de ser averiguada para salvaguardar as aparências, sobretudo no contexto cortesão, muito dado a rumores.

Idêntico ao caso apontado, um outro com alguns matizes mais curiosos teve como protagonista Ana Maria Siver, igualmente pretendente a ama do Paço, natural e moradora em Lisboa. Era filha de Alberto Siver, de Hamburgo, e de Maria Ambar (nascida

25 ANTT, HSO, Francisco, mc. 28, doc. 687.

26 Entre 1696 e 1698, foi contratador do tabaco das comarcas de Guimarães, Lisboa, Porto e Viana, vindo em 1710 a arrematar o contrato geral do tabaco pela exorbitante soma de 1 milhão e 555 mil cruzados, morrendo em 1703 (ANTT, JAT, Avisos, mc. 56), apud Figueiroa-Rego 2014, 25, nota 49.

27 ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Conselho Geral, Habilitações de Mulheres, mc. 3, doc. 8.

em Lisboa, porém filha de Duarte Ambar, inglês), e neta paterna de Conrado Siver e de Catarina Siver, oriundos de Hamburgo e ali moradores.

Segundo é dito, o pai da habilitanda viera pequeno para casa do FSO Jaques Granate (ou Granaet), contratador de sal no Brasil, em 1694²⁸, e ali fora reduzido à fé católica. Este Granate era casado com Catarina Holbeche, parente de João Holbeche, tesoureiro do Tesouro e Casa²⁹, escrivão dos Filhamentos, Fidalgo Cavaleiro da Casa Real (1714)³⁰ e cavaleiro da Ordem de Cristo (1710)³¹, e filho de Francisco (Frank) Holbeche, cônsul de Inglaterra. Nesse ano de 1714, Granate tornou-se sogro do Dr. Manuel de Oliveira da Cunha e Silva, FSO³², do hábito de Cristo (1715)³³, conservador da nação espanhola (1716)³⁴, corregedor do crime da Corte³⁵ e desembargador dos Agravos da Casa da Suplicação³⁶.

Uma das testemunhas diz que, sem embargo de em Hamburgo haver muitos judeus declarados, estes casavam-se com outros seus semelhantes. O depoente Simão Noble, “olandez de nação, natural de Haya”, disse conhecer os pais de Ana Siver por razões de amizade e que eram cristãos-velhos, sem raça alguma. Outro declarante afirmou que o avô materno morrera “catholico romano”.

Segundo nota grafada no primeiro fólio do processo e assinada por Jácome Esteves Nogueira (notário do Conselho Geral Santo Ofício), lê-se:

este papel [a petição] me entregou prior de S. Nicolau, João Antunes Monteiro, da parte do Exmo Senhor Cardeal Inquisidor Geral para se fazerem diligencias à pessoa nelle contheuda que pretende ser ama do Paço, eu o apresentei em Mesa.³⁷

Por outras palavras, o circuito documental habitualmente feito foi posto em execução na ordem inversa: o inquisidor-geral (certamente por incumbência do Paço) entregou a petição ao prior de S. Nicolau, o qual o fez chegar, por mão, ao notário do Conselho Geral do Santo Ofício, que, por sua vez, o depositou em Mesa, para seguir os trâmites regimentais. Sublinhe-se, portanto, que, em circunstâncias especiais, o circuito documental seguido habitualmente podia ser alterado ao sabor da necessidade ou da urgência.

28 Consulta do Conselho Ultramarino sobre Jaques Granate, contratador do sal do Brasil. 7 de Janeiro de 1694 (Projecto Resgate).

29 ANTT, Registo Geral de Mercês, Mercês de D. João V, liv. 2, f. 190.

30 ANTT, Registo Geral de Mercês, Mercês de D. João V, liv. 1, f. 98v.

31 ANTT, Registo Geral de Mercês, Mercês de D. João V, liv. 1, f. 74v.

32 A viúva sobreviveu e foi responsável pelo seu inventário, que inclui a relação da sua biblioteca, ANTT, Feitos Findos, Inventários post mortem, Letra M, mç. 247, n.º 7.

33 ANTT, Registo Geral de Mercês, Mercês de D. João V, liv. 5, f. 480v.

34 ANTT, Registo Geral de Mercês, Mercês de D. João V, liv. 5, f. 480v.

35 ANTT, Registo Geral de Mercês, Mercês de D. João V, liv. 5, f. 480v.

36 ANTT, Registo Geral de Mercês, Mercês de D. João V, liv. 5, f. 480v.

37 ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Conselho Geral, Habilitações de Mulheres, mç. 1, doc. 4.

E se em vez de luteranismo e calvinismo houvesse uma gota de sangue judeu?

O processo de habilitação de Jácome Vanpraete, aliás Jácome Van Praet, para FSO que decorreu em período mais dilatado, sintomático de eventual existência de problemas (1708-1714), mostra uma realidade diferente das anteriores.

O habilitando era homem de negócios (nascido a 26 de Janeiro de 1648 em Anvers, morreria a 9 de Janeiro de 1718), filho de outro do mesmo nome, igualmente natural de Anvers, tal como os avós ali moradores. As testemunhas ouvidas foram, na sua maioria, flamengos (mercadores e contratadores).

Se nas averiguações do costado paterno pouco haveria a acrescentar – o que estaria em causa era a naturalidade flamenga e eventual mácula herege –, nas diligências maternas surgiu a (má) surpresa: indícios de mancha judaica. Após quatro anos sem resposta, Jacome Van Praet insistiu, dizendo que o avoengo infamado, seu trisavô, padre Gaspar Preto, era irmão de Paulo Travassos, escrivão do auditório eclesiástico e irmão da Misericórdia de Leiria, “onde se não costumam receber senão homens notoriamente cristãos velhos”³⁸. Este era um argumento usado com regularidade por muitos habilitandos e cuja eficácia dependia das intenções dos deputados do Santo Ofício, caso quisessem, ou não, recorrer a esse fundamento para denegrir o candidato. Isto porque à argúcia inquisitorial não escapava o facto de que, em muitas organizações confraternais, se encontrava gente de sangue dito maculado, mas que, fazendo parte da principalidade das terras e elites municipais, conseguira tornear as dificuldades e ser aceite. Além disso, nos chamados *Livros dos Segredos*, ficavam registadas nódoas, sobretudo as referentes aos repudiados, já que as impurezas fortuitas dos aceites ficavam resguardadas do conhecimento público. Em relação a Van Praet, este defendeu-se ainda com outra alegação: a de que a fama teria nascido de um desaguisado entre o seu avô e um barbeiro que lhe chamara judeu. Portanto, uma zanga insultuosa, mas sem credibilidade. As diligências prosseguiram, juntando-se ao processo certidões que atestavam a condição evocada.

Os deputados e a Mesa concluíram finalmente que, embora existisse alguma fama de cristão-novo por parte do avô materno, eram poucas as testemunhas que o afirmavam e mesmo essas “sem darem razão do seu dito”. Por isso, assentaram que o habilitando estaria em termos de ser atendido e de lhe ser passada a almejada carta de familiar.

Transposta a ameaça de impedimentos, a Jacome seguiu-se mais parentela Van Praet habilitada para servir o Santo Ofício³⁹, dos quais o filho António Van Praet (1693-1749)⁴⁰, considerado um dos homens mais abastados do seu tempo, tendo palácio na cidade de Lisboa e uma grande quinta na Granja da Paradela. Casou-se com a filha herdeira de Gaspar Salgado, cavaleiro da Ordem de Cristo e secretário da Junta dos Três

38 ANTT, HSO, Jácome, mc. 1, doc. 16.

39 ANTT, HSO, Alexandre, mc. 8, doc. 85.

40 ANTT, HSO, António, mc. 60, doc. 1232 e Alexandre, mc. 8, doc. 85

Estados, e consolidou o *cursus honorum* familiar. Uma irmã, Joana Maria Van Praet, casou-se com Rolando Van Zeller, ministro residente do Rei da Prússia, em Portugal, que fazia uso de brasão de armas, aliás reconhecidas por D. Pedro II e que foram de novo autorizadas após esta parentela⁴¹, bem como o hábito de Cristo⁴².

Não foi preciso muito tempo para se ver um neto de Jacome Van Praet (por via materna), Joaquim Jansen Moller (filho de um desembargador desse apelido, que foi corregedor do Crime do Bairro de Alfama de Lisboa e desembargador da Relação do Porto⁴³, neto paterno de um negociante de Lubeck), subir a inquisidor da Mesa de Lisboa, a 30 de Outubro de 1752, e assistir a um neto quase homónimo de Pedro Jansen Moller – Pedro Jansen Moller Van Praet – ascender à Ordem de Cristo⁴⁴.

Jácome, por seu turno, deixou bens para serem rezadas missas por sua alma na capela dos Flamengos e legados a parentes moradores em... Anvers.

Parecido com o sucedido a Van Praet foi o que ocorreu com a diligência de habilitação de António Joaquim de Passos Figueiroa para FSO. Este caso tem interesse acrescido, em função de ser já de um período tardio (1770-1771), ou seja, quase no termo do final da distinção entre cristãos-novos e cristãos-velhos, com a abolição dos estatutos de limpeza de sangue em Portugal (1773); além disso, supostamente, desde o terceiro quartel de Seiscentos o luteranismo deixara de preocupar os inquisidores. Contudo, o processo em apreço quedar-se-ia inconcluso.

O candidato era natural e morador em Lisboa, filho de Manuel de Passos Dias, FSO, e de D. Francisca Felícia das Chagas. António Joaquim era casado com D. Doroteia Elisabete Emsteq, filha de Rodrigo Emsteq, natural de Hamburgo, e de D. Maria Leonarda Emsteq, natural de Lisboa, neta paterna de João Emsteq e de Catarina Emsteq, naturais de Hamburgo.

No decorrer dos extrajudiciais, dá-se por certo ser a mulher do pretendente, por seu pai e avós, descendente de família protestante, sendo que, no entanto, o progenitor abjurara dos erros heréticos na Inquisição. Por outro lado, os habilitandos não tinham incorrido em crimes, nem casado antes ou tido filhos ilegítimos, e os ascendentes naturais do reino haviam servido Sua Majestade nos ofícios nobres e possuíam bens patrimoniais, tratando-se sempre à lei da nobreza.

Face à informação, foi transmitido à Mesa de Lisboa que mandasse proceder às inquirições formais e que estas, após a sua conclusão, viessem ao Conselho Geral do Santo Ofício para análise e decisão⁴⁵. Porém, nada mais consta. Poder-se-ia levantar a hipótese de o requerente ter morrido antes da conclusão do processo. No entanto, a existência de um documento prova que morreu só duas décadas depois, em 1791. No

41 ANTT, Casa Real, Cartório da Nobreza, mç. 22, n.º 34 e mç. 18, n.º 10.

42 ANTT, Mesa da Consciência e Ordens, Habilitações para a Ordem de Cristo, Letra P, mç. 6, n.º 1.

43 ANTT, Registo Geral de Mercês, Mercês de D. João V, liv. 3, f. 166.

44 ANTT, Mesa da Consciência e Ordens, Habilitações para a Ordem de Cristo, Letra P, mç. 11, n.º 126.

45 ANTT, HSO, Habilitações Incompletas, doc. 458.

inventário consta dinheiro, bens de ouro e prata, mobiliário, vestuário, fazenda, etc., e dele foi herdeira a filha⁴⁶.

Será, então, que foi a sua mulher a morrer à data das diligências? Afinal, era o elo mais fraco da questão, mas isso não inibiria o alegado viúvo de dar continuidade ao pedido. A menos que tudo isso tenha coincidido com o alvará que veio pôr termo à questão dos estatutos de pureza; a ser assim, aquilo que, face a possíveis rumores, interessava a António de Passos deixava de ter significado: provar a limpeza de sangue da mulher. São, obviamente, meras hipóteses explicativas.

A tendência para desvalorizar impedimentos, face à existência de serviços prestados ao centro político, manteve-se nas décadas subsequentes, e não faltam exemplos a comprovar essa realidade. É o caso de Cristiano Guilherme Meyer, que, na sua habilitação para a Ordem de Cristo, foi dispensado no impedimento que tinha por haver sido protestante⁴⁷ mediante certidão de que se havia baptizado na religião católica. As habilitações feitas junto dos tribunais que apuravam a honra e a qualidade comprovam este facto, bem como o sucesso das estratégias seguidas. Tome-se o exemplo (bem-sucedido) da diligência de habilitação para a Ordem de Cristo de Cristiano Frederico de Weinholtz, que servira como brigadeiro dos reais exércitos. Na petição alega ter nascido e sido baptizado no ducado de Holstein (em que um seu avô fora primeiro-ministro. Porém, uma das testemunhas ouvidas, entre elas o cônsul da Dinamarca, refere que os progenitores do habilitando, ao passarem a Portugal, haviam abjurado dos erros de Lutero, convertido e baptizado na Corte (Lisboa) e morrido na religião católica romana⁴⁸. Uma sua irmã fora açafata da Rainha D. Mariana de Áustria, e o progenitor de ambos, Fredrico Jacob de Weinholtz, tivera a patente de coronel do regimento de artilharia da corte e província da Estremadura⁴⁹.

Breve conclusão

Em matéria de apuramento de honra, a existência de numerosos casos alvo de dispensa nos tribunais, conjugada com a ausência nos regimentos da Inquisição do protestantismo dos ascendentes de um candidato como motivo de impedimento, não se prefigurava excludente e sim integradora⁵⁰.

O calvinismo e o luteranismo podiam ser considerados heresia, mas não constituíam motivo de mácula ou impureza de sangue. Mesmo que os exemplos arrolados possam não ser numerosos, parecem suficientes para permitir algumas ilações, já que indiciam uma propensão, um pendor para matizar a tipologia de casos sobre os quais

46 ANTT, Feitos Findos, Inventários post mortem, Letra A, mç. 138, n.º 3, cx. 233.

47 ANTT, Mesa da Consciência e Ordens, Habilitações para a Ordem de Cristo, Letra C, mç. 10, n.º 21.

48 ANTT, Mesa da Consciência e Ordens, Habilitações para a Ordem de Cristo, Letra C, mç. 9, n.º 4.

49 ANTT, Ministério do Reino, mç. 744, proc. 20.

50 Caso do avoengo do poeta Bocage Adrião Lusthoff, que obteve carta de familiar a 23 de Maio de 1717. Era filho de Leonardo Lusthof (Haia, Holanda), neto paterno de André Lusthof (Haia, Holanda) e Helena Van Der Vel (Haia, Holanda), ANTT, HSO, Adrião, mç. 1, doc. 10.

interessava conhecer o impacto efectivo nas práticas sociais vigentes durante o período em que os estatutos de limpeza de sangue foram realidade quotidiana.

O cuidado dos postulantes, no preparo da documentação usada para peticionar mercês que se ligavam a questões de honra, explicará a quantidade de certidões de confissão e redução à fé católica romana e de absolvição *ad cautelam* passadas a ingleses, escoceses, irlandeses, suecos, alemães, franceses, flamengos (Bruxelas), entre outros estrangeiros (e de ambos os sexos)⁵¹. Ainda que cronologicamente posterior à maior parte dos factos, este dado tem cabimento no presente texto, precisamente porque a realidade veio confirmar uma tendência que foi sendo apontada ao longo de três séculos.

Com bem notou Ana Isabel Lopez-Salazar:

En las habilitaciones de los extranjeros no peninsulares encontramos algunos argumentos utilizados de forma recurrente por los testigos para probar la limpieza de los pretendientes. Por ejemplo, los irlandeses afirmaban frecuentemente que en su país no había judíos y que ninguna familia irlandesa toleraría mezclarse con herejes anglicanos. [...] De hecho, este era, mucho más que la cuestión de la sangre judía, el aspecto capital de las pruebas realizadas a los extranjeros.⁵²

A inserção em meios sociais reputados permitiu que muitos solicitantes ao cargo de familiares do Santo Ofício, de origem eventualmente protestante, fossem bem-sucedidos no desfecho dos processos de habilitação.

Após esse patamar alcançado, um outro surge como muito presente na consolidação da qualidade das parentelas: o uso/obtenção de cartas de brasão de armas, a posse de insígnias de ordens, como a de Cristo ou de Avis, a instituição vincular (morgadios, capelas), o relacionamento próximo com o meio monástico urbano, no intuito de erigir panteões familiares, compra de quintas de recreio, palácios (até como forma de reinvestir lucros obtidos nas actividades negociais) e, tão significativo quanto tudo isso, uma política de alianças criteriosa, por meio de casamentos que, em regra, aumentavam o património fundiário/urbano e rural e abriam o leque de contactos⁵³.

A prova é que, decorridas duas ou três gerações, já os descendentes desses primeiros habilitandos estavam habilmente incluídos no rol dos notáveis, decalcando o *modus vivendi* da aristocracia natural do Reino e com ela se relacionando e ombreando.

Umas supostas, ou concretas, alegações referentes a gotículas de sangue protestante (luterano, anglicano, calvinista) a correr nas veias dessas famílias pouco terão influído

51 Veja-se, para os anos de 1704 a 1708: ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 717; 1728 a 1730: ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 722; 1736 a 1746: ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 828; 1737 a 1740: ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 726; 1746 a 1760: ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 731; 1751 a 1753: ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 730; 1759 a 1764: ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 732.

52 Lopez-Salazar Codes 2011, 712.

53 Para este contexto, *vide* o interessante e documentado estudo de Mendes 2015, 57-90.

ou obstaculizado um caminho de sucesso, tanto mais que o hábito de práticas mercantis e criação de redes de contactos com a Europa do Norte dava-lhes desafoço material suficiente para fazer esquecer rumores menos abonatórios e cimentar a sua posição.

Referências

Fontes

Arquivo Nacional da Torre do Tombo

Casa Real, Cartório da Nobreza, mç. 22, n.º 34 e mç. 18, n.º 10

Chancelaria de D. Pedro II, Doações, livros 42, 46.

Feitos Findos, Inventários post mortem, Letra A, mç. 138, n.º 3, cx. 233; Letra M, mç. 247, n.º 7.

Tribunal do Santo Ofício:

Conselho Geral, Habilitações de Mulheres, mç. 1, doc. 4, mç. 3, doc. 8.

Habilitações do Santo Ofício, mç. 1, doc. 1, 10, 16, 37, 38; mç. 2, doc. 72; mç. 8, doc. 85; mç. 28, doc. 687; mç. 60, doc. 1232

Habilitações do Santo Ofício, Habilitações Incompletas, doc. 458, 1131.

Inquisição de Lisboa, liv. 717, 722, 726, 730, 731, 732, 828; processos 2183 e 3209.

Leitura de Bacharéis, mç. 4, doc. 121; mç. 14, doc. 58; mç. 32, doc. 819.

Mesa da Consciência e Ordens, Habilitações para a Ordem de Cristo, Letra A, mç. 7, n.º 3, Letra A, mç. 40, n.º 167, Letra A, mç. 53, n.º 111, Letra A, mç. 53, n.º 112, Letra C, mç. 10, n.º 21, Letra C, mç. 9, n.º 4, Letra H, mç. 2, n.º 7, Letra I e J, mç. 60, n.º 20, Letra I e J, mç. 93, n.º 113, Letra L, mç. 17, n.º 62, Letra P, mç. 6, n.º 1, Letra P, mç. 11, n.º 126.

Habilitações para a Ordem de Santiago, Letra A, mç. 3, n.º 1.

Registo Geral de Mercês, Mercês de D. João V, liv. 1, 2, 3, 5.

Bibliografia

Álvarez-Ossorio Alvarino, Antonio. 2004. “De la conservación a la desmembración. Las provincias italianas y la monarquía de España”. *Stvdia Historica. Historia moderna* 26: 207-208.

Bem, D. Thomas Caetano do. 1792. *Memoria Historicas Chonologicas da Sagrada Religião das Clerigos Regulares em Portugal e suas Conquistas, na India Oriental*. Lisboa: Regia Officina Typographia.

Brandão, Mário. 1943. *O Processo na Inquisição de Mestre Diogo de Teive*. Coimbra: Universidade de Coimbra.

Brandão, Mário. 1990. *D. Lopo de Almeida e a Universidade*. Coimbra: Universidade de Coimbra.

Cardim, Pedro. 2001. “Religião e ordem social. Em torno dos fundamentos católicos do sistema político do Antigo Regime”. *Revista de História das Ideias* 22: 169.

Cuart Moner, Baltasar. 1991. *Colegiales mayores y limpieza de sangre durante la Edad Moderna. El estatuto de san Clemente de Bolonia (ss. XV-XIX)*. Salamanca: Universidad de Salamanca.

- Cuart Moner, Baltasar. 1997. "La ciudad escucha, la ciudad decide: Informaciones de linajes en colegios mayores durante el S. XVI". In *Imágenes de la diversidad. El mundo urbano en la Corona de Castilla, S. XVI-XVIII*, editado por José Ignacio Fortea Pérez, 391-420. Santander: Universidad de Cantabria.
- Figueiroa-Rego, João. 2014. "Negócios entre 'afins'? Penitenciados do Santo Ofício e agentes do Tabaco (sécs. XVII e XVIII)". In *Anais do IV Encontro Internacional de História Colonial. O sistema atlântico do tabaco ibérico: complementaridades e diferenças (séculos XVII-XIX)*, editado por Rafael Chambouleyron e Karl-Heinz Arenz. Belém: Editora Açaí.
- Gutiérrez Torrecilla, Luis Miguel. 1992. "Los expedientes de limpieza de sangre de los colegiales mayores de San Ildefonso de la Universidad de Alcalá". *Actas de los II Encuentros del Valle de Henares*, 283-296.
- Lopez-Salazar Codes, Ana Isabel. 2011. "La cuestión de la naturaleza de los ministros del santo oficio portugués. De las disposiciones legislativas a la práctica cotidiana". *HISPANIA. Revista Española de Historia* 239: 691-714.
- Mendes, Rui Manuel Mesquita. 2015. "Comunidade flamenga e holandesa em Lisboa (séculos XV a XVIII): algumas notas históricas e patrimoniais". *Ammmentu* 7: 57-90.
- Miranda, Susana Munch. 2014. "A missão diplomática de Carlos Ernesto de Waldstein, embaixador do Sacro Império em Portugal (1700-1703)". In *D. Luís da Cunha e as Negociações de Utreque*, editado por Ana Leal Faria, Tiago dos Reis Miranda e A. Diniz Silva, 51-74. Lisboa: BNP.
- O'Neill Orueta, Patricia. s/d. "Colegio Mayor de Santa Maria de Jesus, Universidad de Sevilla". *Hidalguia* 214-5.
- Panizo Santos, Ignacio. 2013. "Fuentes documentales para el estudio de la actividad procesal del Santo Oficio: el Tribunal Inquisitorial de Navarra". *Huarte de San Juan. Geografía e Historia* 20.
- Sousa, D. António Caetano de. 1735-1749. *Historia Genealogica da Casa Real Portuguesa*. 12 vols. Lisboa: Officina de Joseph Antonio da Sylva.
- Stols, Eddy. 2014. "Lisboa: um portal do mundo para a nação flamenga". In *Lisboa em 1514 – O relato de Jan Taccoen van Zillebeke*, editado por Eddy Stols, Jorge Fonseca, Stijn Manhaegue. Lisboa: CHC, UNL.
- Valero de Bernabe, L. L. 2017. *Las Probanzas de Limpieza de Sangre, fuente inagotable de datos genealógicos*. Texto disponível em linha: https://www.academia.edu/31307687/Las_Probanzas_de_Limpieza_de_Sangre_fuente_inagotable_de_datos_geneal%C3%B3gicos [consultado em Setembro 2017].
- Valente, Vasco. 1932. *Van Zeller. Descendencia de Arnaldo João Van Zeller - Notas Genealogicas*. Braga; Of. PAX.

JORGE FONSECA*

O lionês Gaspar Trechsel na Inquisição de Lisboa. O livro como veículo de difusão do luteranismo

The Lyonnais Gaspar Trechsel in the Inquisition of Lisbon. The books as a vehicle for the dissemination of Lutheranism

A invenção da imprensa de caracteres móveis, na Alemanha do século XV, incrementou significativamente, a partir daí, a circulação de conhecimentos e ideias. Em todo esse processo foi decisivo o papel dos mercadores de livros e das redes internacionais de negócios que estabeleceram, tornando-se este ramo económico e os seus agentes um pilar fundamental do desenvolvimento da sociedade e da cultura, favorecendo também a confrontação religiosa.

Prova dessa importância do livro, na Europa do Renascimento e daí em diante, é o clima de ansiedade e receio que provocava nos juizes do Tribunal do Santo Ofício, em Lisboa, a notícia de ter sido encontrado, numa nau arribada ao porto da cidade, vinda de França, Inglaterra ou outro país onde proliferavam as ideias luteranas, um único livro suspeito de conter ideias potencialmente subversivas da unanimidade confessional católica. Em 1575 o guarda-mor da Alfândega descobriu, “por desastre”, no camarote do flamengo Bartolomeu Cristóvão (nome, obviamente, deturpado), mestre da urca *O Falcão Pardo* (nome traduzido), debaixo do colchão, um livro em flamengo, que um alemão seu conhecido concluiu depois que estava “cheio de heresias e proposições luteranas”¹. O guarda-mor deu conta do facto ao “visitador das velas estrangeiras”, que, por sua vez, o foi denunciar à Inquisição, tendo o acusado sido preso e posto a tormento. O marinheiro

* CHAM, FCSH, Universidade NOVA de Lisboa, Portugal. E-mail: jmrfonseca2000@yahoo.com.br.

1 Arquivo Nacional Torre do Tombo [ANTT], Inquisição de Lisboa, Processo 12451, f. 25.

era natural de Frankrijk, “lugar rebelado ao católico rei das Espanhas”², e defendeu ter-lhe sido dado o livro em Londres por uns alemães.

O livro continha três obras: o Novo Testamento, um Saltério, e um Catecismo e cerimónias da doutrina. Do prólogo do Saltério constavam graves acusações à Inquisição e a opção clara pela Igreja Reformada de França, sua doutrina e cerimónias. Por fim, o réu foi levado a auto da fé, de vela na mão, onde abjurou os seus erros. Foi solto depois de ser doutrinado e de cumprir penas espirituais³.

Diferente e com mais interesse para nós foi o caso de Gaspar Trechsel, livreiro de Lyon, um dos principais centros de impressão e venda de livros da Europa. A sua cidade de nascimento, que cresceu entre o Ródano e o Saône desde a Antiguidade, tornou-se no século XVI um grande centro mercantil, com 50 000 habitantes, devido à indústria de tecidos de seda. O desenvolvimento económico, a realização, ao longo do ano, de quatro importantes feiras internacionais, as suas instituições administrativas, judiciais e religiosas, favoreceram a indústria do livro. Cerca de 1520, Lyon possuía 80 oficinas de impressão, mas também fundidores de caracteres, comerciantes de papel, fabricantes de tinta e livreiros. Por volta de 1550 editavam-se na cidade várias centenas de obras por ano, responsáveis pelo emprego de 500 a 600 pessoas. Além de servirem o mercado local, os livros eram exportados para o resto de França, mas também para os países germânicos, Inglaterra, Itália, Suíça, Espanha e Portugal. Entre 1530 e 1560, o sector era dominado por seis firmas de mercadores de livros, que investiam na respectiva impressão, a cargo de mestres impressores e seus empregados, e os comercializavam, juntamente com obras produzidas por outros, por toda a Europa: os Gabiano, de origem piemontesa, os La Porte, os florentinos Giunta, os Vincent, os Senneton e Guillaume Rouillé⁴. Em 1520 formou-se a Grande Companhia dos Livreiros, destinada à impressão e venda de obras de direito civil e canónico, em que se associaram os principais livreiros da cidade.

Situada próximo de Genebra, a “nova Jerusalém” calvinista, Lyon vê parte da sua população aderir facilmente à Reforma. Em 1562 os Protestantes tomaram a cidade⁵, perdida no ano seguinte para o exército real, mas em 1568, com o fim da tolerância religiosa no país e a perseguição aos Huguenotes, centenas de famílias foram expulsas de Lyon, incluindo alguns livreiros importantes que se exilaram em Genebra⁶.

Os irmãos Gaspar e Melchior Trechsel eram filhos de Jean Trechsel, de origem alemã, radicado em Lyon como próspero mercador livreiro, com ligações comerciais em Espanha e Alemanha. Ambos continuaram no mesmo ramo de negócio, Gaspar em Espanha e o irmão na Alemanha. Pretendendo intensificar a sua atividade, Gaspar formou em 1530 a Companhia de Livreiros de Salamanca, com um sócio e mais dez

2 ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo 12451, f. 4.

3 ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo 12451, f. 24, 27, 42v, 45 e 48.

4 Davis 1983, 255.

5 Lapeyre 1973, 183.

6 Tamet 2011.

livreiros desta cidade. A Companhia, inspirada na lionesa atrás referida, dedicou-se à exportação de livros de Lyon para Espanha e Portugal, satisfazendo a procura de obras de direito pelo público dos dois países. Os livros chegados à Península eram concentrados num entreposto em Medina del Campo, e a partir daí distribuídos pelas várias cidades e regiões. Por razões de má gestão, o empreendimento falhou e o seu promotor foi a tribunal, acusado de irregularidades pelos livreiros salmantinos.

Depois deste fracasso, Gaspar passou a dedicar-se à impressão por conta de outrem, incluindo a Companhia dos livreiros lionesa, mas também continuou a intervir, tal como o irmão, no comércio de livros em Espanha. Gaspar ficaria como “um dos primeiros grandes organizadores de um vasto comércio por grosso de livros em Espanha”, imitado depois por grupos familiares mais bem sucedidos no ramo, como os Portonariis (a família da sua mulher Madeleine), Rouillé (igualmente seus parentes) e os Senneton⁷. Os primeiros, de origem italiana, estabeleceram-se em Lyon, onde Vicente foi um próspero impressor. O seu irmão Domingos e os respectivos filhos, André, Gaspar, Pedro e Vicente, estabeleceram-se em Espanha como representantes dos negócios da família, destacando-se como impressores e editores, em Salamanca e Saragoça, na segunda metade do século⁸.

O Gaspar de que aqui, mais especificamente, se trata era filho de Melchior Trechsel e sobrinho e afilhado de Gaspar Portonariis. Nascido em Lyon, começou por exercer o ofício familiar com os Gabiano, também aí estabelecidos nesse ramo. Com a queda económica do tio e já depois da morte dos pais, saiu da sua cidade, primeiro para Basileia, onde tinha uma tia “muito rica” (muito provavelmente a madrinha, Madeleine de Portonariis) e “parentes livreiros”⁹ (os Rouillé e os Portonariis¹⁰), e daí para Portugal, para se estabelecer, em Lisboa, no comércio do livro.

A vinda deu-se por volta de 1557, ou antes. Gaspar conheceu João de Borgonha, o importante mercador de livros, livreiro da coroa e fornecedor da rainha D. Catarina. Certamente depois de sondar o mercado, em 1558 voltou a França, por La Rochelle, e foi a Lyon e Basileia adquirir livros para vender em Portugal, nas firmas que conhecia em ambas as cidades e também junto de livreiros idos de Genebra. Entre os exemplares que embarcou, novamente em La Rochelle, contava-se “uma bala de livros luteranos”, em que se incluíam Bíblias, Saltérios, Novos Testamentos, Comentários sobre as Epístolas aos Romanos e aos Coríntios e outras obras¹¹. Como veio a confessar à Inquisição, estava convencido de que “se tivesse muitos livros daqueles e os trouxesse a Espanha, que os venderia muito bem, por ser cousa nova e novamente traduzida”¹². Chegou a Lisboa

7 Morisse 2001, 67-99.

8 Balio Lavoura 2001; Ruiz Fidalgo 1994, 1366-1367.

9 ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo 4335, f. 4.

10 Vários membros desta família foram também impressores e livreiros em Salamanca e Saragoça, na segunda metade do século XVI (Ruiz Fidalgo 1994, 1366-1367).

11 ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 4335, f. 24.

12 ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 4335, f. 25.

na Primavera de 1559 e ficou a morar “com os refinadores dos açúcares”¹³, certamente estrangeiros, até conseguir loja própria.

Tinham chegado, entretanto, ao Santo Ofício denúncias contra ele: uma do arcebispo de Sevilha, Inquisidor-geral em Espanha, sobre a sua tentativa de introduzir livros luteranos no país, e outra de um habitante de La Rochelle, que em Abril assistira ao carregamento de “quatro botas de livraria, entre a qual iam muitos volumes desta péssima heresia de Martinho”¹⁴, vindas de Lyon. A 21 de Junho, tinha ido ao Tribunal da Fé um português, moço da câmara do rei, que o tinha acompanhado na viagem e com ele tinha falado sobre os acontecimentos em França, para dizer que Gaspar Trechsel defendia os luteranos contra o papa.

Foi o bastante para a detenção do livreiro, a 28 de Junho. Tinha 24 anos (terá nascido portanto em 1535). Era “grande de corpo, da barba loura e comprida, sobre o grosso”¹⁵. Ao fim de alguns dias de interrogatórios, confessou os factos de que era acusado. Que em Lyon e Basileia tinha convivido com partidários da Reforma, alguns deles amigos de livreiros seus conhecidos, como os Gabiano, “homens doutos” com cujas ideias simpatizou. E também que sabia que parte dos livros que trazia eram proibidos, incluindo um de Calvino, *A Instituição da Religião Cristã*, mas que a sua intenção era sobretudo vendê-los, por ser essa a sua profissão. Mostrou-se arrependido e conseguiu convencer os exigentes inquisidores da sua sinceridade. Acabou, por isso, por ser admitido a reconciliação, abjurando os seus erros em auto público, a que iria com uma corda de esparto ao pescoço, e a ser encarcerado para receber instrução religiosa, com uso de hábito penitencial. Esteve, primeiro, no Colégio da Doutrina da Fé e, depois, no bairro penitencial, em Alfama. Em Agosto de 1560, o cardeal infante D. Henrique, Inquisidor-geral, mandou retirar-lhe o hábito e soltá-lo, com a obrigação de sair do país¹⁶.

Durante o processo tinham-lhe sidos apreendidos os livros, de que era apenas depositário, para os vender à consignação, tendo por isso de os devolver, ou o respectivo valor, aos seus donos. Fez então petição para que lhe fossem devolvidos¹⁷, pedido corroborado pelo embaixador de França Jean Nicot, o que foi aceite pelo cardeal-infante, que ordenou a entrega dos livros ao embaixador¹⁸. Eram cinco tonéis e três pipas deles, uns só em papel e outros encadernados.

A devolução dos exemplares implicou a apresentação de documentos que os enumeravam, declarações dos credores e do próprio livreiro. Com base nos mesmos podem conhecer-se os fornecedores de Gaspar Trechsel, o número de livros que lhe confiaram, assim como alguns dos respectivos títulos.

13 ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 4335, f. 3.

14 ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 4335, f. 30.

15 ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 4335, f. 3.

16 ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 4335, f. 53.

17 ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 4335, f. 55.

18 ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 4335, f. 66 e 68v.

Um dos fornecedores foi Claude Senneton, de quem tinha 90 livros. Os irmãos Jacques, Jan e Claude Senneton destacaram-se na atividade editorial lionesa entre 1554 e 1575, tendo o seu nome em 130 edições. A sua principal produção foram livros de grande formato nos domínios do direito civil e canónico. Claude converteu-se ao Protestantismo e teve de se exilar em Genebra em 1568. Durante a sua ausência de Lyon, a empresa foi dirigida por Charles Penot, até aí feitor da mesma, que se manteve fiel ao Catolicismo¹⁹. Em Julho de 1560 estava Claude em Lisboa, a tratar de negócios, e mostrou a lista dos livros que tinha entregado a Trechsel, em Novembro de 1558, por ordem do patrão, com obrigação de ele os pagar pela feira de Todos-os-Santos, uma das quatro da cidade. Eram ao todo 153 exemplares de 12 diferentes obras, de que o comissionista já tinha vendido parte. Aí figuravam, entre outros de mais difícil identificação, os *Milleloquium* de Santo Agostinho, compilação de cerca de 1500 passagens das obras deste doutor da Igreja, organizadas alfabeticamente e com abordagem crítica, da autoria do trecentista Bartolomeu de Urbino, livro de grande êxito no ensino. E igualmente os *Milleloquium* de Santo Ambrósio, livros do *Corpus iuris civilis* e do *Corpus iuris canonici*, assim como *Consilia* do jurisconsulto Marcantonio Natta. Todas essas obras foram impressas pelos Senneton e, por isso, é provável que se tratasse dessas edições²⁰.

Outro dos credores era a viúva de Sébastien Gryphe, de quem Gaspar tinha 110 livros. O falecido impressor e livreiro tinha-se instalado em Lyon cerca de 1523, começando por trabalhar para a Grande Companhia de Livreiros da cidade. Em 1528 passou a laborar autonomamente, especializando-se na edição de clássicos gregos e latinos, assim como dos grandes humanistas do seu tempo, como Erasmo e Guillaume Budé. Teve a maior oficina da cidade, rodeando-se de humanistas como revisores, caso de François Rabelais, de quem publicou as obras, editando em pequenos formatos e com uso de caracteres em itálico. A sua viúva, Françoise Miraillet, credora de Gaspar Trechsel, deu continuidade à empresa, dirigindo o filho a oficina de impressão.

A Guillaume Gazeau, outro dos livreiros-impressores lioneses, Gaspar tinha de dar conta de 110 livros. E a Henri de Gabiano, um dos directores da Companhia de Livreiros, em cuja oficina Trechsel trabalhara na adolescência e que, tal como Claude Senneton, tivera de se exilar em Genebra em 1568, devia 37 livros²¹.

Como foi referido, antes de vir para Portugal o protagonista desta história esteve também em Basileia, onde tinha família e recolheu livros destinados à venda em Lisboa. Aí desenvolvia a sua actividade a *Officina Frobeniana*, fundada por Johann Froben, amigo de humanistas como Erasmo. Depois da sua morte, a viúva passou a trabalhar com o filho Hieronimus Froben e o seu segundo marido, Johann I Herwagen. Este, após o falecimento de Hieronimus, associou-se ao seu genro, Nikolaus I Episcopius. Basileia

19 Tamet 2011.

20 ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 4335, f. 58.

21 ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 4335, f. 55.

transformou-se no principal centro de produção de livros alemães. A esta empresa ficou Trechsel em dívida em 140 livros²².

Não conhecemos, infelizmente, a maior parte dos livros que Gaspar desembarcou em Lisboa e que aqui vendeu ou pretendia vender. De acordo com a sua confissão ao Santo Ofício, muitos eram obras proibidas ou de autores cuja produção estava, na totalidade, vedada aos católicos, por fazerem parte dos índices de livros interditos. É possível que os seus objectivos fossem principalmente comerciais e não a propagação do luteranismo. Mas, vindo de um país atravessado pelo debate religioso e influenciado por pessoas de cultura religiosa mais sólida que a sua, pode ter associado ao interesse mercantil a oportunidade de divulgar ideias com que simpatizava, pouco consciente, como estrangeiro que era, dos perigos que em Portugal ameaçavam quem incorria em tão arriscada atitude. O que se passou com ele ocorreu também certamente, por toda a Europa, com muitos outros agentes involuntários da Reforma Protestante.

Referências

Fontes

Arquivo Nacional Torre do Tombo, *Inquisição de Lisboa*, Processos 4335 e 12451.

Bibliografia

- Balio Lavoura, Maria Emília. 2001. *Tipografia Espanhola do Século XVI*. A coleção da Biblioteca Nacional. Lisboa: Biblioteca Nacional.
- Davis, Natalie Zemon. 1983. “Le monde de l'imprimerie humaniste: Lyon”. In *Histoire de l'édition française. Tome I. Le livre conquérant. Du Moyen Âge au milieu du XVII^e siècle*, 255-277. Paris: Promodis.
- Lapeyre, Henry. 1973. *Les Monarchies européennes du XVI^e siècle*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Morisse, Gérard. 2001. “L'activité en Espagne d'un libraire lyonnais du XVI^e siècle, d'après les dossiers de la Chancellerie de Castille”. *Revista Portuguesa de História do Livro e da Edição* 8: 67-99.
- Ruiz Fidalgo, Lorenzo. 1994. *La imprenta en Salamanca (1501-1600)*. Madrid: Editorial Arco/Libros.
- Tamet, Marie-Dominique. 2011. *Les Senneton, marchands-libraires à Lyon au XVI^e siècle*, Lyon, Université. Disponível em <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/> (consultado em 12.1.2017).

22 ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 4335, f. 55.

I M P A C T O S
I M P A C T S

JOSÉ PEDRO PAIVA*

Impactos do luteranismo no império português: a Ásia e o Brasil (1520-1580)

Impacts of Lutheranism in the Portuguese empire: Asia and Brazil (1520-1580)

Quando em 1513, num percurso “solitário e invisível”, Lutero encontrou a sua “tranquilidade interior”¹, já os portugueses na Ásia tinham alcançado a Índia capitaneados por Vasco da Gama, conquistado Malaca comandados por Afonso de Albuquerque, e, precisamente nesse ano, chegavam à China numa expedição chefiada por Jorge Álvares. Enquanto isto se dava, o Brasil também já era parte integrante do pluriterritorial e descontinuo império ultramarino português. Foi por estes mesmos anos, ao passo que o império ultramarino português se alargava e propiciava ao mundo os primeiros sinais de globalização, que, entre 1513 e 1516, numa época em que vivia em Erfurt como monge agostinho, Lutero “se tornou luterano”. Fê-lo, com a descoberta do caminho para a sua salvação, alcançando a doutrina da justificação pela fé (“o justo salva-se pela fé”), a partir da leitura de Santo Agostinho, que lhe revelou o poder absoluto da graça de Deus². Parafraseando Adriano Prosperi no seu mais recente livro, dir-se-ia que, enquanto outros “descobriam mundos e mares ignotos, Lutero descobriu um mundo religioso até então ignorado”³.

Neste estudo, perante a emergência de uma nova feição de entender o cristianismo, num tempo em que esta religião verdadeiramente se ia tornando ecuménica ao

* CHSC – Centro de História da Sociedade e da Cultura, Universidade de Coimbra, Portugal. E-mail: lejpaiva@fl.uc.pt.

1 Febvre 1976, 53. Mais recentemente há propostas de um Lutero mais contraditório: “I am interested in Luther’s contradictions”, ver Roper 2017, xxvii.

2 Chaunu 1975, 387-399.

3 Prosperi 2017.

expandir-se para a Ásia e América⁴, pretende-se averiguar como circularam, foram vigiadas e combatidas as doutrinas luteranas e de outras correntes reformadas nos espaços do império português, tomando como objecto de análise a Ásia e o Brasil entre 1520 e 1580.

Sinais de alarme em Portugal e repressão

Desde os anos 20 de Quinhentos que, em Portugal, havia receios da circulação das ideias luteranas e do perigo de propagação que esta nova forma de entender o cristianismo causava em vários lugares da Europa. O vestígio mais precoce destes receios data de 29 de Agosto de 1520. Miguel da Silva, futuro bispo de Viseu e então embaixador em Roma, escrevia a D. Manuel I, dando conta de que o papa promulgara uma bula (a *Exsurge domine*) contra o monge agostinho, do que Lutero “se ria”, desconhecendo ainda que em Dezembro desse ano o monge agostinho a queimaria em Vitemberga. Acrescentava Miguel da Silva, expressando os receios instalados, que “he esta huuma cousa que tyra o somno porque todo aquelle povo pede Concilio e reformação”⁵. E o rei, pouco depois, confessava as suas preocupações a Carlos V⁶.

Nesta década de 1520, todavia, a vigilância e a repressão não foram apertadas, pese a atenção que de Roma se instigava para que se velasse para impedir a circulação de livros contendo as novas doutrinas. Daí que João de Barros, na sua *Ropica Pnefma* (1532), aludisse a residentes em Lisboa que “falam tão solto [sobre ideias luteranas] como se estivessem em Alemanha nas xiras de Lutero”⁷, e que, por 1530, Garcia de Resende lavrasse em verso:

Com heresias e manha
vimos ho falso Luterio
Converter em Alemanha
Tanta gente que he façanha
Contra nossa fee pregando
E do papa braspheando [...]
Ho que mais deve doer
He que vemos extender
Este veneno a mais terras
E com pestíferas guerras
Tarda remedio poer.⁸

Somente em 1530 há notícia da prisão dos primeiros luteranos em Lisboa. Eram alemães, e a breve notícia do facto surge em correspondência do embaixador de Castela

4 Um dos mais reputados historiadores ingleses sustentou que, no século XVI, o catolicismo romano, se bem que não fosse a primeira religião mundo, foi “the globe’s most kinetic religion”; ver Simon Ditchfield, “Catholic reformation and renewal”, in Marshall 2015, 152.

5 Braga 1997, 270.

6 Braga 1993, 33-43.

7 João de Barros, *Ropica Pnefma. Reprodução fac-similada da edição de 1532*, ed. de Révah, vol. 2: 5.

8 Citado por Braga 1997, 271.

em Portugal⁹. Em Outubro de 1536, em causa integralmente desembargada no auditório eclesiástico de Lisboa, pelo arcebispo D. Afonso, iniciava-se o julgamento do tecelão flamengo Robert Hix, acusado de luteranismo e de querer converter os que trabalhavam na sua oficina. O réu abjurou em cerimónia pública, realizada no tribunal do arcebispo, em Março de 1537¹⁰.

Foi com a criação da Inquisição, em Maio de 1536, que principiou uma actividade repressiva mais intensa e sistemática sobre o luteranismo, o calvinismo e outras correntes reformadas, por norma distinguidas de forma ténue e pouco rigorosa por parte dos inquisidores. A 22 de Dezembro de 1536, em Évora, o primeiro inquisidor-geral, D. Diogo da Silva, escutou as primeiras denúncias contra Pedro Corte Real, fidalgo da Casa Real, condenado, em 1542, por sustentar que Lutero estava certo no que dizia. Posteriormente, tiveram grande impacto na sociedade portuguesa, quer a prisão de vários professores do Colégio das Artes de Coimbra, detidos em Agosto de 1550, quer, em 1552, o caso de William Gardiner, o primeiro réu acusado de luteranismo a sofrer a pena máxima¹¹.

A partir de meados da década de 1550, a repressão avolumou-se. Foi na Inquisição de Lisboa que foi julgada a maior parte dos réus, sobretudo estrangeiros (franceses, holandeses, ingleses, alemães, irlandeses e até alguns espanhóis e italianos)¹². O pico das condenações atingiu-se em 1561, com 28 processos por “luteranismo”¹³. No ano seguinte, foi relaxado à justiça secular fr. Valentim da Luz, o primeiro, e um dos raros portugueses, a sofrer esta ríspida condenação¹⁴.

Se não houve mais processos instaurados, especialmente contra portugueses, foi porque a Inquisição vigiou¹⁵. O que não significa, como foi recentemente bem evidenciado, que as ideias e sensibilidades protestantes não tivessem circulado, sido conhecidas e debatidas em diversas zonas de Portugal, e por pessoas de distintos estratos socio-culturais, incluindo clérigos¹⁶. De facto, eram portugueses cerca de 25% dos condenados por luteranismo pela Inquisição de Lisboa. Foi a actividade vigilante e repressiva da Inquisição (que, prudentemente, evitou o alarme social que causaria a expressão pública das condenações de muitos portugueses) a impedir o alastramento e enraizamento em Portugal das ideias de Martinho Lutero e de outros reformadores.

9 Viaud 2001, doc. 75.

10 Pereira 1982, 193-277.

11 Marcocci e Paiva 2013, 77-80.

12 Braga 2002, sobretudo 219-262.

13 Giebels 2016, 227.

14 Dias 1975.

15 Marcocci e Paiva 2013, 84-85.

16 Marcocci, “Una tierra sin herejía? La Reforma en Portugal”, in Terricabras, Kahn e Boeglin 2017.

O que se passou na Ásia?

Enquanto em Portugal se afirmava uma política repressiva implantada pelo Tribunal do Santo Ofício, o que se passava na Ásia?

Entre 1523 e 1546 há muita correspondência de diversos agentes que circularam naquelas paragens, com relevo para a deixada por jesuítas, na qual, porém, não há quaisquer indícios de referências a Lutero ou a protestantes. O centro das preocupações eram os muçulmanos e hindus. A única exceção a este quadro é a notícia enviada a D. João III, que relatava a condenação à morte pela justiça episcopal de um cristão-novo português que proferia “irigias peores que as de Lutero, Zimoglio e Ecolampadio”¹⁷. Ou seja, em Goa, em 1539, já os nomes de alguns dos principais arautos do protestantismo circulavam e eram receados, motivando a repressão protagonizada pelo bispo D. Juan Afonso de Albuquerque. Era natural que ideias e crenças daqueles mentores de uma nova forma de compreender o cristianismo e a organização da Igreja, com mais ou menos rigor, fossem motivo de conversas entre quem habitava aquelas paragens. Nada mais se pode saber.

Em Outubro de 1545, era notada a atenção do referido bispo sobre heresias, numa altura em que já havia Inquisição em Portugal, mas ainda não estava instaurado o Tribunal de Goa. O autor da referência é o missionário e jesuíta italiano Antonio Criminal. Escrevendo a Inácio de Loiola, de Goa, diz que os “hereges” manifestos eram “punidos rigorosamente pelo bispo, mas os que não são manifestos fazem o que querem”. Na sua carta não explicita se entre estes “hereges” se contariam luteranos ou outros protestantes; no entanto, conhecendo-se o episódio anterior, é admissível que sim¹⁸.

Por 1546, uma carta de Francisco Xavier a pedir a instalação de um tribunal da Inquisição em Goa denota que o luteranismo não era ainda visto ali como uma ameaça: “porque ha muitos que vivem a ley mozaica e a seita mourisca, sem nenhum temor de Deos nem verguonda [*sic*] do Mundo. E porque ysto são muitos e espalhados por todas as fortalezas, he necessaria a Samta Inquizição e muitos preguadores”¹⁹. O temor eram os judeus e os muçulmanos, e a chave para resolver o problema a repressão, acompanhada pela conversão e instrução difundidas por missionários.

Em 1552 há sinais de alarme provocados pela circulação de ideias luteranas na Ásia. Numa carta do geral do colégio jesuíta de Goa para os irmãos de Portugal, em Dezembro daquele ano, aquele constata que, em Ormuz, o padre Kaspar Berzée, holandês, que em 1546 estivera no Colégio de Jesus em Coimbra, teve “recolhidos sete ou oito hereticos, nos quais achou muitas opiniões luteranas e hereticas; negavão o Purgatorio e a Igreja romana, e alguns a imortalidade da alma”. A resposta dada pelo inaciano foi invulgar, numa época em que no reino já se acentuava a punição repressiva sobre estas ideias: “Dizputando com elles e admoestando-os, finalmente os converteo e trouxe a união da

17 Cunha 1995, 252-254.

18 Rego 1950-1952, III: 169.

19 Rego 1950-1952, 351.

Igreja”²⁰. Em vez do duro castigo, escolheu a via instrutiva do debate, tendo, nas suas palavras, conseguido fazer regressar os seus opositores ao seio do catolicismo.

Também em Dezembro de 1552, noutra missiva, agora remetida de Baçaim, na Índia, pelo padre Belchior Nunes Barreto, este dizia: “Achei quaa alguns lutheranos”. Acrescentava que estes estrangeiros eram bombardeiros que serviam nas armadas que a Coroa mantinha, os quais “tem vindo qua semear suas heregias, e isto he cousa muy perigosa nestas partes, pola muita dissolução e larguesa que ay na terra”. Respondeu a esta ameaça de forma distinta da fornecida pelo padre Barzée. Advogava, numa linguagem segregadora, que se alertasse a Coroa para “que não deixem vir caa framangos, ingreses, alemães nem franceses porque de muitos sabemos que são lançados com os mouros e outros que são inficionados da secta lutherana”. E, em vez de os tentar convencer dos seus desvios, confessou: “fi-os prender e se mandarão ao senhor bispo; não sei em que parara o negocio. Hum era tão delgado e sutil em semar suas heregias, que podera fazer muito mal”²¹. O bispo Juan de Albuquerque e a justiça episcopal continuavam a ser o suporte que na Ásia permitia punir as heresias, e o alarme que há muito nascera na Europa tocava a Índia, nestes anos que em pouco precediam a afirmação de fronteiras confessionais fundadas no espírito e na letra da Paz de Augsburg (1555).

Menos de uma década depois deste episódio, em 1560, foi criado um tribunal da Inquisição em Goa²², o qual, até aos meados da década seguinte, contou com o apoio e a colaboração muito activos de jesuítas²³. Perdeu-se a quase totalidade dos processos ali instaurados, dado esses documentos terem sido queimados quando esta Mesa foi extinta, no século XIX, o que impede de analisar e conhecer melhor o panorama da circulação destas ideias. Os dados sobreviventes, coligidos em relatório composto no século XVII pelo deputado local do Santo Officio, João Delgado Figueira, assinalam que das 3800 causas instauradas entre 1561 e 1623, 44% foram de “cristãos da terra” culpados de gentilidade, 18% de islamismo e 9% de judaísmo, enquanto os suspeitos de luteranismo foram apenas 1,5%²⁴. Quando a Inquisição foi criada, passou a aplicar na Ásia política idêntica à que se praticava em Portugal, o que se repercutiu em poucas condenações, a maior parte visando estrangeiros.

Entre 1562 e 1580 foram instaurados 22 processos na Inquisição de Goa relativos a “luteranismo”²⁵. Excluindo um breve pânico inicial, oito processos em 1563, não há posteriores traços de repressão abundante (três casos em 1567, dois casos em 1566 e 1575 e

20 Rego 1950-1952, 243-244.

21 Rego 1950-1952, 261-262.

22 Rego 1950-1952.

23 Lourenço 2016, 73-80. Nos meados da década de 1570 o envolvimento de jesuítas nas actividades da Inquisição foi posto em questão, mas seria retomado a partir da década de 80; ver *ibidem*, 88-99.

24 Marcocci e Paiva 2013, 112.

25 Dados recolhidos em Biblioteca Nacional de Portugal (BNP), *Reportorio geral de três mil oitocentos processos que sam todos os despachados neste Sacto Officio de Goa e mais partes da India do anno de mil e quinhentos e secenta e hum, que começou o dicto Sancto Officio até o anno de mil e seiscentos e vinte e três com a lista dos inquisidores que tem sido nelle e dos autos públicos d fee que se tem celebrado na dita cidade de Goa, feito pelo*

um nos anos de 1562, 1568, 1569, 1572, 1577, 1578 e 1580). Já as penas cominadas foram severas. Duas pessoas foram relaxadas à justiça secular para sofrerem a pena capital: o primeiro, o francês Gaspar de Santamen, em 1563, e depois dele o também francês Jean Cointa, em 1572²⁶. Os restantes quase todos tiveram de abjurar com cárcere e hábito penitencial perpétuo, alguns com a agravante de terem saído para o auto com uma ignominiosa corda ao pescoço. Entre os réus não havia mulheres, apenas indivíduos do sexo masculino, apesar de muitos destes serem casados com portuguesas. Isto deixa supor que, apesar de algumas das crenças perseguidas também terem atingido as mulheres, a Inquisição não mostrou tendência para as punir por este delito.

Apenas três dos sentenciados eram portugueses. O primeiro foi o soldado Luís Fernandes, no ano de 1568. Era natural de Lisboa e foi condenado por “não sentir bem do culto e veneração das imagens” em seis meses de reclusão²⁷. Depois dele Francisco Rodrigues, um cristão-novo, natural do Algarve, residente em Cranganor, que viu o seu processo concluso em auto-da-fé celebrado em 1578, com a condenação de relaxamento ao braço secular em estátua, por se encontrar fugido²⁸. Por fim, em 1580, saiu no auto-da-fé outro natural de Lisboa, Justo Feijó, com a pena de cárcere e hábito penitencial a arbítrio dos inquisidores²⁹. Os restantes eram estrangeiros (seis franceses, dois holandeses, um inglês, um arménio, dois alemães e sete flamengos), boa parte deles bombardeiros ao serviço das armadas portuguesas, pelo que é de supor que nos navios portugueses algumas das crenças luteranas fossem conhecidas e debatidas.

O foco sobre franceses avulta em informação remetida pelos primeiros inquisidores de Goa para o inquisidor-geral D. Henrique, em Dezembro de 1562. Registavam ter prendido “alguns franceses estrangeiros por culpas da secta lutherana, e segundo se vai descobrindo parece este erro geral entre elles”. Reconheciam ser “este mal mui perigoso nesta terra e pella via destes homens se poderá semear nella, o que Deos não permita”. Para o obstar recomendavam que, tendo em vista “a pureza e conservação da fee”, o inquisidor-geral conseguisse lei que permitisse “non passar ca nenhum estrangeiro e que se devia fazer lei prohibitiva de sua vinda com pena de morte ou degredo para sempre para as galees e perdimento de bens para quem os acusar”³⁰.

Todavia, apesar destes alertas, a perseguição das correntes protestantes jamais foi o alvo central da actividade do Santo Ofício na Ásia. Desde meados dos anos 1570 que a maior atenção era dirigida para os naturais de origem hindu e muçulmana³¹, o que o

licenciado João Delgado Figueyra do Dezebargo de Sua Magestade, promotor e deputado do dito Sancto Officio, códice 203.

26 BNP, *Reportorio...*, códice 203, 14-14v.

27 BNP, *Reportorio...*, códice 203, 440v.

28 BNP *Reportorio...*, códice 203, 308.

29 BNP *Reportorio...*, códice 203, 396

30 Baião 1945, 41.

31 Marcocci 2011, 86-87.

inquisidor Bartolomeu da Fonseca peremptoriamente afirmava em 1576: “o que toca a cristandade que he o principal asiento desta mesa se tem muito cuidado”³².

Esta relativa subalternidade da vigilância sobre as ideias nascidas da fractura provocada pelo pensamento de Martinho Lutero que marcou a Inquisição portuguesa era acompanhada pela postura das autoridades diocesanas. De facto, a análise das Constituições do arcebispado de Goa, do ano de 1568, ordenadas pelo arcebispo D. Gaspar de Leão, nem no prólogo, nem no corpo do texto contemplam referências ao combate ao luteranismo³³.

O que se passou no Brasil?

No Brasil, há ecos da circulação de ideias protestantes em 1559. Em carta de 5 de Julho para o governador Tomé de Sousa, o primeiro provincial jesuíta no Brasil, Manuel da Nóbrega, lançava o alarme: “e porque não há peccado que nesta terra não aja, tambem topei com opinioens luteranas e com quem as defendesse; porque já que não tínhamos que fazer com o gentio em lhe tirar suas erroneas por argumentos tivessemos [agora] hereges com que disputar e defender a fe catholica”³⁴. Era o resultado da presença no Rio de Janeiro de franceses comandados por Nicolas Durand de Villegagnon que, desde Novembro de 1555, se tinham instalado na Baía de Guanabara, em Fort Coligny. A este primeiro grupo viria juntar-se, em 1557, um outro que incluía calvinistas de Genebra³⁵. A convivência entre todos não foi fácil e motivou a fuga de alguns que se espalharam por diversos lugares entre o Rio de Janeiro e a capitania de São Vicente. Foi este quadro que precipitou a angústia de Nóbrega, ainda antes de os franceses terem sido derrotados e expulsos por forças comandadas pelo governador Mem de Sá, em Março de 1560.

Também no Brasil, tal como na Ásia, foram os jesuítas a fazer soar o alarme. Em 22 de Abril de 1560, em Santos, o padre Gonçalo Monteiro, ouvidor do juízo eclesiástico com autoridade delegada pelo bispo da Baía, abria uns autos contra Jean Cointa, senhor de Boles, um dos franceses que, em 1555, se estabelecera em Fort Coligny, de onde escapara alegando divergências com os calvinistas. Quem fez pressão para que o juiz delegado do bispo actuasse foi o jesuíta Luís da Grã, que, juntamente com outros membros da Companhia de Jesus, foi testemunha do processo. O padre Grã sabia dos comportamentos de Cointa na vila de Santos e denunciou-o porque ele dizia a várias pessoas, desvalorizando a *potestas* papal, que a Igreja de Roma não tinha mais dignidade do que a de Lisboa ou a de Paris, que o papa era “hum homem como os outros” e que as suas bulas “eram uma falsidade para tirar dinheiro”. Conforme Lutero, advogava o princípio da *sola scriptura*, isto é, que “so tinha valor o que estava na Sagrada Escritura”; postulava um além binário e não ternário (“não havia Purgatorio mas apenas Gloria e Inferno”);

32 Baião 1930, 32-34.

33 *Constituições do arcebispado de Goa*, Lisboa, Joam de Endem, 1568.

34 Leite 1955, 327.

35 Laborie 1998, 563-565.

acreditava na *sola fide*, isto é, que a fé era a chave da salvação (“a Paixão de Cristo bastava para levar o homem ao Ceo”); considerava que todas as obras humanas estavam maculadas pelo pecado original e destituídas de qualquer valor para obter a salvação (“as obras que fazemos boas são boas por amor de Deos mas que se cuidamos que por nossas obras nos avemos de salvar que fazemos grande pecado e nos ymos ao inferno”). Advogava ainda a doutrina do sacerdócio universal: “mais perfeito he o matrimonio do que a religião e que Deos não defende [entenda-se proíbe] que os padres sejam casados”. Para Luís da Grã, não havia dúvidas de que Cointa e outros seus “companheiros” que com ele tinham vindo do Rio de Janeiro para a capitania de São Vicente “sentiam mal da fé”, pelo que, “da parte da Santa Madre Igreja e da Santa Inquisição”, rogava ao ouvidor que devassasse sobre o caso, detivesse o francês e o remetesse preso à Inquisição ou ao bispo do Brasil³⁶.

É também muito clarificador das ideias que Cointa estava a fazer circular entre a comunidade de colonos portugueses residentes na zona costeira do Brasil, entre a Baía e Santos, o testemunho de Manuel da Nóbrega. Este certificou que o francês lia livros proibidos e que ambos discutiam sobre as “eresias da Alemanha”, em conversas na Baía, por vezes à mesa, onde estava o governador do Brasil Mem de Sá e até o próprio bispo D. Pedro Leitão³⁷. Numa dessas conversas, na Baía, Cointa teria dito muito mal do papa Clemente VII, que Nóbrega defendeu por ter sido “muito justo” e “perseguidor de Martim Lutero”. O assunto não era, nesta fase, tabu no Brasil, e portugueses insuspeitos de ortodoxia, como o jesuíta, o governador e o bispo, falavam sobre ele revelando conhecê-lo. Numa ocasião, reflectindo sobre o “valor das obras”, Cointa disse que gostaria de saber o que pensava Calvino a este respeito, sendo de pronto repreendido, tendo o jesuíta considerado Calvino um “grande eretiquo”. O livro, que juntamente com gravuras de Lutero e de episódios da sua querela com católicos, foi instrumento muito usado para a difusão das ideias e sensibilidades protestantes, também circulou no Brasil. O Senhor de Bolés dizia “muitos erros sobre a predestinação”, chegara a ler por um “cartapacio que tinha” um trecho que copiara de um texto de Lutero. Nóbrega repreendeu-o por ler Lutero, pois estava proibido, ao que ele replicara “que na sua terra era licito ler todos os livros”. Segundo o jesuíta, Cointa “louvava os hereges e dizia que eram bons leterados”, defendia que na oração do pai-nosso faltavam palavras constantes na versão grega da oração e que o Livro dos Macabeus não era autêntico, colocando no plano intelectual a disputa. Não escapou ainda ao jesuíta a crítica a Lutero por ter mulher “sendo antes frade de Santo Agostinho”, o que Nóbrega disse saber por o ler num livro católico, faceta que Cointa desculpou alegando que o reformador alemão fora monge na juventude³⁸.

36 Arquivo Nacional Torre do Tombo (ANTT), Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 5451, 5v-7.

37 Segundo Bolés, o bispo ficou-lhe com alguns dos seus livros, apesar de não os entender por estarem escritos em francês; ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 5451, 34v.

38 ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 5451, 7v-8.

Para além de Luís da Grã e de Manuel da Nóbrega foram ouvidas mais sete testemunhas. Algumas evidenciaram porque era justificada a receosa exaltação dos jesuítas perante a expansão das ideias de Cointa e de outros franceses, suscitando dúvidas na crença dos colonos e até questionando o valor dos padres da Companhia. Contou José Adorno, provedor da Misericórdia de Santos, que, um dia, conversando na capitania de São Vicente com o padre Luís da Grã, este lhe dissera que Jean Cointa era “Lutero”, ao que o provedor replicou que, se era, o enganara, porquanto achava que ele era bom cristão³⁹. Já Cristóvão Dinis, morador em Santos, depôs que, estando no Rio de Janeiro a falar dos franceses, comentara que eles não tinham em Fort Coligny cruzeiros e igrejas, que os livros pelos quais rezavam não “tinham Gloria nem imagens e que mereciam ser queimados”, ao que Cointa contestara afirmando que eles eram tão cristãos e “virtuosos como os padres de Jesu”⁴⁰.

Apesar destas queixas, em 14 de Maio de 1560, o ouvidor da justiça eclesiástica Gonçalo Monteiro, revelando mais abertura que os jesuítas e, porventura, não se querendo comprometer com uma decisão que não tinha autoridade para tomar, emitiu um despacho em que desvalorizava estes depoimentos, concluindo “que tudo nao parese causa importante nem que obrigue, pelo que ho absolvo [a Jean Cointa], e apelo para o Senhor Bispo”⁴¹. E os autos foram remetidos a D. Pedro Leitão, bispo da Baía.

Entretanto, o padre Manuel da Nóbrega manobrava por outras vias e deixava o inquisidor-geral D. Henrique de sobreaviso. Escrevendo-lhe em Abril de 1560, ao narrar a conquista de Fort Coligny, refere que ali se praticavam as heresias da Alemanha, “principalmente as de Calvino que esta em Genevra, segundo soube delles mesmos e pollos livros que lhe acharão muytos, e vinhão a esta terra a semear estas heresia pelo gentio e, segundo soube, tinham mandado muitos meninos do gentio a aprendê-las ao mesmo Calvino e outras partes pera depois serem mestres”⁴². A preocupação, agora, centrava-se no perigo de que os índios, principal alvo da conversão jesuítica na zona, pudessem ser tocados pelo calvinismo.

Ecos deste ambiente chegavam a Diego Laynez, geral da Companhia, em Roma, por mão do padre José de Anchieta, deixando supor uma acção de denúncia concertada por parte dos padres da Companhia. Em missiva redigida a 1 de Junho, de São Vicente, falava dos “calvinistas” do Rio e explicava que Jean de Cointa, em Piratininga, “començo a regoldar de su estomago lleno el hedor de sus errores”, a respeito das “imagenes de los santos que aprueba la Santa Iglesia, del Sacratissimo Cuerpo de Christo [...] y outras muchas cosas”. Tocava em ponto muito sensível ao dizer que o francês temperava tão bem o seu discurso “de manera que al paladar del pueblo ignorante [as suas ideias] no solamente no parecian amargas, mas aún mui dulces”. Louvava o padre Luís da Grã, que

39 ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 5451, 9v.

40 ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 5451, 10.

41 ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 5451, 11.

42 Leite 1958, III: 244.

enfrentara “a la pestilencia” e se dispusera a “arancar las raizes, aun tiernas deste mal que començava a brotar”, indo denunciar o caso ao ouvidor eclesiástico e “en los sermones publicos amonestava al pueblo que se guardasse destes hombres y de los libros que truxeron que eran llenos de herejias”. Ou seja, Grã combatia as ideias protestantes nos seus sermões, colocando estas doutrinas e o seu combate no âmago do debate público coevo, isto é, durante as pregações. Por fim, Anchieta manifestava receios de que as doutrinas que Cointa semeava frutificassem, pois o vulgo estava “maravilhado” com o francês⁴³.

Poucos meses depois, em 28 de Dezembro de 1560, o vigário-geral, o meirinho e outros oficiais do bispo D. Pedro Leitão, na Baía, prenderam Jean Cointa, apesar da resistência deste, que chegou a declarar que nenhum bispo ou arcebispo tinha jurisdição para o aprisionar⁴⁴. O antístite, que chegara à diocese há cerca de um ano e viria animado a erradicar desvios, estudava na Universidade de Coimbra quando rebentou o escândalo dos processos inquisitoriais contra alguns professores do Colégio das Artes acusados de luteranismo (1552), pelo que seria sensível a este assunto.

Com o réu preso na cadeia pública, pois, na altura, ainda não havia aljube episcopal autónomo, foram novamente ouvidas testemunhas, e mais uma vez diversos jesuítas colaboraram activamente, corroborando o essencial do que já o ouvidor do eclesiástico de Santos apurara. Baltasar de Góis, por exemplo, contou que o francês “louvava muito as obras de Calvino dizendo que era muito virtuoso e fazia muitas esmollas, e homde quer que o dito Calvino estava tudo heram santidades”⁴⁵. Frei João Rodrigues, freire da Ordem de Avis, depôs que chegara a ser amigo do Senhor de Bolés e que, estando em Pernambuco, ouvira dizer ao alcaide de Olinda que, quando um dia na missa Cointa lia um livro meio escondido, lhe perguntou o que fazia, respondendo o francês que lia um texto “defeso” com o intuito de “aprender o costume dos Luteros” e que por ser muito bom letrado havia de disputar para “pugnar pela fee”⁴⁶. Uma mulher afiançou que Cointa propagava que as “imagens heram um pedaço de pedra e pao” e que a “misa não a fizera Deus senão os cleriguos per ganharem dinheiro”, pelo que o marido não queria que ela a continuasse a frequentar⁴⁷. Já o jesuíta Adão Fernandes confirmou que, no Rio de Janeiro, ouvira Jean Cointa afirmar que “os franceses eram melhores cristãos que os padres da Ordem de Jesus”⁴⁸.

Em 26 de Junho de 1561, depois de o réu já estar detido há cerca de seis meses, o bispo da Baía procedeu a novas diligências feitas nas casas de Brás Fragoso, ouvidor e provedor-geral do Brasil, ou seja, recebeu o apoio do braço secular. Nessa altura fez um primeiro interrogatório a Cointa. Pretendia saber o que é que ele fora fazer ao Brasil e

43 Leite 1958. III: 264-265.

44 ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 5451, 1-1v.

45 ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 5451, l. 2.

46 ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 5451, 3v.

47 ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 5451, 3v.

48 ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 5451, 4v.

ele respondeu que viera na armada de Villegagnon, mas que fugira depois de chegarem uns “calvinistas”. Foi ainda inquirido se Cointa, em Fort Coligny, “ensinara alguma cousa da fe ou fez alguns estatutos”, o que ele negou, mas consentiu que os tais calvinistas impuseram serviços religiosos ao modo prescrito por Calvino, defendendo que se podia consagrar o corpo de Cristo em qualquer pedaço de pão ainda que fermentado, que não se podia lançar água no vinho quando se consagrava o sangue de Cristo, e que para celebrar batismos não era necessário usar óleos. Perante as demais questões do bispo, que se valia dos depoimentos das testemunhas já ouvidas para as elaborar, negou que tivesse sustentado quase tudo aquilo de que estava acusado, vacilando apenas quando inquirido se devia haver imagens de santos nas igrejas como ocorria em Roma. A isto ripostou que no ano 32 depois da morte de Cristo “não havia tais imagens nas igrejas e foi o papa Martinho I que mandou pintar as primeiras nos portais das igrejas de S. Pedro”, o que gerara grande “controversia”⁴⁹.

Menos de um mês depois deste primeiro interrogatório, D. Pedro Leitão mandou fazer nova audição de testemunhas. Desta feita, quase todas eram presos que partilhavam com Cointa a cadeia, com ele conversando regularmente sobre matérias de fé. Estas, algumas percebidas com imprecisão, não passavam à margem da vida das pessoas comuns, incluindo criminosos. Crenças e sensibilidades de feição luterana e calvinista corriam soltas numa prisão do Brasil.

Duarte de Meneses referiu que o francês afirmava que não devia haver papa na igreja de Roma, que era “bugiaria avelo, porque depois que São Pedro fora papa Deus não permitira que ouvesse mais outro papa e que os papas que agora avia levavam dinheiro e que era pera isso que eram papas”, que não se podiam salvar as almas com dinheiro, missas e outras orações, que “so se devia dar credito as Escrituras da Brivia” e não nos concílios dos papas. Além disso, negava diversas crenças dos católicos: o culto das imagens, o purgatório, o valor da confissão a clérigos (esta devia fazer-se apenas ente o crente e Deus), o monacato masculino e feminino, a autoridade dos bispos, a legitimidade das excomunhões, os jejuns. Defendia que os padres se podiam casar, que os pregadores deviam ser leigos, que depois da consagração do Santíssimo Sacramento não se devia tomar a hóstia como era usual nas igrejas do Brasil, mas sim “dando a cada hum hum pequeno de pão e porção de vinho para beber sobre elle como fazião os luteranos”⁵⁰. Muitos dos pontos que tinham provocado a fractura do cristianismo eram objecto de conversa e reflexão. Por vezes, havia mesmo debates, com confronto de argumentos, em que até o próprio carcereiro participava, sendo de presumir que pudesse transmitir as ideias em questão para fora da cadeia. Depôs o carcereiro que inquiriu Jean Cointa que razão dava ele para que não houvesse papa em Roma, obtendo como resposta que “isso não estava escrito nas Escrituras”, tendo-lhe o carcereiro replicado com aquilo que os

49 ANTT, Tribunal do Santo Officio, Inquisição de Lisboa, proc. 5451, 22-25v.

50 ANTT, Tribunal do Santo Officio, Inquisição de Lisboa, proc. 5451, 11-12v.

pregadores que ouvia diziam a este respeito⁵¹. Enfim, a cadeia foi local de propagação das convicções de Jean Cointa, com evidente louvor de “João Calvino, que fizera muitos livros, que era muito grande letrado e muito amigo de Deus e que pregava o Avangelho milagrosamente”, de “Martim Lutero [que] era muito virtuoso e grande letrado e amigo de Deus” e que ambos tinham “convertido toda a Italia e toda a Alemanha”, de acordo com depoimento de outra testemunha⁵².

O célebre caso de William Gardiner também percorria estes colóquios, pois Cointa dava-o a conhecer como exemplo de um mártir que, convicta e premeditadamente, desafiara as autoridades da Coroa e da Igreja católica em Lisboa: “o Lutaro [William Gardiner] que tomou o Santo Sacramento com as mãos do sacerdote que estava celebrando missa diante del rey que Deus tem [D. João III], o qual queimarão por yso na cidade de Lisboa, hera homem pera muito e mandado pelos grandes letrados luteranos, e que, quando fora a fazer o sobredito, que bem sabia que o avião de matar por yso, mas que fora a morrer pela verdade”⁵³. Até a Inquisição vinha a terreiro, objecto das críticas do Senhor de Bolés, que antes queria que o “queimassem” do que “o porem hua ora a missa ha porta da See com huma tocha na mão”⁵⁴.

A 3 de Agosto de 1561, o bispo, agora também com a presença do ouvidor-geral Brás Fragoso, abriu novo interrogatório ao réu. Perguntou-lhe se ele tinha crenças “contra a fé de Nosso Senhor, contra os seus santos mandamentos ou contra a Igreja de Roma” e apurou que ele sabia os mandamentos da Igreja, os da Lei de Deus, os pecados mortais, as orações do pai-nosso e ave-maria, o sinal da cruz, mas não a salve-rainha. Cointa confirmou que em muitos locais conversara sobre luteranos, judeus e mouros, mas que “não cria nas opinioes dos luteranos nem de Calvino”⁵⁵. O despacho final da causa tem data de 25 de Agosto e foi redigido pelo punho do bispo D. Pedro Leitão nos seguintes termos: “Remeto estes autos visto a materia delles aos senhores presidente e deputados da Sancta Inquisição de Lisboa, e mando que o dito Monsier de Bolles seja entregue ao mestre da nao Santiago que ora vai pera o Reino, pera que elle entregue o dito monsieur de Bolles aos ditos senhores enquisidores com estes autos”⁵⁶.

Jean Cointa não foi a única vítima da vigilância episcopal. De acordo com o testemunho do jesuíta Leonardo do Vale (que em Junho de 1562 escrevera para os seus irmãos de São Roque, em Lisboa, por comissão do padre Luís da Grã), na Paraíba também os franceses tinham difundido as suas heresias. Ali chegara, de igual modo, a mão da justiça de D. Pedro Leitão, que contava com o amparo dos jesuítas para instruírem como bons católicos aqueles que condenava. O bispo mandou prender dois “moradores

51 ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 5451, 13v-15.

52 ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 5451, 15v-17.

53 ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 5451, 13.

54 ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 5451, 16v.

55 ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 5451, 26-27.

56 ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 5451, 27v.

antigos e casados na terra” e julgou-os no seu tribunal. Um deles foi condenado “com huma penitencia solene na See e outro com hum sambenito para sempre e que não saísse fora dos muros e visitasse este Collegio [da Baía] duas vezes cada dia”. E termina com uma nota que deixa presumir que, em casos extremos, D. Pedro Leitão aplicaria penas pesadas: “o Monsier de Bolles deixa de ser queimado por estar remetido ao cardeal”⁵⁷.

Por causas que não foi possível determinar, porém, de facto, nem o preso nem os autos seguiram para a Inquisição de Lisboa, conforme D. Pedro Leitão sentenciara. Em 9 de Janeiro de 1563, invocando o breve *Cum audiamus*, que autorizava o inquisidor-geral a avocar a si quaisquer feitos de heresia que corressem em tribunais episcopais⁵⁸, D. Henrique ordenou que o preso fosse entregue à Inquisição e que uma cópia do breve se arquivasse no cartório da diocese para “se proceder conforme a ele em causas semelhantes que venham a suceder”⁵⁹. Recebida esta notificação na Baía, em Março, o bispo deu nova ordem ao seu provisor e vigário-geral para que Bolés fosse enviado para a Inquisição, onde deu entrada nos cárceres a 28 de Outubro de 1563⁶⁰. Acabaria condenado a abjurar dos seus erros em forma, em auto-da-fé privado de 12 de Agosto de 1564, com a pena de cárcere a arbítrio dos inquisidores e penitências espirituais, com a obrigação de comungar três vezes por ano e não sair do reino sem licença dos inquisidores⁶¹. Durou pouco este castigo, porquanto, a 15 de Novembro, depois de ter estado retido no convento de S. Domingos, e com parecer favorável do dominicano seu confessor, foi solto por decisão de D. Henrique⁶². Em data ignorada embarcou para Goa, onde foi novamente preso pela Inquisição local. Num primeiro processo, em 1569, foi condenado a abjurar de veemente suspeita na fé⁶³. Num segundo, acabou por sofrer a pena máxima. Se no Brasil escapara à morte, agora era entregue à justiça secular e queimado em 1572, na mesma ocasião que o capitão Jerónimo Teixeira de Macedo, um português que ele também tentara converter às suas ideias enquanto ambos tinham estado presos em Goa⁶⁴. Tal como as prisões do Brasil, as de Goa parecem ter funcionado como local de propagação de heresias.

Muitos anos após os factos praticados, também Pedro de Vila Nova foi punido pelas crenças luteranas que temporariamente adoptara. Durante a primeira visita da Inquisição ao Brasil, em sessão de 15 de Janeiro de 1592, Heitor Furtado de Mendonça, na sequência de denúncia do padre Luís da Grã, chamou à sua presença Pedro de Vila Nova. Este fora criado de Jean Cointa e, cerca de 32 anos antes, quando contaria cerca

57 Leite 1958, III, 498.

58 Sobre este breve e sua importância, ver Marcocci 2004, 98-99 e 164-175, e Paiva 2011, 386-393.

59 ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 5451, 30v.

60 ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 5451, 30 e 31v.

61 ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 5451, 67-68.

62 ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 5451, 68.

63 BNP, *Reportorio...*, códice 203, 483.

64 Révah 1960, 71-75, Marcocci e Paiva 2013, 116 da 2.ª edição.

ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Conselho Geral do Santo Ofício, lv. 94, 129-134v e BNP, *Reportorio...*, códice 203, 14v.

de 20 anos de idade, tinha estado com ele em Fort Coligny. Ali, segundo narrou, após a chegada dos calvinistas de Genebra, estes começaram a “espalhar seus livros luteranos e a semear sua doutrina luterana, fazendo escolas publicas de sua seita luterana, constringendo e forçando com açoutes todos os moços e mancebos de pouca idade que fossem as ditas escolas”. Teria sido nelas que Vila Nova aprendera algumas dessas ideias, de que se lembrava ainda, apesar de se dizer católico. Entre elas que “Deus não estava na ostia consagrada durante a missa”, que o verdadeiro sacramento era “receber uma fatia de pão em comemoração do corpo de Cristo”, que não se devia venerar a cruz, nem imagens, ou fazer “comemoração alguma de Nossa Senhora”. Contou ainda que quando ele e outros franceses escaparam da Fortaleza francesa na Baía de Guanabara e se dirigiram para São Vicente, conversara sobre estas matérias com uns negros com quem vivera depois da fuga. Em São Vicente disse na altura que já as justiças o tinham ouvido há cerca de 30 anos, mas não especificou que justiças teriam sido. Acabou por ser condenado com penitências espirituais em auto-da-fé que se celebrou na catedral da Baía, em Dezembro de 1592, em processo despachado por Furtado de Mendonça, pelo bispo D. António Barreiros e outros clérigos regulares, entre os quais o jesuíta Fernão Cardim⁶⁵.

Há ainda infundadas notícias de que um outro francês, Jacques Le Balleur, do grupo dos calvinistas oriundos de Genebra, também teria sido queimado no Rio de Janeiro, no ano de 1567, num desfecho para o qual teria contribuído activamente o jesuíta José de Anchieta⁶⁶.

Esta informação foi dada de forma muito vaga, em 1897, num curto passo em que o seu autor abona como fonte uma *Vida do Padre Anchieta*, da autoria de Pêro Rodrigues, onde supostamente se diria que, tendo o carrasco falhado o golpe para o executar, o próprio jesuíta o teria dado, dizendo, “voilà comme il faut le faire”⁶⁷. Porém, no texto escrito nos inícios do século XVII, e portanto já fonte em segunda mão, o padre Pêro Rodrigues, sétimo provincial da Companhia no Brasil, alude à execução de um “herege muito pertinaz”, tomado entre os soldados franceses, condenado no Rio de Janeiro, e na qual Anchieta teria dado instruções ao algoz, porém, sem referir que fosse Jacques le Balleur⁶⁸. No fundo, Arthur Heulhard, autor do trecho em questão, retomava tópicos de um vivo debate aberto em França, logo em 1561, a respeito da designada França Antártica e dos mártires que teriam inaugurado a presença huguenote no Brasil, debate no qual se destacaram as obras de Jean de Léry e de Jean Crespin⁶⁹. Este último foi retomado nos inícios do século XX, numa tradução portuguesa da obra feita por Domingos Ribeiro, e marcou ainda o livro escrito pelo pastor protestante Álvaro Reis⁷⁰.

65 ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 2526.

66 Ver, por exemplo, Ferreira 15, ou Laborie 1998, 584-585.

67 Heulhard 1897, 171.

68 Pero Rodrigues, Livro 2, cap. 6.

69 Léry 1578 e Crespin 1558, in Gaffarel 1878. Sobre o impacto destas disputas como fermento das guerras de religião em França, ver Okouneva 2016, 293-314.

70 Crespin 1917 e Reis 1917.

Álvaro Reis, como foi muito bem compreendido e evidenciado por Luís Tavares, esteve mais empenhado numa “polêmica proselitista” e em macular a santidade dos jesuítas do que numa rigorosa e bem documentada análise histórica. Daí que tivesse desenhado um Jacques le Balleur que, poupado à morte por Villegagnon, acabaria por ser queimado no Rio de Janeiro. A sua sugestão, todavia, é muito questionável, pois o genebrino teria sido enforcado e não queimado (morte que se dava aos hereges) pelo poder secular devido a questões do foro militar, e não pela Inquisição ou autoridades episcopais⁷¹. No entanto, é de admitir que Anchieta possa ter feito o designado “conforto” deste ou de outro padecente, como aludido na *Vida* que dele escreveu Pêro Rodrigues, não se conhecendo outras referências em fontes primárias que o demonstrem inequivocamente, nem na abundante correspondência jesuítica, nem na documentação inquisitorial.

Conclusões

Este estudo vem comprovar as lúcidas conclusões de Giuseppe Marcocci, quando, ao referir-se a Portugal, sustentou que o país não foi um deserto em matéria de circulação e adesão a doutrinas protestantes⁷². Os territórios do seu império, nas vertentes asiática e americana, também não. Ainda que os juizes da fé portugueses tivessem centrado a sua actividade em estrangeiros oriundos da Europa além-Pirenéus, as ideias, livros e notícias relativas a este complexo universo de crenças e disputas, com grande plasticidade, alcançaram e inquietaram o espírito de portugueses que habitaram o Estado da Índia e o Brasil.

Naqueles espaços do império ultramarino, porém, os sinais da presença de pessoas e livros associados a Lutero, Calvino e outros reformadores emergiram mais tarde do que no reino: na Ásia em 1539, e no Brasil em 1559. Ainda assim, há alguma sintonia cronológica entre estes dois mundos, na medida em que foi no início da década de 1560 que neles ocorreram as primeiras condenações por parte da Inquisição. Ou seja, nestas partes do império, a intensificação da perseguição consumou-se precisamente na década de 1560, época em que, em Portugal, a repressão sobre estas correntes atingia o seu acme e o receio dos seus impactos se agudizava devido à descoberta de casos como os de William Gardiner e frei Valentim da Luz. Não é de excluir, portanto, que os alertas tenham partido de pessoas, instituições e de um modelo oriundos de Portugal; daí que, também no império, as mulheres tenham ficado à margem das condenações por luteranismo. Esta foi uma discriminação de género que as poupou de serem punidas, porventura ditada por se considerar que elas não tinham estatuto intelectual para se envolver em disputas teológicas, a que acrescia o reduzidíssimo número de mulheres brancas naqueles territórios.

71 Tavares 2009, 57-58.

72 Marcocci 2011.

Não terminam aqui as similitudes entre o verificado na Ásia e no Brasil. Neste processo é imperioso destacar, por um lado, o envolvimento muito activo de jesuítas: foram eles os principais vigias e denunciadores dos casos que vieram a ser reprimidos. Por outro lado, apesar de a Inquisição estar fundada desde 1536, foi nas estruturas episcopais já activas e debaixo da jurisdição dos bispos que os jesuítas, numa fase inicial, encontraram o amparo para perseguir e punir os seguidores de ideias reformadas. Só a partir dos anos 1560 é que a Inquisição passou a intervir e dominar a repressão a estas correntes no império.

A configuração do império português propiciou a emergência de impressionantes histórias conectadas, articulando e fazendo circular bens materiais, comportamentos, crenças, técnicas, conhecimentos, pessoas. Jean Cointa é paradigma de uma dessas inúmeras histórias. Saído de França, deambulou pelo Brasil, foi condenado pela Inquisição em Portugal, viajou para Goa, onde acabaria por ser queimado numa fogueira por causa das ideias que em todos estes espaços foi deixando. Se as ideias de Lutero e Calvino chegaram à Ásia e ao Brasil, foi, em parte, devido a figuras como a sua e porque os portugueses, que se assumiram como os mensageiros difusores da palavra de Cristo e da obediência ao catolicismo romano, ali se instalaram.

Os dados disponíveis sugerem que não foram portugueses os protagonistas da difusão das ideias reformadas na Ásia e na América. Porém, sem o pretenderem, e por paradoxal que isso seja, ao abrirem as rotas para aquelas paragens, funcionaram, objectivamente, como mediadores de outras formas de entender o cristianismo, criando condições para que as ideias que Lutero gizara a partir de 1513 iniciassem, também elas, uma via de ecumenização.

Referências

Fontes

Arquivo Nacional da Torre do Tombo

Tribunal do Santo Ofício, Conselho Geral do Santo Ofício, liv. 94.

Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processos 2526 e 5451.

Biblioteca Nacional de Portugal

Reportorio geral de três mil oitocentos processos que sam todos os despachados neste Sancto Officio de Goa e mais partes da India do anno de mil e quinhentos e secenta e hum, que começou o dicto Sancto Officio até o anno de mil e seiscentos e vinte e três com a lista dos inquisidores que tem sido nelle e dos autos públicos da fee que se tem celebrado na dita cidade de Goa, feito pelo licenciado João Delgado Figueyra do Dezembargo de Sua Magestade, promotor e deputado do dito Sancto Officio. Códice 203.

Pontificia Università Gregoriana

Rodrigues, Pero Rodrigues. *Vida do Padre Joseph de Anchieta da Companhia de Jesu, quinto provincial que foy da mesma Companhia no Estado do Brasil*. APUG 1067.

Bibliografia

- Baião, António. 1930. *A Inquisição de Goa. Correspondência dos inquisidores da India (1569-1630)*. Lisboa: Academias das Ciências.
- Baião, António. 1945. *A Inquisição de Goa. Tentativa de História da sua origem, estabelecimento, evolução e extinção. (Introdução à correspondência dos Inquisidores da India 1569-1630)*. Lisboa: Academias das Ciências.
- Barros, João de. 1532. *Ropica Pnefma. Reprodução fac-similada da edição de 1532*. Révah, I. S. (ed.). Lisboa: Instituto de Alta Cultura; Centro de Estudos de Psicologia e de História da Filosofia anexo à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.
- Braga, Isabel M. R. Mendes Drumond. 2002. *Os Estrangeiros e a Inquisição Portuguesa (séculos XVI-XVII)*. Lisboa: Hugin.
- Braga, Paulo Drumond. 1993. "Carta de D. Manuel I a Carlos V sobre a rebelião de Lutero (1520)". *Itinerarium* 39: 33-43.
- Braga, Paulo Drumond. 1997. *A Inquisição nos Açores*. [s.l.]: Instituto Cultural de Ponta Delgada.
- Chaunu, Pierre. 1975. *Le Temps des reformes. La crise de la chrétienté. L'éclatement 1250-1550*. Paris: Fayard.
- Constituições do arcebispado de Goa*. 1568. Lisboa: Joam de Endem.
- Crespin, Jean. 1558. *Histoire des choses memorables advenues en la terre du Brésil, partie de l'Amérique Australe, sous le gouvernement de N. de Villeg. Depuis l'an 1555 jusques à l'an 1558*. Gaffarel, Paul 1878. *Le Brésil Français au seizième siècle*. Paris: Maisonneuve.
- Crespin, Jean. 1917. *A tragédia de Guanabara ou História dos protomartyres do Christianismo no Brasil*, tradução de Domingos Ribeiro. Rio de Janeiro: Typo-Lith. Pimenta de Mello & C.
- Cunha, Ana Cannas da. 1995. *A Inquisição no Estado da Índia. Origens (1539-1560)*. Lisboa: Arquivo Nacional Torre do Tombo.
- Dias, José Sebastião da Silva. 1975. *O Erasmismo e a Inquisição em Portugal. O processo de Fr. Valentim da Luz*. Coimbra: Universidade de Coimbra.
- Ditchfield, Simon. 2015. "Catholic reformation and renewal". In *The Oxford Illustrated History of the Reformation*, 152-185. Oxford: Oxford University Press.
- Febvre, Lucien. 1976. *Martinho Lutero: um destino*. Lisboa: Livraria Bertrand.
- Ferreira, Franklin. "A presença dos reformados franceses no Brasil colonial". [Consultado em: 18/08/2017]. Disponível em: www.monergismo.com/textos/historia/presenca_reformadires_franceses.pdf.
- Giebels, Daniel. 2016. *A Inquisição de Lisboa. No epicentro da dinâmica inquisitorial (1537-1579)*. Tese de doutoramento, Universidade de Coimbra.
- Heulhard, Arthur. 1897. *Villegagnon roi d'Amérique. Un home de mer au XVIe siècle (1510-1572)*. Paris: Ernest Leroux Éditeur.

- Laborie, Jean Claude. 1998. "Le Huguenot ao Brésil à travers les documents portugais (1560-1684)". *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français* 144: 563-565.
- Leite, Serafim. 1955. *Cartas do Brasil e mais escritos do p. Manuel da Nóbrega (Opera Omnia)*. Coimbra: Por Ordem da Universidade.
- Leite, Serafim. 1958. *Monumenta Brasiliae*. Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu.
- Léry, Jean de. 1578. *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil, dite Amerique*. La Rochelle: Antoine Chuppin.
- In Gaffarel, Paul. 1878. *Le Brésil français au seizième siècle*. Paris: Maisonneuve.
- Lourenço, Miguel Rodrigues. 2016. *A articulação da periferia. Macau e a Inquisição de Goa (c. 1582-c. 1650)*. Lisboa: Centro Científico e Cultural de Macau; Fundação Macau.
- Marcocci, Giuseppe, e José Pedro Paiva. 2013. *História da Inquisição Portuguesa (1536-1821)*. Lisboa: Esfera dos Livros.
- Marcocci, Giuseppe. 2004. *I custodi dell'ortodossia: Inquisizione e Chiesa nel Portogallo del Cinquecento*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- Marcocci, Giuseppe. 2011. "A fé de um império: a Inquisição no mundo português de Quinhentos". *Revista de História* (Universidade de São Paulo) 164.
- Marcocci, Giuseppe. 2017. "Una tierra sin herejía? La Reforma en Portugal". In *Recepción da la Reforma y disidencias religiosas en la Península ibérica en el siglo XVI*, ed. Ignasi Terricabras, David Kahn e Michel Boeglin. Madrid: Presses de la Casa de Velázquez.
- Marshall, Peter. 2015. *The Oxford Illustrated History of the Reformation*. Oxford: Oxford University Press.
- Okouneva, Olga. 2016. "La France Antarticitque au Brésil: le prologue des guerres de religion en France?". *Proslogion – Studies in Medieval and Early Modern Social History and Culture* 1: 293-314.
- 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.
- Pereira, Isaías da Rosa. 1982. "Um processo inquisitorial antes de haver Inquisição", *Anais da Academia Portuguesa de História* 27: 193-277.
- Prosperi, Adriano. 2017. *Lutero. Gli anni della fede e della libertà*. Milano: Mondadori.
- Rego, António da Silva. 1950-1952. *Documentação para a História das Missões do Padroado Portugues do Oriente. Índia*. Lisboa: Agência Geral das Colónias.
- Reis, Álvaro. 1917. *O martyr Le Balleur (1567)*. Rio de Janeiro: Comemoração do Quarto Centenário da Reforma.
- Révah, Israel-Salvador. 1960. "Jean Cointa, sieur des Boulez exécuté par l' Inquisition de Goa en 1572". *Istituto Universitario Orientale. Annali – Sezione Romanza* II(2): 71-75.
- Roper, Lyndal. 2017. *Martin Luther: renegade and prophet*. New York: Random House.
- Tavares, Luís Fabiano de Freitas. 2009. *Da Guanabara ao Sena. Relatos e cartas sobre a França Antártica nas guerras de religião*. Dissertação de mestrado, Universidade Federal Fluminense.
- Viaud, Aude (commentaire et présentation). 2001. *Correspondance d'un ambassadeur castillan au Portugal dans les années 1530. Lope Hurtado de Mendonza*. Paris/Lisboa: Centre Culturel Calouste Gulbenkian/Fundação Calouste Gulbenkian.

ANTÓNIA FIALHO CONDE* | MARGARIDA SÁ NOGUEIRA LALANDA**

Reflexos da cisão luterana em legislação diocesana católica?

Reflections of the Lutheran scission in Catholic diocesan legislation?

A legislação diocesana católica em análise: enquadramento

O Concílio de Trento foi encerrado a 4 de Dezembro de 1563, e no mês seguinte o Papa Pio IV aprovou em Consistório as resoluções conciliares. A 29 de Agosto de 1564 o Cardeal D. Henrique, Arcebispo de Lisboa e legado *a latere*, em carta patente determinou que em todo o reino fosse dado conhecimento aos fiéis das determinações do Concílio, já impressas em português. A 12 de Setembro do mesmo ano, um Alvará ordenava às justiças do reino que ajudassem ao cumprimento das citadas determinações; um dia depois, o rei, D. Sebastião, dirigindo-se especialmente aos bispos, remeteu-os para a carta-circular do seu tio Cardeal D. Henrique, que já recebera a bula papal e os decretos do Concílio e os mandara imprimir em português, recomendando-lhes a publicação dos documentos logo que chegassem ao seu poder, podendo requerer a ajuda e assistência das justiças seculares¹.

A aplicação da nova legislação em todos os territórios católicos coube então às autoridades diocesanas, ficando os bispos responsabilizados pela implantação de mecanismos e órgãos de assento por escrito de existências e actos de diversos tipos (como os registos paroquiais de baptismo, de casamento e de óbito), de auscultação e vigilância (como as denominadas “visitas pastorais” ou “visitações” e os róis de confessados), e de definição de regras locais e regionais imbuídas do rigor e do espírito das decisões do

* CIDEHUS, Universidade de Évora; CEHR, Universidade Católica Portuguesa. *E-mail*: mconde@uevora.pt.

** Universidade dos Açores, CHAM e FCSH. *E-mail*: margaridalalanda@gmail.com.

1 A assistência do braço secular fica bem expressa em Duarte Nunes de Leão, *Leis Extravagantes*, Parte II, Tít.º II, Lei 13.

Concílio (como as cartas pastorais, da autoria do próprio prelado, e as Constituições, resultantes de discussão em sínodo, reunião magna de eclesiásticos da diocese, e necessariamente aprovadas pelo bispo e por este mandadas publicar). Para o estudo do culto divino, da liturgia e do enquadramento e controlo das práticas do clero diocesano e dos fiéis, as Constituições Sinodais são instrumentos essenciais.

Propusemo-nos procurar em Constituições portuguesas fruto do Concílio de Trento eventuais ecos da Reforma protestante. Escolhemos para tal as de dois bispados portugueses aparentemente nada similares: Évora e Angra. A diocese de Évora, que já o era em tempos dos Romanos e que se caracteriza por um espaço terrestre contínuo, foi elevada em 1540 à dignidade de arquidiocese com jurisdição sobre todo o Alentejo e como metrópole da diocese algarvia de Silves e da marroquina de Tânger; a cidade era uma das maiores e mais importantes de Portugal, com uma forte concentração de altas autoridades eclesiásticas e com a presença frequente e por temporadas dos próprios reis e da corte. Angra foi criada como diocese em 1534, na novíssima cidade homónima da ilha Terceira, com jurisdição sobre as nove ilhas dos Açores e ficando sufragânea da arquidiocese do Funchal até 1550 e de então até hoje da de Lisboa; além de se caracterizar por ser um bispado totalmente atlântico e arquipelágico, geograficamente muito difícil de controlar, distante da corte e de qualquer autoridade central continental, era no século XVI uma próspera e verdadeira placa giratória entre três continentes e, por isso, muito frequentada não só por viajantes católicos como também, mesmo que oficialmente não assumidos como tal, por anglicanos, luteranos e calvinistas de diversos países e regiões.

Das características comuns a ambas as dioceses salientamos as duas com maior impacto na prática religiosa dos seus habitantes na segunda metade de Quinhentos: a esclarecida e empenhada participação destes seus antístites na realização de sínodos e na publicação das Constituições aí discutidas, as quais se dirigem ao clero secular e aos fiéis; em termos de clero regular, co-responsável na prática pela doutrinação e pela assistência religiosa à sociedade, a onipresença da Ordem de S. Francisco, muitíssimo mais numerosa nestes espaços do que qualquer outra².

Constituem a base do presente trabalho as Constituições destes dois bispados editadas nas proximidades cronológicas do Concílio de Trento: em 1534, um pouco antes do seu início, as *Constituições do Bispado de Évora, por mandado do Cardeal D. Afonso Infante de Portugal, Arcebispo de Lisboa, Perpétuo Administrador do Bispado de Évora e Comendatário no de Alcobça*³; em 1560, por iniciativa do seu bispo, D. Frei Jorge de

2 Nos Açores, até ao ano de 1700, os conventos franciscanos masculinos existiam na maioria dos concelhos e estavam distribuídos por todas as ilhas, excepto o Corvo (então entendido apenas como ilhéu), e os mosteiros femininos situavam-se em três ilhas e eram todos de Clarissas; uma síntese pode ser lida em Costa 2008, 186-188. No início do século XVII, 47% das casas religiosas regulares no arcebispado de Évora eram franciscanas: cf. Polónia 2005, 86-88.

3 Consultámos: Biblioteca Pública de Évora [BPE], Res. n.º 432; Biblioteca Nacional de Portugal (Lisboa), Res. 129 A.

Santiago, teólogo dominicano, Inquisidor, membro do Conselho d'El Rei e que por escolha régia participara no primeiro período (1545-1547) do Concílio que ainda decorria, as *Constituições Sinodais do Bispado d'Angra*⁴; e em 1565, após o final da magna reunião e da publicação em língua portuguesa dos seus decretos, as *Constituições do Arcebispado de Évora, novamente feitas por mandado do ilustríssimo e reverendíssimo senhor D. Joam de Melo, arcebispo deste arcebispado*⁵, com reedição em 1622⁶.

As três *Constituições* aqui consideradas apresentam uma mesma estrutura, com diferenças pontuais não significativas. Após um Prólogo em que são explicados pelo (arce)bispo os motivos para ter convocado o sínodo, e, nalguns casos, um Título inicial em que se expõem os fundamentos “da Santa Fé Católica”, um Título sobre os Sacramentos em geral introduz outros oito, um para cada Sacramento (Baptismo, Confirmação, Confissão, Comunhão, Extrema Unção, Ordem, Matrimónio) e um sobre os Santos Óleos usados nalguns deles, havendo em cada pelo menos um subponto (denominado “Constituição”). Os Títulos seguintes, também desdobrados em *Constituições*, são dedicados às festas litúrgicas e dias de guarda ao longo do ano, às obrigações e comportamentos dos clérigos seculares e em especial dos que recebem benefícios eclesiásticos, aos Ofícios Divinos, às procissões, aos enterros, à imunidade das igrejas e dos eclesiásticos, aos ornamentos do altar e bens das igrejas, aos testamentos, aos pobres e pedintes. A atenção dos últimos títulos centra-se nos que se desviam de regras não somente religiosas (por via de sacrilégio, excomunhão, feitiçaria, falso testemunho, agiotagem, adultério ou mancebia, ausência de autorização para exercício de actividade sacerdotal ou notarial) e nas competências das justiças eclesiásticas para corrigirem e castigarem essas

4 Em resultado do sínodo de 1559, em Angra. São escassíssimos os exemplares hoje conhecidos destas *Constituições*. Consultámos as digitalizações dos exemplares da Biblioteca Pública e do Arquivo Distrital Luís da Silva Ribeiro (Angra do Heroísmo), bem como do da Biblioteca Nacional de Portugal, que contém anotações manuscritas; no final de qualquer deles, e encapado com a folha do colofon, há um caderno com os cânones penitenciais, os casos reservados ao Papa e os da Bula da Ceia.

5 Exemplares de 1565: BPE, Res. n.º 412 – *Constituições do Bispado de Évora, por mandado de D. João de Melo, e BPE, Res. n.º 677 – Constituições do Arcebispado de Évora, novamente feitas por mandado do illustrissimo e reverendissimo senhor d. Joam de Mello, arcebispo deste arcebispado*. O Res. 677 tem conteúdo idêntico ao anterior, mas no final há um caderno com algumas disposições do mesmo arcebispo em 1568 (onde transcreve a Bula da Ceia) e em 1573, estas nascidas do sínodo diocesano de 1569. O Res. 412 tem apenas um exemplar das *Constituições* do Arcebispado de Lisboa de 1537. Consultámos também a digitalização dum exemplar da Biblioteca Nacional de Portugal, Res. 2787 V., cujo caderno final é diferente: contém explicações de aspectos da missa (paramentos, simbologia, práticas) e lembranças de como devem os sacerdotes proceder nesta. Esclarecendo: após o último Título está escrito: “Fim das constituições”; nos fólhos seguintes, que continuam a numeração do anterior, vêm os “Casos reservados ao Papa”, os “Casos da Bula da Ceia”, a palavra “fim” e um fólho com o colofon. Já sem número, mas ainda dentro da mesma encadernação actual, há mais alguns fólhos, e são estes os que variam nos exemplares que utilizámos.

6 O arcebispo D. José de Melo mandou republicar em 1622 as *Constituições* de 1565; dessa reedição há na BPE dois exemplares: BPE, Res. n.º 678 – *Constituições do Arcebispado de Évora, originalmente feitas por mandado do Illustrissimo e Reverendissimo senhor D. João de Mello Arcebispo do arcebispado ano 1565. E ora impressas outra vez por mandado do Illustrissimo e Reverendissimo Senhor D. José de Melo, arcebispo de Évora, e BPE, C/997 azul – Constituições do Arcebispado de Évora*. Tal como nas originais, a subdivisão é em “Capítulos”, não em “Constituições”.

situações e pessoas; as disposições finais referem-se à publicitação de todo esse conjunto de *Constituições* e ao seu cumprimento.

Em síntese, estes textos desenvolvem-se em três partes sequenciais: 1.^a – a da essência, consistindo nos fundamentos da fé católica, de tal modo estruturante de todo o edifício das *Constituições* que tem, lógica e obrigatoriamente, de figurar em primeiro lugar; 2.^a – a dos modos de cumprir em qualquer tempo e lugar a superioridade do religioso face ao profano (aqui insistindo-se muito na condenação aos clérigos de todas as suas práticas impróprias de consagrados e pastores⁷) e nos espaços sagrados, tanto para os sacerdotes episcopais como para os crentes leigos, as boas práticas decorrentes da fé; 3.^a – a das penalizações e correções a implementar em acções individuais e colectivas fora do espaço físico das igrejas.

Os objectivos destes prelados ao convocarem os sínodos e publicarem as *Constituições* são, de acordo com os respectivos Prólogos, primeiro, ficar a conhecer o que precisa de ser melhorado e de seguida agir nesse sentido através da criação e da difusão destas determinações, nisso dando continuidade, actualização, agregação, ordem, racionalização e maior utilidade (síntese do detalhado elenco de razões exposto em 1534 nas de Évora⁸) às geradas pelos seus antecessores (ou, em Angra, fazendo-o pela primeira vez na história da diocese); nos dois casos mais recentes, pretende-se também dar cumprimento às decisões do Concílio de Trento.

Em busca de ecos luteranos

Nestes textos normativos publicados no auge da Reforma Católica, seria expectável encontrar muitas menções contrárias às ideias e às pessoas que desde há décadas vinham impulsionando a Reforma Protestante. Porém, a realidade é totalmente oposta a tal expectativa: nem uma palavra explícita sobre umas ou outras se encontra nestes três documentos. As *Constituições* de Angra são as únicas que têm em conta situações de alteridade: os estrangeiros em geral, porque quando querem casar-se aqui há o risco de se validar alguma bigamia (Tít.º X, Const. 4); os “infieis .s. [a saber:] Ereges, Iudeus, Mouros, Turcos & Gentios Pagãos” (Tít.º I, Const. 1), de que noutro passo se indica como origem geográfica territórios do império português: “a este nosso Bispado vem muytos infieis por baptizar de diversas partes .s. [a saber:] das Indias & de Guine, & do Brasil” (Tít.º III, Const. 4). A este propósito, e comparando as *Constituições* diocesanas de três arquipélagos da Macaronésia, foi já notado que, apesar da uniformização almejada pelo Concílio, “subsistem algumas peculiaridades. Assim nos Açores insiste-se na doutrinação, baptismo e casamento dos infieis vindos da Guiné, Índias e Brasil,

7 Muitas são elencadas nestes textos: porte de armas de fogo e de lâmina, imprecações, blasfémias, vida sexual activa, jogos inclusive a dinheiro, frequência de tabernas, uso de trajes indiferenciadores da sua condição e enganadores, ganância na obtenção de rendimentos, preguiça nas obrigações eclesíásticas, impropriedade para o exercício do seu múnus.

8 O texto do Cardeal D. Afonso é especialmente completo e elucidativo; ocupa ambas as faces do fólio anterior ao 1.

enquanto na Madeira [... se] estabelecia um capítulo especial, de recomendação para os escravos, o mesmo sucedendo nas Canárias em que se dá também atenção à administração do matrimónio”⁹.

Sobre os seguidores de doutrinas consideradas heréticas e erróneas, as Constituições de Angra de 1560, das agora estudadas as únicas onde há algum tipo de menção mesmo que velada, não vão além de três alusões imprecisas e anónimas: “acerca da fee dos nossos subditos, deue ser a nossa primeira & principal vigilancia: especialmente em tempo de tantas eronias & tam malditas Eregias como agora correm” (Tít.º I, Const. 1); “Eregias & erronias contra a nossa sancta fee em toda a parte são muyto perigosas, & muyto mais neste Bispado por ser de Ilhas & muyto apartadas do Reino, pello que conuem termos nisso major vigilancia” e se ordena a denúncia (Tít.º I, Const. 3); na lista de casos que os confessores não podem absolver e têm de passar ao prelado ou ao seu representante, o primeiro de todos é “crime de eregia”, seguindo-se-lhe o “crime de blasfemia ou de arrenegar” (Tít.º V, Const. 7).

É só nos textos que nos livros de 1560 e de 1565 vêm após as Constituições diocesanas propriamente ditas que encontramos a causa para tal silêncio: é exclusiva do Papa a decisão de concessão de perdão a heresias, hereges e excomungados, categorias onde são integradas as ideias e as pessoas dos Reformadores Protestantes. O primeiro parágrafo da lista de todos os Casos da Bula da Ceia (“os pecados que só podiam ser absolvidos pelo Sumo Pontífice, excepto em caso de morte”¹⁰) começa de modo directo: “Primeiramente são excomungados e anatematizados os hereges.” Após breve enumeração de grupos de seguidores de “heresias” (de que os mais recentes e únicos hoje conhecidos são os hussitas), são-lhes juntos “todos aqueles que seguem a abominável seita de Martinho Lutero com todos os favorecedores e defensores e quem seus livros tem ou lê, ou imprime sem licença da Sé apostólica”¹¹. A Bula da Ceia do ano 1568 é muito mais pormenorizada e extensa ao renovar a excomunhão e anatematização “a quaisquer Hussitas, Viclefitas [de Wycliffe], Luteranos, Zuinglianos, Vguonotos [Huguenotes], Anabaptistas, Trinitários, e todos e cada um dos outros hereges. E também Cismáticos por qualquer nome chamados e de qualquer seita que sejam, e todos os que favorecerem, recolherem e crerem aos tais hereges, e seus livros [...] lerem ou em suas casas tiverem, imprimirem, [...] e geralmente a todos seus defensores”¹². É curiosa a omissão absoluta de Calvinistas e de Anglicanos.

9 Vieira 1993, 476.

10 Mendes 2002, 259.

11 Seguimos aqui o fol. LXXXVII do exemplar da Biblioteca Nacional das Constituições de Évora de 1565.

12 BPE, Res. n.º 677, caderno final sem fólhos numerados; actualizámos a grafia.

A catequização dos fiéis católicos

Qualquer dos textos em apreço afirma a necessidade de ensinar os crentes a rezar e a bem conhecer a fé, e insiste na obrigatoriedade da publicitação constante de como o fazer a fim de corrigir a imensa ignorância que se sabe grassar em todos, incluindo os clérigos. Muitas das determinações contêm, impressa à margem, a anotação “para o povo”, assinalando assim que têm de ser lidas nas missas dominicais, do modo expresso no último Título (duas por dia, sequencialmente, no momento da explicação das leituras bíblicas, designado então “estação” e nos nossos dias “homilia”); tal é obrigatório tanto para a doutrina como para as regras definidas nas Constituições dessa diocese.

Para que haja uniformidade nas práticas litúrgicas dentro duma mesma circunscrição, os prelados explicitam as regras de estilo que enquadram a missa e demais ofícios divinos e que dependem da tradição local: o de Angra diz ser o costume na sua o Romão [Romano] de nove lições (Tít.º XIII, Const. 2), os de Évora reafirmam a obrigatoriedade do cumprimento dos designados *costumes de Évora* e respectivos missais e breviários (Tít.º XXVII, Const. 1, para ambas).

Quanto aos ensinamentos que os reitores, priores e curas têm de fazer aos seus fregueses na estação da missa de domingo, as Constituições do arcebispado de Évora de 1565 repetem integralmente as suas antecessoras mais próximas; salientamos: “ao menos sempre lhes ensinem e digam na estação o pater noster e ave maria e o credo e a salve regina, e o credo dirão sempre em linguagem [em português, não em latim]. Item lhes ensinem e digam sempre também em linguagem os mandamentos. E desde dia de Natal até dia de Páscoa lhes digam também os pecados mortais, para que se possam guardar [evitar] deles. E assim as obras de misericórdia” (Tít.º XI, Const. 6, em ambas). Muitíssimo mais desenvolvido é o tratamento desta importante realidade no Título XII das Constituições de Angra de 1560 (as únicas em toda a história do bispado): a Constituição 3 ocupa-se do mesmo que a equivalente de Évora, o sumário do que os vigários e curas hão-de fazer e dizer na estação, apenas sem umas palavras algo repetitivas nas eborenses; mas, ao contrário destas, é seguida por uma Constituição 4, que desenvolve os conteúdos nela enunciados, e uma Constituição 5, que apresenta de modo pormenorizadíssimo, qual catecismo (embora sem usar este termo), a doutrina cristã que todo o fiel deve saber, subdividida em seis listas designadas, todas, “o que havemos de” e, individual e sequencialmente, “crer, obrar, usar, guardar, orar, professar”.

Pela preocupação expressa relativamente aos crentes de menor idade, duas particularidades merecem destaque. Em 1534 estipula-se que, ao terminar o baptismo, o sacerdote tem de “notificar aos padrinhos e madrinhas que são obrigados a ensinar aos seus afilhados o pater noster e o credo e admoestá-los que sejam caridosos e amem a justiça e guardem castidade” (Tít.º I, Const. 7); em 1565 menciona-se também a ave-maria, entre as outras duas orações, e a admoestação é, agora, para “que sejam curiosos do serviço de Deus e que amem a virtude” (Tít.º I, Cap.º 2). Nas de 1560, onde nada é expresso a este respeito, o cuidado é com o ensino oficial às crianças: para além da doutrinação dominical na estação

da missa, os sacerdotes devem procurar que “pela semana em suas freguesias se ensine a doutrina aos meninos e meninas, encomendando aos pais que assim o procurem e para ello [isso] dêem toda a ajuda e favor. E mandamos aos mestres que ensinem moços a ler e a escrever neste nosso bispado que lhes ensinem a Doutrina cristã” (Tit.º XII, Const. 6).

Num dos cadernos finais dos livros contendo as Constituições de 1565 é declarado que não poderá confessar-se, a não ser que o bispo o autorize, alguém “nam sabendo o Paternoster, & Aue Maria & o Credo em lingoaajem, em que se contem os artigos da fee”; por isso manda-se que de tal sejam notificadas todas as pessoas em cada freguesia, e que os “Rectores, & Curas das Capellas, terem cuydado de ensinar a doutrina christã a seus freygueses todos os Domingos do anno [...] E de notificar muitas vezes em suas estações este Capitulo”¹³.

Procurando saber se os conteúdos da catequização semanal simultânea para todos os fiéis teriam sido inovação ou renovação tridentina, fomos consultar Constituições resultantes de três sínodos anteriores a Trento: o do Porto em 1496, o da Guarda em 1500 e o de Braga em 1505. Ao contrário da uniformidade das de meados do século XVI, não há aqui o agrupamento em Títulos nem uma ordem de exposição, e apenas é apresentada uma numeração sequencial das determinações. As de 1496 (que incluem, no final do livro, um catecismo) e as de 1505 têm o mesmo texto quanto ao ensino pelos sacerdotes, a ter lugar em linguagem na missa dominical no ofertório (uma diferença quanto às outras) e assim calendarizado: do Natal à Páscoa, “os preceitos, mandamentos e pecados mortais, declarando-lhes [aos fregueses] suas circunstâncias; e desde Páscoa até Santa Maria de Agosto ensinem o Pater Noster e Ave Maria e os artigos da fé e obras de misericórdia corporais e espirituais; e de Santa Maria de Agosto até Natal, lhes ensinem e declarem os sacramentos da Igreja e os cinco sentidos e virtudes teologais”¹⁴; na última das de Braga manda-se que tal publicação seja de duas ou três constituições em cada domingo e cada festa de guarda, “em tal modo que em cada um ano lhes sejam lidas todas três vezes”¹⁵. Já as Constituições de 1500 são muito sintéticas quanto a esta matéria: no momento da oferta os clérigos têm de dizer “publicamente o Pater Noster e Ave Maria e o Credo in Deum e os preceitos e mandamentos e artigos de nossa santa fé”¹⁶.

Concluimos, então, que o cerne da doutrina católica e os modos da sua transmissão às massas de paroquianos se mantêm inalteráveis nestas Constituições Diocesanas de antes, durante e depois das Reformas tridentina e protestante.

Por vezes encontra-se nelas alguma pequena originalidade resultante duma particularidade local. Tal é o caso das de Angra, no final do Título onde são elencadas as festas litúrgicas em que ao longo do ano é obrigatório guardar descanso ou jejum; aí, o eminente teólogo D. Frei Jorge de Santiago faz questão de mandar os sacerdotes (“vigairos

13 BPE, Res.677, fólios não numerados com as determinações tomadas no sínodo de 1569.

14 Const. 30 do Porto e Const. 28 de Braga; publ. em *Synodicum Hispanum* 1982, II: 377 e 162, respectivamente.

15 *Ibidem*, 190. Actualizámos a grafia nesta citação e na das notas antecedente e posterior a esta.

16 Const. 19 da Guarda; publ. em *Synodicum Hispanum* 1982, II: 237.

e curas”) repreenderem os fregueses que acreditam que os santos são vingativos se não forem guardadas as suas festas: é que, ao contrário dessa superstição, “os sanctos rogão por nos a Deus, & nã nos empecem [estorvam]” (Tít.º XI, Const. 1).

O lugar do corpo para católicos e protestantes nos espaços do culto

Um dos ângulos mais interessantes e menos abordados nos estudos sobre as Reformas, independentemente de serem consideradas de modo isolado ou comparativo, é o da determinação do lugar do corpo do crente nas vivências festivas dentro e fora da igreja, como as missas semanais, as celebrações dos dias de guarda e as procissões. Encontramos diversas tensões, tanto dentro como fora duma mesma filiação religiosa, entre defensores e opositores de práticas colectivas caracterizadas por uma forte participação física dos fiéis e das quais se discute o contributo para a espiritualidade destes.

A. Música e canto

O uso da voz e das mãos para fazer sons cantando e tocando instrumentos é generalizado nas celebrações religiosas; devido à sua enorme visibilidade, na época das Reformas e da abundante produção legislativa das diferentes Igrejas cristãs ocidentais, esta prática foi objecto de medidas destinadas a torná-la no modelo da atitude que cada corrente doutrinária pretendia para os crentes.

“Lutero era músico. [...] Ele contribuiu para dotar o protestantismo de cantos tão notáveis pela música como pelas palavras. Os hinos religiosos que compôs (foi autor de vinte e sete cânticos) ou inspirou funcionaram como irresistíveis palavras-de-ordem. As melodias agiam poderosamente sobre as massas, que eram assim levadas a uma autêntica oração comunitária. [...] Ele ensinava as suas comunidades a lutarem rezando, como Israel dos salmos.” Com estes seus corais em língua alemã ele tinha também uma clara intenção moralista: “eu quis que os jovens tivessem o meio de substituírem os refrões obscenos e sensuais por algo de salutar”¹⁷.

O espírito de Trento tinha neste campo todas as suas preocupações estruturantes omnipresentes (erradicar erros e ignorâncias, disciplinar comportamentos, demarcar e valorizar as especificidades da vida consagrada e combater toda a intrusão do profano na esfera do sagrado) e, ainda, levar os fiéis a uma plena concentração nas letras, que se exigia serem edificantes, dos cânticos com que rezavam. Uma das formas como posteriormente se entendeu atingir este objectivo foi proibindo nas missas a polifonia não-vocal e todos os instrumentos que não fossem de tecla, o que conferiu uma relevância extraordinária ao órgão. O Concílio cometeu aos sínodos diocesanos a definição local da aplicação dos princípios gerais, pelo que é grande a variedade da prática musical reformada romana e se torna indispensável o conhecimento das diversas Constituições sinodais; por isso, apenas apresentamos agora três exemplos dos aspectos acima nomeados.

17 Lortz 1970, 527-528. Tradução nossa.

Nas *Constituições* do Arcebispado de Lisboa de 1537, apenas a um dos exemplares das do Arcebispado de Évora de 1565, figura no Título XIII, Constituição 13, uma determinação que não consta nem das também pré-tridentinas de Évora de 1534, nem das outras duas que temos vindo a analisar. Intitulada “Que os beneficiados cantem as capelas da igreja e da paróquia”, diz assim:

Conformando-nos com as constituições e costume antigo deste arcebispado, ordenamos e mandamos que os beneficiados e ecónomos possam cantar e servir por si as capelas edificadas e instituídas nas igrejas onde são beneficiados, e também cantar e servir aos domingos e festas as edificadas e instituídas nas paróquias e limites das ditas igrejas, e não consintam que outros clérigos as cantem e sirvam contra suas vontades salvo se os instituidores delas outra coisa expressamente ordenarem; porém, quando a distância for grande e houver legítima causa para nelas haver capelão de fora, ficará a nós provermos como nos parecer justiça; e onde estiver costume de terem capelães mandamos que por eles se sirvam ainda que os beneficiados as queiram servir por si.¹⁸

Sobre o tipo de composições musicais, as *Constituições* de Angra de 1560 pronunciam-se de modo muito claro: “Defendemos a todas as pessoas eclesiásticas e seculares, de qualquer estado & condição que sejam, que nas ygrejas [...] nem nos órgãos se tanjão nem no coro se cantem cantigas profanas” (Tít.º XVII, Const. 8). As de Évora de 1565 não falam do coro, e as de 1534 são totalmente omissas a este respeito.

Quanto à desejada separação entre zonas e pessoas eclesiásticas, um excerto das *Constituições* eborenses de 1565 ilustra-a bem: “defendemos aos leigos que não souberem cantar [que] sob pena de excomunhão que não estejam nos coros das ditas igrejas enquanto se celebrarem os officios divinos, por não causarem impedimento aos clérigos que hão-de fazer seu officio” (Tít.º XV, Cap.º 13).

B. Danças

Desde os tempos medievais que existem registos de proibição pelas autoridades eclesiásticas de danças, profanas ou não, dentro dos templos. As constantes renovações daqueles ao longo de séculos, em *Constituições* diocesanas e noutros textos normativos, demonstram bem quão difícil foi ir erradicando tal prática (que nalgumas localidades de vários países se mantém pontualmente ainda neste século XXI). Também neste campo não houve uniformidade de posições dentro duma mesma Confissão nem entre Reformas diferentes.

Na obra *Traité des Danses*, de Daneau Lambert¹⁹ – então pastor calvinista e professor de Teologia em Genebra, onde fora discípulo directo de Calvino –, o Autor responde, pela negativa, à questão “é permitido aos cristãos dançarem?”, tentando ainda

18 BPE, Res. 412; actualizámos a grafia e a pontuação, para uma mais fácil compreensão.

19 *Traité des danses, auquel est amplement résoluë la question à sçavoir s'il est permis aux chrestiens de danser*. [Genève]: François Estienne, 1579, in-8º; Genève, 1580, in-8º; [Genève], s.n., 1582.

mostrar o paralelismo entre o gosto crescente pela dança e a sua condenação pelos Protestantes²⁰. Do lado católico, já em 1556, em *Blason des Danses*, de Guillaume Paradin, cónego e deão na região de Lyon, das pormenorizadas descrições das danças de então e das de várias outras épocas, ficara claro que as danças deveriam ser banidas não apenas do interior das igrejas como da proximidade destas. Por seu lado, o cónego e compositor francês Jehan Tabourot publicou em 1588, sob o pseudónimo anagramático Thoinot Arbeau, a obra *Orchésographie*²¹, considerada emblemática para a história da dança. O Autor defende esta forma de expressão artística, opondo-se aos calvinistas, baseando-se nos Evangelhos de Lucas e Mateus e em autores clássicos, como se confere nos diálogos desenvolvidos entre os personagens Arbeau e Capriol ao longo da obra citada (especialmente no início).

Por outro lado, trabalhos recentes no domínio da arquitectura e da presença dos labirintos em locais de culto, como em Chartres, revelam que 15 membros do Cabido dançavam nesse recinto e que Cristo era encarado como o guerreiro que ajudava a encontrar a saída do labirinto. Também em Auxerre e Sens existiam labirintos (destruídos no século XVI). Em Auxerre praticava-se, no labirinto da catedral, uma dança eclesiástica (até ao momento da sua abolição em 1538 pelo Parlamento parisiense) em dia de Páscoa²².

Nas Constituições diocesanas as referências a danças nas igrejas não costumam figurar isoladas de outras actividades, pelo que as vamos apreciar em conjunto já de seguida. Antes, porém, não queremos deixar de comprovar aqui a antiguidade da luta das autoridades eclesiásticas contra a prática de (certas) danças em espaços de culto, já muito antes de qualquer das Reformas quinhentistas: na passagem do século XIV para o XV, o primeiro arcebispo de Lisboa ordenou “que nom cantassem, nem dançassem,

20 Cf. Louisson-Lassablière 1998 e 2003. A autora recorda a acção, por exemplo, de Catarina de Médicis, que, além de conceber e praticar a ideia de *baile de corte* em termos europeus, encomenda, em 1572, por ocasião do casamento da sua filha com Henrique de Navarra (a quem precisamente Daneau dedicará o seu livro), um baile sobre um tema actual na altura, o *Paraíso do Amor*, que mostrava um combate entre protestantes que atacavam o Paraíso e que eram vencidos pelos católicos, zelosos defensores do Bem, ajudados por Cupido, inaugurando o reino do Amor. A ideia de baile de Corte, aplaudida pelos cristãos, coloca-os numa posição ambígua ao interditar, por outro lado, algumas danças. Por sua vez, os protestantes têm uma posição radical, condenando a dança, e Lambert pretende também com a sua obra difundir o ideário calvinista, entrando no quotidiano das populações. Para isso serve-se da mesma tipologia de argumentação que Calvino na obra *Instituição da Religião cristã*, recorrendo à doutrina dos 10 mandamentos/argumentos para interditar a dança: 1) idolatria; 2) inconveniente para gente grave e modesta; 3) imoral, denunciando o deboche; 4) incompatibilidade do prazer com o dever cristão; 5) a música ao serviço do vício, e não ao serviço de Deus; 6) efeitos perniciosos da dança, como o toque no corpo do outro; 7) repugnância da dança face às santas acções; 8, 9 e 10) ilustrações dos precedentes, recorrendo a quatro grupos de textos cujo exame e interpretação permitem ao autor fundar o seu ensinamento teológico (fontes bíblicas, patrísticas, históricas e pagãs da Antiguidade Clássica). Conclui que a dança é uma perversão física, uma acção diabólica que conduz o homem ao abismo, correspondendo este pecado a três dimensões simbólicas negativas: animal, Salomé e Diabo.

21 *Orchésographie ou Traicté en forme de dialogue par lequel toutes personnes peuvent facilement apprendre & practiquer l'honneste exercice des dances*. Langres: Jehan des Preys, 1589.

22 Wright 2001, 139-145.

nem bailassem, nem trebelassem nos moesteiros e eigrejas cantos e danças e trebelhos^[23] deshonestos nem [mesmo] em a festa de sam Vicente²⁴.

C. *Convívios de vários tipos*

A intervenção disciplinadora dos decretos tridentinos é bem visível ao compararmos Constituições com algumas décadas de diferença. É assim que nas pré-conciliares de D. Afonso de Bragança para a arquidiocese de Évora, em 1534, ainda há mitigação particular dum comportamento condenado na generalidade: “se em alguma festa ou orago de santo se ajuntarem em alguma igreja alguma clerezia pera dizerem vésperas cantadas, que em este caso em o coro ou tesouro ou em outro honesto e secreto lugar possam honestamente tomar vinho e fruta” (Tít.º XV, Const. 10). Na mesma circunscrição eclesiástica uma trintena de anos depois, num dos pontos do Título e Capítulo com as mesmas ditas numerações, a determinação passou a ser esta: “Defendemos, sob a dita pena [pagamento de 500 reais se o prevaricador for leigo e do dobro se for clérigo], que, se na festa ou orago de algum santo se ajuntarem pessoas eclesiásticas ou seculares em alguma igreja, que não comam nem bebam em ela, nem na sacristia, por ser estranhado muito por direito não se ter grande acatamento aos tais lugares”.

“Que nam comam nem bebam, nem bailem, nem durmam, nem façam jogos, nem representações, nas igrejas nem adros, nem se ponha nelas cousa profana”, é o que se lê na intitulação da Constituição 8 do Título XVII das Constituições de Angra de 1560. Mesmo sendo esta a formulação mais completa de todas as que lemos quanto a esta realidade, não é exaustiva: o texto contempla ainda mais situações de comportamentos profanos de convívio social e familiaridade em espaços religiosos. Este Título XVII e o XV de Évora em 1565 tratam da imunidade das igrejas e apresentam apenas algumas pequenas diferenças entre si. É longa e variada a lista aí contida daquilo que se proíbe que continue a ocorrer dentro das igrejas e nos seus adros: além do alimento, os divertimentos como bailes e danças, a execução de músicas profanas, ajuntamentos de leigos sobre assuntos temporais, juramentos, a representação teatral nem mesmo se for de qualquer momento da vida de Jesus Cristo, os jogos de qualquer tipo mesmo que se esteja em vigília de dia santificado ou de festa de guarda; até a luta: “nem o prior ou cura consinta que em elas [igrejas] pelejem”.

Existem mais comportamentos corporais que a Reforma Romana procura banir de locais sacros ou das imediações: “outrossim defendemos geralmente que nos adros e cemitérios não joguem canas, nem se corram nem agarrochem touros”. Curiosamente, e ao invés de Angra e de Évora, “no normativo diocesano de Viseu jamais se fez menção a

23 Segundo vários dicionários, “trebelho” significa “dança, folguedo (sobretudo de criança), divertimento, festa, baile”.

24 Constituições de D. João Anes, de sínodo datável de entre 1393 e 1402, transcritas e retomadas nas de 1403 do seu imediato sucessor, D. João Afonso Esteves de Azambuja, e publicadas em *Synodicum Hispanum* 1982; a citação é da p. 335.

qualquer interdição” entre 1552 e 1639²⁵ de touradas, aí patrocinadas pela câmara municipal. A propósito, convém registar que elas são uma prática tão generalizada em muitas dioceses que para as extinguir não é suficiente a legislação dos prelados, nem uma bula papal de 1567 que interdita a sua realização em qualquer lugar (religioso ou não) em toda a cristandade latina²⁶.

Conclusão

A legislação diocesana agora estudada afigura-se-nos decorrente, acima de tudo, da necessidade de corrigir o panorama local exposto nos sínodos e nos relatórios dos visitadores enviados pelos prelados; logo em segundo lugar, resulta da obrigatoriedade de obediência às decisões do Concílio de Trento, fortíssima alavanca para a reforma de práticas desviantes e registadas continuamente já ao longo de várias décadas. A repetição de títulos e conteúdos nas diferentes Constituições é bem demonstrativa destes dois enquadramentos e origina grande (mas não total) uniformidade, uma vez que se vai buscar como modelo as anteriores do mesmo bispado (ou, ainda não as tendo havido, as de uma arquidiocese); julgamos que nos anos logo após o Concílio terá sido elaborado por Roma e enviado a todos os bispos algo como um guião já plenamente preenchido, que seria modificado nos pontos, de pequena monta, em que um prelado ou um sínodo entendesse ser necessário adaptá-lo a particularidades da sua diocese.

São decisões exclusivamente papais, com base nos pareceres dos cardeais e dos teólogos, quer a atribuição do classificativo “heresia” a uma doutrina ou corrente religiosa, quer a promulgação dos procedimentos para a combater e refutar; torna-se claro, assim, que às autoridades diocesanas apenas compete aplicar o que de tais determinações lhes for enviado e assinalado.

Graças a todo este contexto, nas duas Constituições sinodais mais recentes que estudámos (Angra de 1560 e Évora de 1565) não são detectáveis menções directas a Lutero nem a qualquer outro Reformador ou às suas afirmações e seguidores.

As temáticas em que estas Constituições mais insistem são algumas das questões atacadas pelos Protestantes, é certo; mas também é inegável que já nos séculos anteriores eram elas o cerne da legislação diocesana, o que significa tratar-se de problemas crónicos antigos e não de respostas a uma contestação relativamente recente. Salientam-se as respeitantes aos sacramentos e aos comportamentos dos leigos e dos clérigos (destes sobretudo). Na continuidade do final da Idade Média muitos destes cristãos parecem sentir quase da mesma forma os vários espaços públicos que frequentam habitualmente, sem diferenciação entre os espaços religiosos e os profanos quanto à atitude geral que devem ter nuns e nos outros; além disto, a indistinção comportamental entre clérigos e leigos é lesiva da ideia, reforçada por Trento, da marcada supremacia hierárquica daqueles quanto a estes.

25 Nunes 2014, 73.

26 Transcrita integralmente no já referido caderno final do códice da BPE Res. 677, em carta do arcebispo em 1573.

Será interessante alargar cronológica e geograficamente o tipo de investigação aqui por nós realizada, de comparação de Constituições diocesanas, para se perceber se nas décadas seguintes alguns desvios comportamentais foram erradicados e deixou de ser necessário mencioná-los nestes textos, ou se passaram a constituir preocupação outras situações.

Referências

Fontes

[De 1534:]

Constituições do Bispado de Évora, por mandado do Cardeal D. Afonso Infante de Portugal, Arcebispo de Lisboa, Perpétuo Administrador do Bispado de Évora e Comendatário no de Alcobaca. 1534. Lisboa: por Germam Galharde Francez. Exemplares consultados: Biblioteca Pública de Évora, Res. n.º 432; Biblioteca Nacional de Portugal, Res. 129 A. Disponível em <http://purl.pt/14928>.

[De 1560:]

Constituições Sinodales do Bispado d'Angra. 1560. Lisboa: por João Blavio de Colónia. Exemplares consultados: Biblioteca Pública e Arquivo Distrital Luís da Silva Ribeiro (Angra do Heroísmo). Disponível em http://www.culturacores.azores.gov.pt/biblioteca_digital/CONSTITUICOESSIDONAIIS-DIOCESEANGRA/CONSTITUICOESSIDONAIIS-DIOCESEANGRA_item1/P1.html. Biblioteca Nacional de Portugal, Res. 1058 V. Disponível em <http://purl.pt/15145>.

[De 1565:]

Constituições do Bispado de Évora, por mandado de D. João de Melo. 1565. Évora: por André de Burgos. Exemplar consultado: Biblioteca Pública de Évora, Res. n.º 412.

Constituições do Arcebispado de Évora, novamente feitas por mandado do illustrissimo e reverendissimo senhor d. Joam de Mello, arcebispo deste arcebispado. 1565. Évora: por André de Burgos. Exemplares consultados: Biblioteca Pública de Évora, Res. n.º 677; Biblioteca Nacional de Portugal, Res. 2787 V., disponível em <http://purl.pt/13348>.

Constituições do Arcebispado de Évora, originalmente feitas por mandado do Illustrissimo e Reverendissimo senhor D. João de Mello Arcebispo do arcebispado ano 1565. E ora impressas outra vez por mandado do Illustrissimo e Reverendissimo Senhor D. José de Melo, arcebispo de Évora. 1622. Madrid: por Tomas Junti. Exemplar consultado: Biblioteca Pública de Évora, Res. n.º 678.

Constituições do Arcebispado de Évora. 1622. Madrid. Exemplar consultado: Biblioteca Pública de Évora, C/997 azul.

[Outras]

Arbeau, Thoinot. 1596. *Orcheosographie, metode et theorie en forme de discours et tablature pour apprendre a dancier, battre le tambour en toute sorte & diversité de batteries, louer du fifre &*

arigot, tirer des armes & escrimer, avec autres honnestes exercices fort convenables à la jeunesse affin d'estre bien venue en toute loyeuse compagnie & y monstrier sa dextérité & agilité du corps. Langres: Jehan des Preys. Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k15115740.r=ORCHESOGRAPHIE?rk=21459;2>.

Daneau, Lambert. 1582. *Traité des danses, auquel est amplement résolue la question, à savoir s'il est permis aux chrestiens de danser. Troisième édition.* [s.n.]. Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1040336x.r=Lambert%20Daneau?rk=85837;2>.

Paradin, Guillaume. 1566. *Le Blason des danses.* Beaujeu: Justinian et Philippe Garils. Disponível em <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1510238s.r=Guillaume%20Paradin?rk=85837;2>.

Synodicum Hispanum, vol. II – Portugal. 1982. Ed. crítica dir. por Antonio García y García. Madrid: Editorial Católica.

Bibliografia

Borges, Adriano Manuel Torres. 2017. “Os Sinodos da Península Ibérica no século XVI. As Reformas do Clero nas Constituições Sinodais”. *Boletim do Instituto Histórico da Ilha Terceira* LXXV: 117-177.

Caetano, Marcello. 1964. “Recepção e execução dos decretos do Concílio de Trento em Portugal”. *Revista da Faculdade de Direito*: 7-87.

Costa, Susana Goulart Costa. 2008. “A Igreja: implantação, práticas e resultados”. In *História dos Açores. Do descobrimento ao século XX*, vol. I, 173-198. Angra do Heroísmo: Instituto Açoriano de Cultura.

Lavajo, Joaquim Chorão. 2006. “D. João de Mello e Castro e a reforma quinhentista da Igreja”. *Eborensia* 38: 67-102.

Lortz, Joseph. 1970. *La Réforme de Luther.* Paris: Editions du Cerf.

Louison-Lassablière, Marie-Joëlle. 1998. “La polémique religieuse sur la danse aux XVI e et XVII e siècle”. In *Les Fruits de la dissension religieuse (fin XVe-début XVIIIe siècle)*, coordenação de M. Clément, 223-236. Saint-Étienne: Publ. Université de Saint-Étienne.

Louison-Lassablière, Marie-Joëlle. 2003. *Études sur la danse: de la Renaissance au siècle des Lumières.* Paris/Budapest/Torino: L'Harmattan.

Mendes, João Maria. 2002. “As Constituições Sinodais da Diocese de Angra”. *Boletim do Instituto Histórico da Ilha Terceira* LX: 241-259.

Nunes, João Rocha. 2014. “A Reforma Católica na Diocese de Viseu”. In *O Concílio de Trento em Portugal e nas suas Conquistas: olhares novos*, coordenação de António Camões Gouveia, David Sampaio Barbosa e José Pedro Paiva, 59-78. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa.

Pereira, Isaías da Rosa. 1983. “As Constituições Sinodais de Angra de 1559”. *Boletim do Instituto Histórico da Ilha Terceira* XLI: 209-224.

Polónia, Amélia. 2005. *O Cardeal Infante D. Henrique, Arcebispo de Évora: um prelado no limiar da viragem tridentina.* Porto: Ed. da Autora.

- Vieira, Alberto. 1993. "As Constituições Sinodais das Dioceses de Angra, Funchal e Las Palmas nos séculos XV e XVI". In *Separata do Congresso Internacional de História Missionação Portuguesa e Encontro de Culturas. Actas*, vol. I, 456-481. Braga: Universidade Católica Portuguesa. Disponível em <http://alb.alberto.googlepages.com/1993-constituioessinodais.pdf>.
- Wright, Craig. 2001. *The Maze and Warrior. Symbols in Architecture, Theology and Music*. Cambridge: Harvard University Press.

VÍTOR GOMES TEIXEIRA*

A Bula *Ite vos*, 1517. Uma Reforma Franciscana no ano da Reforma

The Bula Ite vos, 1517. A Franciscan reform in the year of Reform

A reforma da Observância Franciscana em Portugal antes da *Ite vos* de 1517

A Observância Franciscana, movimento reformador menorita surgido na Itália na segunda metade do século XIV, mas com raízes anteriores, irradiou em Portugal a partir do Norte, para sul, fixando-se por todo o Continente, depois em Ceuta, em 1420, e posteriormente em territórios recém-“descobertos” e de fraco povoamento ainda: Madeira (a partir de 1440) e Santa Maria, Açores (desde 1446). A partir desta última data, a Observância perde a ênfase eremítica e ganha as cidades e vilas, ou periferias, preferencialmente abraçando os estudos e a cultura; aproxima-se dos poderes e coloca-se ao seu serviço. Passa da “intuição” inicial, de 1392 a meados do século XV, para a “instituição”, por influência da acção de Bernardino de Siena, que dá ao movimento um cariz mais urbano e político, institucional e cultural.

Entre 1392 e 1420, num arco de 28 anos, fizeram-se treze fundações observantes em Portugal, algo notável, ainda que nem todas buladas, ou seja, aprovadas por letra apostólica. No período entre 1420 e 1446, sensivelmente idêntico, portanto, veja-se que ocorreram apenas três fundações, nas dezasseis entre 1392 e 1446. Há sem dúvida, depois da morte de D. João I ou pelo menos da redução da sua intervenção nos destinos nacionais desde a segunda década de Quatrocentos – a par da vigência do Cisma do Ocidente (que decorreu até 1415-17, por alturas do concílio de Constança) e das guerras e crises

* CITAR – Centro de Investigação em Ciências e Tecnologias das Artes, Universidade Católica Portuguesa, Portugal. E-mail: vteixeira@porto.ucp.pt.

económicas que assolam o País e a Europa depois de meados do século XV –, um abrandamento em termos de fundações da Observância.

O século XV impôs também ritmos sociais diferentes, com a sociedade a complexificar-se, a nobreza rural e feudalizada a definhar ou a perder importância, como aconteceu também nas ordens monásticas. A Observância começa a ganhar peso institucional porque acompanha e encaixa-se perfeitamente nas duas novas realidades sociopolíticas emergentes: a burguesia, mercantil, manufactureira (esta perspectiva nem tanto em Portugal) e urbana, e o rei, numa clara afirmação do seu poder e da concepção moderna de Estado que se começa a forjar em Portugal a partir da crise de 1383-85 e mais claramente depois de D. Duarte, atingindo uma dimensão incontornável com D. João II e seu primo D. Manuel I. Desde 1392, a Observância capitalizou a favor da sua consolidação em Portugal essas duas forças, que a apoiaram declaradamente, como o fez também uma nobreza de “segunda linha”, corporizada na figura, por exemplo, de Leonel de Lima e o seu patrocínio na fundação de S.^{to} António de Ponte de Lima, a partir de 1480¹.

A Observância “explorou”, no contexto eclesiástico, a cisão Portugal-Castela nas obediências romana e avinhonense, respectivamente, a partir de 1378, devido ao Cisma do Ocidente (1378-1417), com religiosos castelhanos a instalarem-se em Portugal em bases eremíticas. Estes mesmos frades servirão de modelo depois aos bispos quando estes pretenderem activar antigas ermidas ou reformar conventos decadentes do ponto de vista dos costumes e da vida regular. Viu-se em Orgens, uma fundação que tinha o apoio do clero secular, como as outras, onde não houve na generalidade episódios de conflituosidade latente ou de diatribes acesas com bispos e demais clerezia. Porquê? Não eram concorrenciais em termos de paróquias, em termos de rendas, de administração de sacramentos; eram rurais, viviam da mendicância e em lugares pobres e junto a caminhos. Eram mesmo importantes para a assistência a peregrinos e viajantes, aos doentes e aos pobres, aos excluídos, aspectos que tomarão outras dimensões, mais tarde, com a acção de D. Leonor e a sua obra de assistência social e caridade activa, de certa forma apoiada nos Observantes. Os Conventuais, urbanos, paroquiais, letrados, em tudo rivalizavam com o clero secular, com quem sempre tiveram algumas diatribes, embora nada que se assemelhasse aos tempos de instalação da Ordem dos Frades Menores em Portugal (Guimarães, Porto, Leiria...).

A Observância implantou-se de uma forma gradual, quase que estrategicamente, aproveitando aquilo que melhor poderia servir a irradiação e difusão espiritual do movimento. Mas, até 1446, faltou-lhe ainda a organização e o peso do factor instituição para a sua afirmação e passagem do conceito de “sobrevivência” ao de emergência e consolidação de um projecto espiritual renovado e renovador, capaz de mudar e de intervir,

1 Sobre a Reforma da Observância Franciscana em Portugal e a sua rede conventual e impacto reformador, cf. Teixeira 2010; Teixeira e Franco 2015. Ver também Teixeira 2007.

não apenas na esfera religiosa, mas também na sociedade e mesmo na política, ao nível consultivo.

A segunda metade de Quatrocentos é o tempo da consolidação do movimento da Observância em Portugal. Define o processo que é toda a sua implantação, em termos regionais, sociais e espirituais, salientando-se a sua irreversibilidade e arranque estruturado até ao “triunfo” de 1517. Estamos na fase da “instituição”, da conventualização, dos estudos, das comunidades maiores, das construções mais perenes e com melhores condições, mais próximas das cidades ou já dentro delas. A bipolarização do primeiro período, entre o Noroeste e a tendência de avanço para sul, ainda mal definida, ganha, a partir de 1446, uma clarificação geográfica mais nítida, com a Estremadura a assumir-se como o eixo central do movimento e a base de irradiação para o Sul e Ilhas.

Pelos estudos, a Observância passa a ser um agente e actor cultural e social importante, a intervir nos destinos do País, com conselheiros e confessores tanto na corte como junto dos reis. Recordemos a maior figura do Franciscanismo português da Idade Média, Fr. João da Póvoa, que atravessa e marca todo este período. Uma época de santa pobreza em conventos com melhores estruturas, condições e equipamentos, consumidores de arte e produtores de cultura e ensino, municiaadores de instrumentos de trabalho e de instrução de pregadores e formadores. A Observância abraça em definitivo a paróquia-lidade, a pastoral, enfim, a inserção no meio urbano e a absorção dos seus problemas, que procura resolver através de soluções directivas em instituições pias de assistência e caridade social.

Por isso, este período poder-se-á definir como a época de afirmação, consolidação e territorialização a nível nacional da Observância, a que se poderia juntar o apodo da socialização, aproximando os estratos sociais da nação e agindo como elemento de unificação e identidade social do Portugal que despontava para o mundo.

Há que referir também a clericalização da Observância, com estruturas nacionais e hierarquia, com representação e voz mais activa e decisiva na província de Portugal, regida e dominada pelos Conventuais até 1517. Com os estudos, apareceu de facto uma maior componente clerical no movimento, que até 1446 estaria reduzida a cerca de 20-30% dos efectivos da Observância portuguesa, altamente laicizada. Entre a segunda metade do século XV e meados de Quinhentos, depois dessa fase em que algumas comunidades (Santa Catarina da Carnota, por exemplo) não tinham um único sacerdote em seis ou oito religiosos para celebrar missa e confessar, aquela percentagem deverá ter atingido valores a rondar o dobro.

As comunidades da Observância criadas em Portugal Continental e Ilhas depois de 1447 e até 1517 são as seguintes:

1	S. Francisco de Ribeira de Ver	Penela	1448 (até 1460 ¹)
2	S. Bernardino de Atouguia da Baleia	Peniche	1451
3	Bom Jesus de Peniche ²	Peniche	1452
5	Nossa Senhora do Loreto	Santiago do Cacém	1454 (1505 ³)
6	S. Francisco de Xabregas	Lisboa	1455 (-1460)
7	S. Bernardino ⁴ de Câmara de Lobos	Câmara de Lobos, Madeira	1459-1460
8	S. ^{to} António do Varatojo	Varatojo, Torres Vedras	1470-1474 (ou 1472 ⁵)
9	Nossa Senhora da Conceição de Leça da Palmeira	Leça da Palmeira, Matosinhos	1476 (1478 ⁶)
10	Nossa Senhora da Conceição ⁷	Vila da Praia (da Vitória), Terceira	1480
11	S. ^{to} António de Ponte de Lima	Ponte de Lima	1480-1481 ⁸
12	S. ^{to} António de Beja (Hospício, primeiramente Oratório)	Beja	1482 ⁹
13	S. ^{to} António de Serpa ¹⁰	Serpa	1488 ¹¹
14	Hospício de Coina	Coina	1491
15	S. ^{to} António de Campo Maior	Campo Maior	1494
16	S. Francisco de Montemor-o-Novo	Montemor-o-Novo	1496
17	S. Francisco de Olivença	Olivença	1500
18	Nossa Senhora da Piedade	Vila Viçosa	1500
19	S. ^{to} António de Sines	Sines	1504-1505
20	S. Francisco de Chaves	Chaves	1424 ¹² -1505 ¹³
21	Bom Jesus do Monte da Franqueira	Franqueira, Barcelos	1497 ¹⁴ -1505 ¹⁵
22	Nossa Senhora da Consolação do Bosque	Borba	1505
23	Nossa Senhora do Loreto de Santiago de Cacém (Hospício)	Santiago de Cacém	1505
24	Nossa Senhora da Piedade de Santa Cruz	Santa Cruz, Madeira	1509 ¹⁶
25	S. Francisco de Évora	Évora	1224-1513 ¹⁷
26	S. Vicente do Cabo	Cabo de São Vicente	1516 ¹⁸

27	S. Francisco de Lisboa	Lisboa	1217-1517 ¹⁹
28	S. Francisco de Santarém	Santarém	1242-1517 ²⁰
29	S. Francisco de Tavira	Tavira	1320/28-1517 ²¹

- 1 Data em que passa para os Conventuais, segundo Soledade 1705, III; 1709, IV: 39.
- 2 Era um simples hospício-convalescença, mais junto à vila de Peniche, do convento de S. Bernardino de Atouguia da Baleia. Cf. Ribeiro 1946, 43-44.
- 3 Soledade 1709, IV: 53. Esta data de 1505 corresponderá à fundação de um hospício na vila de Santiago de Cacém para servir o convento da Senhora de Loreto, fora da vila. O Hospício tinha aliás o mesmo orago do convento. Ribeiro 1946, 44-45. Fr. Apolinário também refere “1454 ou 1505” para datar a fundação deste convento, sem precisar as devidas diferenças tipológicas em termos de utilização dos espaços conventuais. Cf. Conceição 1740, 42. Cremos que terá passado para os Conventuais nesta data de 1500, dado que Soledade IV, 100, o põe no rol de conventos deste ramo não reformado.
- 4 Desde 1454 tinha-se tornado possível fundar conventos ou erigir igrejas sob a invocação de S. Bernardino de Siena (1380-1444), canonizado em 1450 por Nicolau V.
- 5 Cf. *Bullarium Franciscanum* [B.F.] 1759-1904; *Supplementum* 1780, nova série 1909-1959. B.F. III: 317, 131. Porém, só em 1474 é povoado de frades.
- 6 Castro 1762-1763, 104; Ribeiro 1946, 44; Conceição 1740, 37-38. Refundação de S. Clemente das Penhas, junto ao mar, Conceição de Leça um pouco a montante da foz do rio Leça, com fundação em 1476, ou seja, ocupação do lugar, depois da doação e início das obras, mas com a comunidade lá. *Vide* ainda Cunha e Freitas n.º 3 [s.d.]. Essencialmente é um estudo epigráfico e heráldico, para além de biográfico, relativamente a Fr. Bento de S.^{ta} Gertrudes.
- 7 Fr. Félix Lopes aponta a data de fundação para 1489. Cf. Academia Portuguesa de História 1997, I: 139. Nada se sabe sobre o convento da Conceição de Ponta Delgada, se seria ou não da Observância (o Autor define os frades povoadores como da Claustura, ou Conventualidade), pelo que optámos em não o colocar neste rol de conventos desse ramo. O referido Autor atribui-lhe como data de fundação o ano de 1500. *Vide* Rema 1996, 155, 281-329 e 156, 509-539. Atribui-lhe a fundação em 1525, mas sujeito a interrogação e não pondo em causa a eventual fundação em 1500, na senda de Soledade 1709, III, 473, por exemplo, entre outros. O convento de Nossa Senhora do Rosário de Vila Franca do Campo, em São Miguel, foi fundado em 1501 pelos Conventuais, no monte da N.ª S.ª da Paz, sobranceiro à dita vila. Foi como esta tragado pela terra no violento sismo de 22 de Outubro de 1522, tendo sobrevivido apenas três religiosos dos 22 que lá viviam. Cf. Rema 1996, 299; Monte Alverne 1986, I: 234, 237 e 241.
- 8 Esta data de 1481 é referida por Marques 1982, 21, apoiando-se no *Códice n.º 143* da Biblioteca Nacional de Portugal (BNP), fls. 141-150.
- 9 Conceição 1740, 115-116. Hospício da Província dos Algarves (fundado em Portugal em 1532, a partir da Província de Portugal, de que se separou, e agrupando os conventos do Sul, com excepção de S. Francisco de Lisboa, casa capitular da província-mãe). Fr. Apolinário dá-o como fundado em 1482, referindo que Soledade o apelidara de Oratório aquando da sua fundação. O Autor acrescenta que foi depois transformado em Hospício dos padres confessores das Concepcionistas de Beja, mas com igreja própria e separado do Mosteiro destas religiosas. Este cronista alude ao facto de “haver o Pontífice Xisto IV. por seu Breve concedido os privilegios, e foros, que lograõ os outros Conventos da regular Observancia”. Fr. Apolinário, a propósito do hospício de S.^{to} António de Beja, remete para Soledade 1709, 14, cap. 19, capítulo que o Autor do *Claustro Franciscano* refere como dedicado a este hospício, relacionando-o com a Observância. Soledade 1709, 455, ao contrário do que diz Fr. Apolinário, não dedica o cap. XX (pp. 455-459) a este hospício, mas ao de Coima. Mantemos, porém, a referência de Fr. Apolinário da Conceição.
- 10 Esta casa da Observância em Serpa demoraria muito a ser fundada, mas esta súplica denota já a protecção da nobreza ao movimento reformador na Ordem dos Frades Menores e ao desejo de algumas famílias patrocina-rem e apoiarem a fundação de casas observantes em algumas localidades. Era nesta altura vigário provincial da Observância em Portugal Fr. Afonso de Alenquer (1486-1489), tendo-o antecedido (1483-1486) e sucedido Fr. João da Póvoa (1489-1492). Cf. Esperança 1656, I; *Idem* 1666, *ibidem* II; cf. vol. I: 639 ss.
- 11 Esta data tem como fundamento uma bula deste ano de 1488, Sincera devotionis, passada em 12 de Janeiro pelo Papa Inocêncio VIII (1484-1492), perante súplica de D. Beatriz, viúva do Infante D. Fernando, que solicitara ao pontífice autorização para fundar uma casa da Observância na vila de Serpa. Cf. *BF NS*, t. IV-1, n.º 997,

- Reg. Lat. 865, f. 26r e *Reg. Suppl.* 880, f. 215v, n.º 220. Não conhecemos o texto da súplica. Conceição 1740, 42, dá-lhe a data de 1502, sem justificar.
- 12 Fundação conventual.
- 13 Reforma da Observância.
- 14 Sem fundamentar a sua ideia, Fr. Agostinho de Santa Maria 1712, IV, refere que os Conventuais ocuparam a Franqueira em 1497. Cf. Santa Maria 1712, IV, 140-144, sobre a presença franciscana na Franqueira, 143-144. Araújo 1982, 73-121, 78; Araújo 1976, 361-364. Cf. também o estudo de Marques 1988, 840.
- 15 Fundado em 1497 sobre uma antiga ermida, conheceu a reforma sob a Observância em 1505. Nada se sabe em concreto sobre a vida franciscana antes de 1505 neste antigo eremitério, apenas que fora ocupado pelos Conventuais. Em 1505, a pedido do duque de Bragança, D. Jaime, proprietário das terras da Franqueira, cedeu o “conventinho” e suas casas aos fundadores da Província Capucha da Piedade (os capuchos da Piedade ocuparam o convento até 1563). Cf. Soledade 1709, 469, que afirma que desconhece a data em que os Conventuais ali se instalaram; Monforte 1751, 171, com a curiosidade de aludir à vinda dos frades para a Franqueira a partir do convento de N.ª S.ª dos Anjos de Azurara, no que Soledade (469) discorda também; Santiago 1762, I: 40 e 290-291; Araújo 1982, 73-121, 78; *Idem* 1976, 361-364; Santa Maria 1712, IV: 143-144; Araújo 1982, 78.
- 16 Conceição 1740, 85; Ribeiro 1946, 78. Não se consegue apurar com clareza sobre se pertencia à Observância ou à Conventualidade, mas, dado na época, na ilha da Madeira, apenas existirem frades franciscanos do primeiro ramo (Observância), bastante importante e peculiar na região, não será de todo inverosímil supor a filiação desta fundação nessa tendência menorítica.
- 17 Conceição 1740, 41.
- 18 Antes ocupado por monges da Ordem de S. Jerónimo.
- 19 Não se sabe se foi reformado pela Observância (até 1500), tal como os seguintes conventos: Évora, Santarém, Tavira e S. Francisco de Vale de Pereiras (Ponte de Lima), apenas se considerando que em 1517 os três primeiros (nesta nota) estariam já reformados, tendo-o sido apenas nesse mesmo ano, provavelmente.
- 20 Reforma na Observância.
- 21 *Idem*.

É importante referir que estes conventos são os apresentados pelos cronistas menos como os que se tornaram casas de Recolecção, embora tal estatuto estivesse ainda indefinido do ponto de vista comunitário e só na década de 80 da mesma centúria viesse a conhecer uma sedimentação mais profunda na Ordem.

O número de conventos aumenta, essencialmente não eremíticos; isto é, o eremitério ou oratório são modelos abandonados, dir-se-ia. Surgem conventos construtivamente ditos, embora não tão sumptuosos nem tão grandes como os da Conventualidade (Porto, Lisboa, Santarém, Coimbra, Évora, Guimarães, por exemplo) mas importantes e em crescendo de notoriedade, como Xabregas, Varatojo ou Conceição de Leça da Palmeira, todos lançados em tempo de D. Afonso V, curiosamente ampliados por D. João II e D. Manuel I. Nunca tiveram na Idade Média comunidades tão numerosas como os atrás referidos da Conventualidade, mas assumiram-se como pólos de vida cultural e religiosa assinaláveis e como filtros de devoções privadas, novas e antigas, e colectivas, com uma aproximação aos poderes – locais regionais e até nacionais –, de destaque, para além de despontarem como alfobres de missionários e grandes pregadores populares.

Um outro aspecto prende-se com a maior implantação no centro-sul do País, sendo que a norte poucas mais fundações há a registar que aquelas cinco de 1392. De facto, se analisarmos os mapas de fundações (até 1450; 1451-1480; 1480-1517) vemos apenas aparecer *ex novo* a norte o convento de S.º António de Ponte de Lima, em 1480-81, e a reforma da Franqueira (fundação conventual em 1497) e de Chaves (fundação

conventual em 1424), em 1505. Tanto na primeira fase, até 1447, como, principalmente, na segunda, o Centro-Sul ganha maior expressão. O enquadramento religioso era mais fácil onde não existia um tecido monástico-conventual tão forte, nem dioceses tão opostas ou dificultadoras destas experiências de reforma religiosa – como Braga aliás, sempre difícil para os Mendicantes, por exemplo, ainda que com a Observância não pareça ter tido tanta mão férrea como tivera com os primeiros Franciscanos no Porto.

A maior capacidade de adaptação dos Observantes às necessidades espirituais da aventura da expansão portuguesa a partir de 1415 (tomada de Ceuta), e principalmente com a exploração atlântica e conquistas terrestres em Marrocos, marcou também ritmos fundacionais e experiências curiosas, não apenas em Ceuta, mas também nos Açores e na Madeira, depois no Brasil e na Índia, territórios onde a Conventualidade mal chegou até ao século XVI. Necessidades, dizíamos, não apenas das marinhas e soldadesca, mas principalmente dos colonos. A Madeira, por exemplo, assumir-se-á, como veremos, como um retorno na espiritualidade franciscana observante do século XV, retorno não num sentido negativo ou decadente, mas em “contraciclo”, isto é, como redescoberta de um lugar paradisíaco, desabitado, apto para experiências ascético-contemplativas e mortificantes, como apenas nos primórdios do Franciscanismo se experimentara ou mesmo Paolluccio de Trinci depois de 1368.

As fundações *ex novo* sucederam-se até cerca de 1500; depois, até 1517, registam-se apenas reformas e a criação de um ou outro hospício, como em Santiago de Cacém, por exemplo. O ímpeto reformista é maior, o que pode significar maior peso da Observância no seio da Ordem como na sociedade e nos círculos de decisão e direcção do Reino – e tudo indica assim ser, e assumimos que o era já desde D. Afonso V, comparando com as fundações dos Conventuais, menores e casas menos importantes também, com maior destaque então para os estudos e para as reformas artísticas e reconstrutivas dos conventos antigos.

Quais as causas para tal situação: problemas de efectivos ou crise de vocações? Dificuldades de sustentação de algumas comunidades e, ironicamente, de pobreza ou património menos valioso? A sua menor participação nas viagens ultramarinas pode significar essas dificuldades, embora não devamos esquecer que os Conventuais tinham sempre dirigido as suas energias para a liturgia e principalmente para os estudos. Há também uma diminuição de apoios senhoriais, régios e menor devocionalidade popular, já que a pregação popular da Observância e a sua reaproximação aos novos focos populacionais, decorrentes da reorganização social do século XV, resultante da gesta ultramarina e da reposição de níveis demográficos depois do século XIV, podem ter cativado muito mais as populações do que os Conventuais. A espiritualidade afectiva, emocional, tão ao gosto popular, de dor e sacrifício, de Cristo que sofre, de procissão, de quaresma perpétua, de recusa, que a Observância enquadra na sua militância espiritual e no seu projecto devocional criou simpatias arreigadas entre as populações, como sucedeu com S. Bernardino de Siena em Itália.

A valorização intelectual da Observância reforçou a consolidação definitiva do movimento e o seu alargamento ao nível fundacional às principais áreas de povoamento, vida citadina ou de expansão atlântica.

As provações e desafios do período eremítico estavam agora um pouco como uma recordação apologética dos alvares, que serviam já de inspiração a reformas dentro da reforma maior que foi a Observância e que se materializaram naquilo que será a experiência “capucha” da Piedade e também na proposta radical dos Arrábidos e Alcantarinos ao longo da primeira metade do século XVI. A Observância foi, pois, um movimento de reforma que caminhou – ou se precipitou – para a divisão, para a cisão, dolorosa mesmo, mas, antes mesmo de ter concretizado canonicamente essa “ruptura”, em 1517, já se encontrava ameaçada pela subdivisão e pela polémica. Num primeiro momento, até 1517 (e até neste ano da confirmação da Observância), não terá existido porventura intenção dos Observantes em se separarem dos Conventuais, como se denota das tentativas de reforma impostas desde, pelo menos e de forma mais clara, D. Afonso V e com maior destaque no reinado de D. Manuel I, que reformou mesmo várias casas antes da bula leonina *Ite vos* (nesse ano de 1517). Foi o que verificou nas casas de S. Francisco de Chaves (para a Piedade e na órbita dos Conventuais, através de Fr. João de Chaves e dos Braganças) e, com maior expressão, de S. Francisco de Évora, em 1513, em plena fase de reconstrução, reequipamento e melhoramentos artísticos de vulto, e de igual modo nas casas de Tavira, Santarém e Lisboa, as duas últimas de grande importância na Ordem e com uma riqueza e valor patrimonial notáveis.

Registou-se ainda, no período imediatamente anterior à bula leonina de 1517, uma tentativa de um certo reforço do cariz primitivo do movimento com as chamadas “recolecções”, que recebem então um estatuto próprio e desempenham um papel importante, enquanto reservas de pureza e rigor na observância da Regra e na tentativa de manter o espírito dos primórdios do movimento, quase como lugares de retiro e de recuperação da espiritualidade matriz da Ordem e do movimento em si. Autênticas válvulas de escape importantes na tendência de conventualização e institucionalização crescentes da Observância, estas recolecções – ou recolectas – foram um alfofre de figuras como Fr. João da Póvoa e germen de ideais e utopias de renovação do ramo reformado dos Franciscanos portugueses, de onde brotariam esquemas de vida religiosa que redundariam, a partir de meados do século XVI, em reformas da própria reforma observante.

A bula e a reforma

A bula *Ite vos* foi promulgada pelo Papa Leão X Médici, em Maio de 1517, em Roma, no quinto ano do seu pontificado. Está datada de 29 de Maio, embora tenha sido complementada por outra em 12 de Junho do mesmo ano. Em resumo, excluía os frades conventuais da eleição do Ministro-Geral de toda a Ordem dos Frades Menores. Eles, que desde sempre tinham detido o selo e a governação da mesma. Acima de tudo, esta é uma bula de reforma, embora acabe por ser de separação e começo de um definhar do ramo

conventual, ou claustral, em detrimento da Observância, surgida na segunda metade de Trezentos e agora triunfante em 1517. Depois do concílio de Trento, encerrado em 1565, os Conventuais seriam mesmo extintos na maior parte das nações, como em Portugal (1568). Muitos preferiram o exílio ou a diáspora à Reforma, que fora apoiada pelas monarquias, como as ibéricas, por exemplo.

Contexto

Em 1501 o Ministro-Geral, conventual, Egídio Delfim de Amélia (1500-1506), conseguiu junto de Alexandre VI, Bórgia, a promulgação de novas constituições, as *Novae reformationes* (“Novas Reformas”), que atestavam o intuito reformista da Ordem, embora de forma ainda mitigada e pouco profunda². Pretendia-se sobretudo reformar os Conventuais, de forma a promover a unidade da Ordem, cada vez mais com a referência dos Observantes. Egídio Delfim de Amélia percorreu Itália, Espanha e França, munido de letras papais, visitando os conventos da Ordem nesses países, ou as cabeças das províncias (pois eram milhares os cenóbios menoritas), para tentar a reforma com vista à unidade. Tentou o apoio dos príncipes para o efeito, dos poderes civis importantes e alguma hierarquia eclesiástica. Mas a sua estratégia de intermediação, de procurar a unidade pela via comum, falhou, com os Conventuais a não aceitarem e a se indisporerem contra o Geral. Acima de tudo, procurava-se evitar a ruptura da Ordem. Bem-intencionado, mas sem sucessos evidentes, o Ministro-Geral apresentou a sua renúncia ao cargo em 1506, no Capítulo Generalíssimo da Ordem, ao qual afluíram não apenas Conventuais e Observantes, mas também representantes de outras facções ou grupos reformados entre os Franciscanos, como Clarenos, Coletanos, Amadeítas e Guadalupenses.

Além da demissão do Geral, pouco mais se conseguiu. Dois anos depois, promulgaram-se estatutos, aprovados por Júlio II. Quase se conseguiu a união, mas como sempre surgiram entre os Franciscanos dissidências ou derivações. Neste caso, foram os Observantes de Itália a contrariar o desiderato unionista, impedindo mesmo de levar o projecto a debate ao concílio de Latrão em 1515 (os trabalhos desta magna reunião duraram de 1512 a 1517, sem resultados reformistas, como se pode imaginar...), a última hipótese conciliar de reforma antes do ano terrível de 1517. As lutas estavam ao rubro entre a maior Ordem religiosa do mundo de então, com soberanos e poderes laicos, hierarquia da Igreja, etc., a clamarem junto do Papa que pusesse fim a estes conflitos. Como solução, propunham que se entregasse já aos Observantes um Ministro-Geral próprio, o que significava a cisão na Ordem³.

O Papa Leão X convocou os ramos conventual e observante a um Capítulo Geral Extraordinário em 1517, para que se entendessem. Além disso, convocou, de forma

2 Holzapfel 1909, 135-139; Sevesi 1942, I: 95-103.

3 Veja-se, para esta temática, Buchetti 1932, 241-256; Luippens 1954, 241-292; Meseguer Fernandez 1958, 257-361; Azcona 1966, 267-300; *Idem* 1970, 245-343.

obrigatória, os demais grupos reformistas a comparecerem no conclave menorita, enviando representantes. O Capítulo reuniu-se em Roma, sendo palco para a recusa histórica, e oficial, por parte dos Conventuais da solução papal: aceitarem a reforma e dar o governo da Ordem a um geral da Observância. Era a cisão, sem mais. Leão X decreta então a separação absoluta, total, invertendo a relação de dependência que até então vigorava: ou seja, a Observância, até então sujeita à Conventualidade, passava a representar hierarquicamente a Ordem, com o Geral conventual a ser obrigado a resignar ao cargo e a entregar o selo da Ordem.

A 29 de Maio desse ano surge a bula papal que confirmaria a reforma na Ordem: a *Ite vos in vineam meam*, ou simplesmente *Ite vos*. Ide-vos, ide vós para minha vinha, ou “Vão para a minha vinha”. Reforma aqui equivale a dizer que os Conventuais não contavam para a eleição do Ministro-Geral, apenas os Observantes. O *Minister generalis totius Ordinis Minorum*, detentor do selo de toda a Ordem, era a partir de então de extracção da Observância, ou seja, do ramo reformado da Ordem dos Frades Menores. Os antigos vigários provinciais (observantes), sujeitos aos ministros provinciais (conventuais), à luz desta bula passavam a ser agora ministros provinciais, já que deixava de haver Vigário-Geral (ultramontano, ou seja, para cá dos Alpes, na perspectiva italiana, e cismontano, para lá dessa cordilheira, ou seja, maioritariamente os italianos), para haver apenas um Ministro-Geral. Da Observância, está claro... A *Ordo Fratrum Minorum*, ou Ordem dos Frades Menores, passava a incluir os “observantes da família” e os demais “reformados sob os ministros” (provinciais), bem como os Clarenos, Coletanos, Amadeítas e Guadalupenses. Ou, no seu todo, poder-se-iam designar *Ordo Fratrum Minorum Regularis Observantiae*, ou Ordem dos Frades Menores da Regular Observância, que acabaria até por vir a ser o seu título oficial. Todos os reformados, existentes e que viessem a existir, ficariam dependentes dos novos ministros da Ordem. O Geral dos Conventuais passava a denominar-se *Magister generalis Fratrum Conventualium*, Mestre-Geral dos Frades Conventuais, o qual deveria ser confirmado pelo Geral de toda a Ordem, embora o Papa tivesse dispensado tal requisito, que ficaria sem efeito *a posteriori*. Além de todas estas disposições, era proibida a transferência da Observância para a Conventualidade, tal como o contrário. Os conventuais reformados viviam sob obediência aos seus superiores maiores. Cada ramo, recorde-se, conservou as casas que detinha antes da bula.

Estado da Ordem antes de 1517

A Ordem estava definitivamente dividida. A bula recebeu também, para muitos Franciscanos, a designação “bula de união”, pois congregou na Observância todos os grupos reformados. No entanto, na realidade, essa união era mais uma aparência ou força de texto do que algo efectivo. Os Amadeítas, por exemplo, fundados pelo português Beato Amadeu da Silva (1431-82) – no século D. João Meneses da Silva, irmão de Santa Beatriz da Silva (1424-92), fundadora das Concepcionistas, em Espanha –, manter-se-iam autónomos até 1568, quando foram obrigados por Pio V a fundirem-se com

os Franciscanos. Outras reformas como as de Clarenos, Coletanos, ou Recolectos, sobreviveriam em França e depois na Flandres e Alemanha, tal como os Guadalupenses, ou Descalços, na Espanha.

Mas qual é, afinal, o alcance histórico efectivo da bula *Ite vos*? Para responder a esta questão, há que avaliar também – além das vicissitudes dentro da Ordem dos Frades Menores – o contexto histórico da Europa e em particular da Igreja entre finais do século XV e os alvares do século XVI, um período de expansão material, culturalmente dominado cada vez mais pelo Renascimento e pelo impacto das expansões ibéricas, mas socialmente atormentado e complexo. A guerra continuava a dominar, a par de uma apreçada decadência moral e institucional em sectores da Igreja, denunciada por autores como Erasmo ou arrebatados pseudopropetas como Savonarola. O concílio de Latrão de 1512-17 nada resolveu quanto à ansiada profunda reforma *in capite et membris*, encerrando-se, como já aludimos, sem resultados. O ano de 1517 prognosticava-se como difícil para a Igreja e para todas as suas instituições. E foi, sem dúvida... O Protestantismo abateu-se sobre a unidade da Igreja, minando-a, dilacerando-a, embora sem a ter destruído. Mas nada mais seria como fora.

Em termos de contexto geográfico e histórico, o mundo dilatava-se, inexoravelmente, num movimento de expansão sem igual. Assistia-se ao envolvimento de novos poderes políticos e actores religiosos, uns e outros envolvidos na “corrida ao novo mundo”, num processo de transformação estrutural do plano económico e geoestratégico.

Entre estes actores religiosos, distinguiram-se particularmente os Franciscanos observantes, empenhados em alargar as fronteiras da cristandade, em alguns casos com suportes e métodos discutíveis, num modelo de evangelização assente na anacrónica *extra ecclesia nulla salus* de S. Cipriano de Cartago (séc. III). A este contexto expansionista geográfico e económico, somam-se os eventos traumáticos e de grande alcance que durante mais de 60 anos dilaceraram o território italiano, as chamadas *Guerras da Itália* (1494-1559), que assumiram grande importância pelo facto de envolverem a geografia onde se encaixava a sede da Cristandade tradicional, Roma, e onde as facções – Império e Papado, com as suas alianças – se digladiavam, envolvendo os principais soberanos da Europa. No desenvolvimento dramático destes conflitos, teve um eco particular o denominado “saque de Roma”, de 1427, o acontecimento central das lutas no Ocidente entre o Império e o Papado, ou o quadro das lutas pela supremacia dos poderes da Cristandade. A marcha de Carlos V sobre a Cidade Eterna seria a bofetada violenta do século contra o espiritual, uma vingança de Canossa, agora a humilhar o Papa, que teve de se refugiar no Castelo de Santo Ângelo. A oriente, o império otomano avançava inexorável contra a Cristandade ocidental, fulgurante nas conquistas do Sudeste da Europa. Estava-se num contexto escatológico e apocalíptico, multiplicavam-se as profecias do fim da Igreja romana e do Império e, no limite, da história secular da Europa. A igreja vivia de facto momentos conturbados, acrisolados pela emergência das críticas, as ameaças de ruptura e o clamor de reformas.

As expectativas da Cristandade em relação a reformas ou superação deste quadro vinham já sendo altas desde a transição de Quatrocentos para Quinhentos. Quando o lígure franciscano Juliano, cardeal della Rovere, sobrinho-neto de outro franciscano, Sisto IV, ascende ao sólio papal como Júlio II, em 1503, senhor de uma “natureza enérgica e terrível”, como o definiram os seus contemporâneos, presumia-se da sua parte e existiam grandes expectativas de um forte empenho em defender e reforçar o poder dos Estados Pontifícios, os senhorios temporais da Igreja. Os problemas da Cristandade, necessitada de reformas profundas, eram imensos e aumentavam a cada dia, o que, em vez de espicaçar o Papa, sobre ele fizeram cair a inércia e a contemporização perante a crise. Depois do pontificado de Alexandre VI Bórgia (1492-1503), excessivo e pleno de decadência disciplinar e enfraquecimento temporal da Igreja, a que sucedeu o efêmero Papado de Pio III Piccolomini (22 de Setembro a 18 de Outubro de 1503, menos de um mês, portanto), muito se esperava de Júlio II, que governaria a Igreja até 1513.

O próprio Concílio de Latrão V foi por este mesmo Papa convocado com grandes anseios e intentos de reforço do poder papal, abrindo no dia 3 de Maio de 1512. Talvez a sua convocatória não tenha sido tanto para responder aos apelos de reforma da Igreja, mas mais para se contrapor à iniciativa “conciliar” do rei francês Luís XII, o qual, em guerra contra o Papado, tinha promovido em Pisa, em 1511, uma assembleia dos bispos que, apesar da pouca participação – seis cardeais, 24 bispos, alguns abades de ordens monásticas, juristas e teólogos, sendo a maior parte, claro, franceses –, pretendia ser e trabalhar como um concílio ecuménico. Embora tecnicamente não fosse, não deixava de parecer. O Papado estava enfraquecido, e este gesto de um rei, um senhor temporal, evidenciava ainda mais a porosidade do poder pontifício, a fraqueza do poder espiritual e a sua decrescente influência sobre o século.

O pontificado de Leão X viria também ao encontro – e em certa medida a alimentou – de uma expectativa de emergência de um “Papa angélico”, espiritual, que vinha para repor o plano espiritual e pastoral como as dimensões mais importantes da cabeça da Cristandade, no sentido de reformar toda a Igreja. Expressão de tais expectativas é o belíssimo texto enviado pelos monges camaldulenses Paolo Giustiniani (homem de grande espiritualidade e ascetismo, fundador da Congregação dos Eremitas Camaldulenses de Monte Corona em 1524) e Pietro Quirini ao novo pontífice no Verão de 1513, pouco depois da sua eleição (15 de Março de 1513): *Libellus ad Leonem X*. Nele os autores vislumbram no novo Papa o possível autor da reforma moral e institucional da Igreja romana, e a esperança que transmitem no documento é de facto enorme nesse sentido.

Efectivamente, com a chegada de Giovanni Lorenzo de’ Medici ao sólio pontifício, foram muitos os que esperaram ansiosamente pela concretização da promessa de reflorescimento religioso da Igreja, pondo termo ao envolvimento papal nas trágicas Guerras da Itália (1494-1559), com que devastaram a península e afastaram Roma do epicentro de reforma que emergia na Europa Central e que dividiria irreversivelmente a Cristandade

para sempre. De facto, na época, as intenções de Leão X pareceram pacíficas, na tentativa de reconciliar os países soberanos europeus em litígio: França (Valois), Espanha, Inglaterra, Estados Pontifícios, cidades-estado italianas, Veneza, Alemanha (Habsburgos do Sacro Império Romano-Germânico) – enfim, em várias fases, quase todos os reinos da Europa Ocidental se envolveram nas Guerras de Itália. O Pontífice Médici, todavia, foi prontamente obrigado a reconhecer a ineficácia dos seus esforços de paz diante das grandes potências que, imediatamente depois da sua eleição (9 Março 1513), reactivaram as operações bélicas para dominar a península itálica. A sua acção pontificia foi então orientada no sentido de uma cuidadosa política de protecção à função de arbitragem e mediação do Papado, embora depois tenha acabado por se envolver também no conflito, em ordem a apoiar os intentos e aspirações do seu sobrinho, Lourenço de Médici, em relação ao ducado de Urbino, desencadeando a chamada “Guerra de Urbino”. Este conflito concluiu-se ao fim de oito meses de confrontos armados, em Outubro de 1517, exactamente no ano da emissão da bula *Ite vos*.

Mas algo mais grave sacudiria a Igreja nesse terrível ano de 1517: a mudança de rumo no Ocidente. No dia 16 de Março de 1517 concluía-se o V Concílio de Latrão. Terminou sem solução – ou sequer alguma posição – para o velho problema da reforma da Igreja *in capite et in membris*, para o qual muitos aspiravam uma resposta aquando do começo do concílio. O problema ficou substancialmente sem qualquer solução ou perspectiva, tendo sido aliás tratado de forma inadequada e desfasada. Perante magníficas propostas reformadoras oriundas de diversas partes, os decretos conciliares – mesmo com alguns a apontarem de forma certa para o problema, mas sem depois concretizarem... – enquanto respostas a essas questões configuraram-se como modestos, incipientes e sobretudo ineficazes, quer em termos de reforma moral, quer quanto à necessidade de renovação doutrinal, que nunca foi levada em conta de forma cabal e plena. Enfim, o concílio não “chegou a bom porto”, pois logo na abordagem de algumas questões importantes optou pela manutenção, no essencial, do velho figurino, adiando a reforma... A indiferença papal perante essas questões, e mesmo depois perante as insípidas respostas dadas, foi enorme, proporcional talvez ao imobilismo – e até má vontade – e à preferência pela manutenção do *statu quo* vigente por parte da cúria romana e do aparelho eclesiástico acomodado. O papa, como a cúria romana, optaram pelo imobilismo. O único avanço deste concílio foi talvez o golpe dado ao Conciliarismo, que teimava há mais de cem anos em dividir opiniões no seio da Igreja. A superioridade do Papa ficou sem dúvida reconhecida neste concílio, mas pouco resolveu em termos de reforma. Os decretos aprovados seriam ineficazes, mais por inércia dos agentes que os podiam aplicar ou ter orientado numa resposta mais eficiente, do que propriamente pelo seu conteúdo, que não deixava de ser, no entanto, pouco construtivo.

O resto da história foi desencadeado por uma figura, Lutero. Pouco mais de meio ano depois do encerramento do concílio em Março de 1517, Lutero acelerou a reforma. Na ruptura, na cisão, mas também na maior consciência de necessidade de mudança

entre os que se mantiveram fiéis a Roma. Lutero tornou a pouca força dos decretos conciliares ainda mais irrisória; mesmo que tivessem sido reformulados ou sequer mais bem aplicados, perante o vendaval luterano a sua valia era agora mínima. Em 31 de Outubro de 1517, o então frade da Ordem (dos Eremitas) de Santo Agostinho publicava as suas 95 teses, dando voz a um processo de reacção contra Roma e apelando à reforma, ganhando assim adeptos em todos os grupos sociais alemães e galgando fronteiras *a posteriori*. Leão X, no seu trono papal, desconsiderou Lutero, não deu importância alguma àquilo que chamou uma querela de frades, um arrufo reformista mais. Subestimou de início e desperdiçou tempo de actuação, quer em resposta e reacção, quer num processo de reforma própria e concertada.

Os intentos reformadores

A *Ite vos* aparece pois neste turbilhão de acontecimentos de 1517. Surgiu talvez como algo de menor importância, perante as conclusões de um concílio e depois a voragem de acontecimentos que seriam desencadeados pela afixação das teses de Vitemberga. A bula em apreço mais não é do que um documento relativo a uma Ordem religiosa, importante e numerosa, sem dúvida; apresenta, no entanto, um conceito reformador a aplicar, em sentido interno, pelos frades menores, possuindo a mesma, todavia, pouco impacto na história coeva ou merecendo mesmo um impacto maior na historiografia da época ou nos estudos sobre o período (reformas religiosas quinhentistas) em que foi lavrada. Mesmo em trabalhos mais específicos de História da Igreja, não mereceu durante muito tempo mais do que o tratamento dado a um episódio menor, e apenas franciscano, ainda que muitos dos actores da grande História da época estejam ligados às causas e consequências desta bula, ou até à sua redacção e imediata aplicação. E a sua inserção no contexto histórico, de que emana igualmente, é por demais evidente. Na bula são recordadas as pressões por parte dos diversos poderes da época, desde os soberanos espanhóis e franceses aos Doges de Veneza, todos eles aguardando uma solução para as contraposições dentro da Ordem dos Frades Menores, importante e activíssima nesses como em demais Estados soberanos.

O Papa tentou promover a união, atendendo a desígnios religiosos e espirituais mais importantes que a pressão dos poderes seculares. Favoreceu a Observância, sem dúvida o ramo mais activo e mais dinâmico à época na Ordem. Activos, por exemplo, na pregação de suporte à venda de indulgências, as quais serviam para recolher fundos para reequilibrar a crítica situação financeira da cúria romana, depauperada pelo envolvimento e participação dos Estados Pontifícios nas guerras de Itália, além da premente necessidade que o Papado propalava de se efectuarem as obras de reconstrução da basílica de S. Pedro, a igreja mais importante da Cristandade. Estes dois sorvedouros de finanças impunham a venda das seculares indulgências, justificadas pela pregação, levada a efeito por pregadores de várias ordens religiosas. Contudo essas pregações, ou angariações, não eram efectuadas por todos, sendo por muitos criticadas e negadas.

Depois temos a complexa situação da Ordem. A bula não foi mais do que a expressão de uma tentativa reformadora do Papa, na incapacidade de imprimir reforma nos resultados do concílio ou *de per si* a aplicar à Cristandade, emanada a partir da sua autoridade, sobreposta que estava aos concílios. Não podemos também reduzir a emissão da bula a um favorecimento da Observância como prêmio pela sua pregação a favor das famigeradas indulgências que Lutero havia de usar para reivindicar a urgência de reforma da Igreja. As tensões e dissidências na Ordem dos Frades Menores vinham de há muito, e a urgência de reforma institucional impunha-se. Eram várias as “famílias” na Ordem, litigantes por vezes, desavindas as mais destas. Mais do que a dicotomia quase maniqueísta entre Observantes e Conventuais, um dualismo simplista e redutor de alguns autores, há que atender à existência de outros grupos, reformados ou clamando por reforma, mas tendendo cada um deles sempre para a autonomia.

Conventuais, Observantes Cismontanos (de Itália), Observantes Ultramontanos (para cá dos Alpes), Reformados *sub ministris*, Coletinos (ou Coletanos), Amadeítas, Clarenos, Guadalupenses (ou do Evangelho), são os grupos referidos na bula. Há, pois, fragmentação, além de discórdias e contrastes, graves litígios, contendas, discórdias e dissensões. A qualificação da situação é como sendo grave. Uma Ordem em que todos se chamam de “frades menores” tem como causa dos “graves litígios, contendas, discórdias” os confrontos por motivos de “superioridade”, em que cada um atribui a si o maior “grau de perfeição” – deduzindo-se daqui que estes considerassem os outros como “imperfeitos”, ou menos perfeitos! Uma Ordem criada na fraternidade, na igualdade, na pobreza, na recusa dos bens e dignidades do mundo, no “beijo ao leproso”, na menoridade mais simples... As divisões agudizavam-se, transtornavam e criavam conflitos, tendia-se à cisão.

Na verdade, com o objectivo de superar tais profundas divisões, nos anos imediatamente precedentes e a partir da eleição de Egídio Delfini como Ministro-Geral em 1500, foram apresentadas propostas no intuito de reconduzir a Ordem à unidade, um desiderato difícil e não consensual. O novo responsável hierárquico, eleito num Capítulo Geral regido pelos Conventuais, empenhou-se em diversas iniciativas para a reunificação dos vários grupos e tenências menoríticas. Porém, os seus esforços desencadearam apenas desconfianças e hesitações no seio da Ordem, em especial nos frades capitulares. Por exemplo, os representantes da Observância viam neste seu intento uma ameaça à sua independência, ou à luta que travavam nesse sentido; já os padres conventuais, por outro lado, não apoiavam as ideias de cariz reformador do coletano Frei Bonifácio de Ceva (1460/70-1517), o elo de ligação com as tendências reformistas da Ordem, figura a que adiante voltaremos.

O Ministro-Geral começou o seu mandato elaborando com efeito novas constituições com vista a uma reforma geral da Ordem, vertidas naquilo que são os chamados *Statuta Alexandrina*, pois foram ratificados por Alexandre VI Bórgia, em 13 de Março de 1501. Fr. Egídio Delfini de Amélia viajou pela Europa, propondo reuniões entre as

diversas famílias e tentando envolver os Observantes, o grupo então mais poderoso e que granjeava mais apoios entre os actores políticos mais poderosos da época. Falamos do Arcebispo de Toledo D. Fr. Francisco Ximénez de Cisneros, que em nome da monarquia espanhola apoiava indefectivelmente a Observância e propunha veementemente um objectivo de reforma bem diferente do que o Ministro-Geral defendia e tentava impor. Os próprios Reis Católicos de Espanha, Fernando de Aragão e Isabel de Castela, junto dos quais o Geral Delfini tentou obter apoio contra Cisneros, acabaram a apoiar, efectivamente, os Observantes – um apoio decisivo e que ajudou a mudar o sentido da reforma entre os Franciscanos.

Nos esforços para realização do seu projecto reformador, o Ministro-Geral apoiou-se num confrade animado por rigorosos propósitos de “reforma”, Fr. Bonifácio de Ceva, franciscano coletano – ou coletino, da reforma de S.^{ta} Coleta de Corbie (1381-1447), em França. Personalidade de grande relevo no seu grupo, Fr. Bonifácio de Ceva elaborou um plano de uma vasta reforma nas províncias menoritas da Borgonha, da Aquitânia e da França (em torno de Paris), através de uma mudança gradual de todos os conventos dessas circunscrições por parte dos frades da sua família, os Coletanos, que viviam sob a obediência aos superiores conventuais dessas províncias. Tentou-se igualmente atrair os Observantes para essa órbita reformadora, no sentido de se congregarem todos os franciscanos em uma só grande família, caracterizada pela mais estreita observância da Regra, texto que o reformador coletano considerava intangível e que jamais deveria ser posto em causa. Para atingir o seu objectivo, Ceva aliou-se ao projecto de unificação do Geral Delfini de Amélia, o qual apoiou a campanha reformadora do coletano no Sul da França. Na reunião do Capítulo da Província de Borgonha celebrado em 18 de Junho de 1503, foi mesmo imposta a unificação de todas as famílias e congregações franciscanas da região, submetendo todas as comunidades, fossem Conventuais, fossem Observantes, à direcção dos Coletanos. Em Troyes, reuniu-se então o Capítulo Geral dos Conventuais, iniciado a 26 de Maio de 1504. Ali, Fr. Bonifácio seria nomeado para a direcção da reforma na qualidade de Ministro, pela Província da França, e de Comissário-Geral, pelas outras Províncias de Borgonha e de Aquitânia. De certa maneira, parecia estar a levar a bom caminho o projecto de reforma das províncias franciscanas francesas. Mais tarde, depois de várias tentativas para se encontrar uma fórmula de convocar de forma justa os representantes de todas as partes em questão no seio da Ordem, chegou-se a um acordo, pelo qual seriam representadas as diversas famílias da Ordem em 1506, reunindo-se um Capítulo Geral para o efeito. Neste Capítulo, dito “Generalíssimo”, os ventos reformistas amainaram ou estagnaram mesmo. Fr. Egídio Delfini foi substituído na direcção da Ordem por um representante dos Conventuais, Fr. Rainaldo Graziani. Os Conventuais, de facto, impuseram aqui as suas pretensões de estancar ou mitigar, pelo menos, os projectos de reforma de Delfini. Este, poucos dias depois, retirado das lides administrativas, já idoso e desgastado pelas fadigas em prol da reunificação da Ordem, morria, quase que paradoxalmente, no convento dos Observantes de Santa Maria a Nova, em Nápoles.

Mas nem tudo correu completamente mal no Capítulo. Acabaria mesmo por ser nomeada uma comissão presidida por Fr. Bonifácio de Ceva que, entre 1506 e 1508, elaboraria novos Estatutos, denominados *Julianos*, pois foram aprovados pelo Papa Júlio II. Este acabou, todavia, por retroceder na sua aprovação desses novos estatutos, iniciando uma prática ambígua ou oscilante em relação à Ordem dos Frades Menores, ora a favor dos Conventuais, ora a favor dos Observantes, ao ponto de colocar em causa e relançar uma discussão acerca das bases do projecto de reforma de Bonifácio. No dia 18 de Fevereiro de 1510, na sua trajectória oscilante, e cedendo a pressões dos Observantes, anulou os estatutos por ele ratificados anteriormente, justificando-se através de uma declaração de que tais constituições lhe foram *magis extorte quam impetratae*⁴ pelo Ministro-Geral (conventual...) Fr. Rainaldo e por Fr. Bonifácio. A Observância contra-atacava e conseguia do Papa um recuo estratégico importante, que retirava peso negocial aos Conventuais, que dominavam o governo da Ordem. Júlio II instituiu ainda as congregações menores, como os Coletanos, que deveriam vir a ser incorporadas na Observância.

Fr. Bonifácio, que fora militar antes da sua vocação franciscana, não se deu por vencido e reagiu. Apelou então ao Parlamento de Paris para arbitrar a questão, pelo menos no reino de França. No Parlamento, em Janeiro de 1511, manteve mesmo uma viva discussão com o comissário ultramontano (para cá dos Alpes, na perspectiva fora da Itália) dos Observantes, Fr. João de Silvestris. As actas do debate viriam a ser publicadas por Fr. Bonifácio, em Paris, nos *Articuli in supremo parlamento Senatu Parisiensi ad... Ludovici XII iussum... convocatis partibus duarum Observantiarum eiusdem Ordinis... exhibiti*⁵. Os teólogos da Sorbona foram chamados a tomar então uma posição perante a disputa, corria o ano de 1514, tendo dado razão aos Observantes, ao mesmo tempo que o Parlamento mantinha aberta a discussão, sem tomar posição. Bonifácio não desistiu, publicando, no afã de levar o seu modelo de reforma avante, uma obra que seria bem acolhida, onde revisitava textos do punho de S. Francisco de Assis ou atribuídos ao Santo⁶. As formas primitivas, o tempo da *intuição*, de Francisco e dos seus primeiros companheiros, a partir das fontes coevas, eram, pois, convocadas para servirem de exemplo, modelo e principalmente de base (*Firmamentum*) aos intentos de renovação e reforma através do retorno ao modelo de fraternidade original de Assis. Estava-se numa época de apelo ao retorno às origens, de apelo à tradição, de imitação dos Padres do Deserto, da Igreja Primitiva, como o Franciscanismo das origens tentara nos alvares do século XIII. No século XVI, não fora o grande Gil Vicente a apelar ao mesmo desiderato no seu *Auto da Feira*, peça estreada em 1527, no Natal, perante o rei D. João III? Assim apelava o Serafim na sua entrada em cena:

4 “Imposição pela força” (N. T.).

5 Ceva 1511. Cf. Pellegrini 2017, 130-142.

6 Ceva 1512.

À feira, à feira igrejas, mosteiros,/ pastores das almas, Papas adormidos;/ comprei aqui panos,
mudai os vestidos,/ buscai as samarras dos outros primeiros, / os antecessores.
*Feirai o carão que trazeis dourado;/ ó presidentes do crucificado,/ lembrai-vos da vida dos santos
pastores/ do tempo passado. (...)*

Francisco de Assis era também desta forma trazido à colação por Bonifácio de Ceva, que diligente urdia a sua teia reformadora, procurando ser ouvido junto de poderosos que assim o apoiassem. Carlo V, imperador germânico, apoiou-o então, promovendo um encontro em Gand, na Flandres, em terras dos seus domínios enquanto duque da Borgonha. Estávamos em 1516 e Carlos, futuro rei de Espanha (Carlos I) e um dos grandes príncipes da Cristandade fiel a Roma, resolvia intervir nesta questão franciscana. Mas como bom alemão, como imperador germânico, melhor dizendo, Carlos, depois de ouvir Bonifácio e outros representantes, movido de ânimos reformadores, decidia que seria melhor endereçar a questão para o Concílio de Latrão (V), que estava em reunião desde 1512 (e fecharia, como vimos, em 1517).

Bonifácio aderiu à proposta do Imperador, mas não deixou de uma vez mais publicar em Paris um libelo verrinoso, de seu título *Defensorium elucidativum observantiae regularis fratrum minorum*, no qual lançava um violentíssimo ataque contra os Observantes, que definitivamente elegia como adversários, e acabava com a esperança de um acordo em vista da unidade. Mesmo assim, noutras frentes, não se deixou de tentar a reforma, pela via da unidade, dos frades menores.

Com efeito, de Latrão V pouco resultou para os Franciscanos. Saiu apenas uma comissão cardinalícia, apoiada por quatro franciscanos, que tinha por missão redigir um texto com o objectivo de encontrar uma solução para as lutas e disputas. Quase se poderia dizer que aqui estava o rascunho da bula *Ite vos*, ou uma sua formulação preparatória, pois começava exactamente com a citação da passagem da parábola da vinha na *Vulgata*: *Ite et vos* (Mt 20,4). Como porta-voz dos Conventuais, fora nomeado o próprio Fr. Bonifácio, que também era, tecnicamente, um “reformado”, como alguns dos signatários do documento. Mas por aqui acabou a sua lavra na vinha franciscana. O pobre frade, entretanto, vira o seu labor parado por Francisco I, rei de França, que, em 18 de Março de 1517, lhe proibiu qualquer publicação escrita. Nem um mês volveria para que o laborioso franciscano morresse, mais concretamente no dia 12 de Abril. Cerca de um mês depois seria publicada a *Ite vos* (sem o *et*, que aparecia no rascunho).

De certa forma podemos referir estes como os precedentes “franciscanos” da *Ite vos*, uma bula reformadora em tempos de reformas. Entre os Franciscanos, era uma reforma que não podia já ser tecida ou concretizada de forma unionista, mas pacífica, sem forçar uma das partes em contenda ou impor-lhe o jugo da outra. Nem Conventuais, nem Observantes, nem qualquer outro grupo ou tendência, cediam, principalmente os dois primeiros blocos. E as dissidências e afastamentos, eremíticos ou cenóbicos, tendiam a aparecer e a ganhar força, perante este cenário de intransigência. Mas esses grupos ficavam em hibernação, até se emanciparem ou serem submergidos face à preponderância

de uma das duas tendências maiores, os Observantes e os Conventuais. Estes últimos, depois do Concílio de Trento, desapareceriam de muitos reinos, como Portugal, só mais tarde voltando. A Observância em várias fases acabaria por dominar o Franciscanismo de forma crescente, apenas se registando um renovo que brotaria de forma eremítica e ascética, mas que ganharia a Europa e depois a Missão: os frades menores capuchinhos. Os soberanos da Europa, como os Reis Católicos em Espanha – e depois Carlos I, ou Carlos V Habsburgo, imperador alemão –, Francisco I em França, D. Manuel I em Portugal, dariam o seu apoio aos Observantes, em nome da pacificação e unidade da maior Ordem religiosa da Europa, que enxameava já todo o Novo Mundo e as terras de Missão no Oriente, em nome também da reforma.

A bula de 1517 pretendia, pois, o fim das contendas e a construção da unidade franciscana, que quase só existiu, diga-se, nos primeiros anos da sua história... Contudo, a mesma bula sancionou o projecto de reforma da Observância e o seu peso institucional⁷. Mas que reunificação aconteceu? Nenhuma. Apesar das expectativas, a união falhou, foi uma quimera, uma ilusão. Até para Leão X, que muitas expectativas terá tido naquele terrível ano de 1517.

A bula que se pretendia de reforma pela via da reunificação, a *Ite vos*, de 29 de Maio de 1517, promulgada por Leão X, pretendia antes de tudo encerrar litígios e propunha soluções. E tinha claramente um partido assumido: o da Observância. O texto era um comentário da parábola bíblica, que recordava os sucessivos chamamentos de trabalhadores para a vinha, numa paráfrase acerca da situação da Ordem dos Frades Menores. Esta é a vinha, e os trabalhadores dos diversos chamamentos (ou horas) são as sucessivas gerações de frades. Os da última hora, ou chamamento, são os *reformados*.

As intenções do pontífice a favor de uma reforma ficaram evidentes logo na significativa omissão do *et* na escrita do rascunho. Na tentativa de reunir os diversos componentes da frondosa árvore menorítica, a bula lança disposições para se reunir um Capítulo Generalíssimo, no qual devem ser representados os diversos grupos dos reformados que são distintamente elencados no texto: os *reformati sub ministris*, os Amadeítas, os Clarenos, os Guadalupenses ou *de evangelio*. No entanto, determina-se que a eleição do Ministro-Geral fica reservada aos “vogais”, ou seja, aos representantes dos grupos que aderiram à reforma. Mas é precisamente na escolha do supremo responsável da Ordem que acontece a reviravolta das relações hierárquicas, de acordo com o texto bular, e se desencadeia a maior mudança na história franciscana: tal função deixa de ser assumida por um Conventual, passando a ser desempenhada por um Observante, em alternância com um cismontano (“italiano”) e um ultramontano (para cá dos Alpes, na perspectiva portuguesa).

7 Pellegrini 2017, 138.

Não há, pois, unidade ou reunificação. As duas grandes famílias continuam, assim, a manter-se distintas, separadas, o que ficou patente numa disposição complementar ao mecanismo de eleição do Geral: a família de que não sai o Ministro-Geral será representada no governo da Ordem por um Comissário-Geral. Descendo na hierarquia, há também uma alteração imposta aos Ministros Provinciais trienais. Os titulares deste cargo deixam de ser assumidos por frades dos Conventuais e passam a ser desempenhados pelos vigários da Observância. Os Observantes ganham, de facto, um posicionamento de supremacia na bula, visível no claro direccionamento que se impõe aos vários grupos de reformados para definir uma confluência em um único grupo, o dos *Fratres Minores Sancti Francisci Regularis Observantiae*. Como consequência, promulga-se a proibição de introduzir novas reformas. Decide-se, além disso, coligir em um único texto as diversas constituições emanadas anteriormente no sentido da reforma e da observância regular.

O fracasso da bula de Leão X

A ineficácia na prática do que foi estabelecido na carta pontifícia leonina é comprovada pelas reiteradas intervenções *a ulteriori*, a partir de Roma, a corrigir ou especificar situações e questões ou excepções, produzidas depois da *Ite vos*. Os Conventuais, submetidos aos Ministros-Gerais e Provinciais dos Observantes, foram desvinculados da bula *Omnipotens Deus* de 12 de Junho de 1517, na qual aos responsáveis da família conventual era conferido o título de “Mestres” (geral e provinciais) e pela qual também se proibia qualquer intromissão por parte dos superiores dos Observantes. Sancionava-se assim a definitiva divisão da Ordem em duas grandes famílias⁸.

Uma outra proibição que a bula ordenava acabou logo também por se esfumar. Falamos da expressa proibição de constituição ou institucionalização de novas reformas: onze anos depois da bula leonina, Clemente VII Médici (Papa 1523-1534), primo de Leão X Médici, com a carta *Religionis zelus*, de 3 de Julho de 1528, concedia a primeira aprovação de uma nova reforma a um pequeno grupo de frades que se tinham emancipado dos Observantes e que estaria na origem da família dos Capuchinhos, que naquela época estava submetida aos Conventuais. Viria a obter a sua autonomia completa em 1618, passando a ter governo próprio e um Ministro-Geral, no caso Fr. Clemente da Noto (1619-1625). Até então eram governados por Vigários-Gerais sujeitos aos Conventuais. Recorde-se que os Capuchinhos surgiram a partir de 1525, por acção de Fr. Matteo Basci, o seu fundador, congregador de um grupo de eremitas observantes italianos que viviam na Itália Central (Marcas). Esta reforma dos Capuchinhos não foi, todavia, o único núcleo de reformados a surgir após a bula de Leão X. Vários grupos manifestaram a pretensão de uma mais estrita reforma, ou mesmo divergência, dentro da Observância, reclamando autonomia perante esta e acabando, muitas vezes, por optar pela submissão

8 Pellegrini 2017, 139.

ao superior geral dos Conventuais, em protesto contra a Observância, que dominava então a Ordem. O mote de “reforma” ficou demonstrado como sendo impossível de restringir à Observância, ultrapassando-a, pois eram muitos os que reclamavam a procura de uma mais rigorosa e estrita vivência da pureza da Regra dos Frades Menores, sem mitigações, dispensas ou acrescentos, glosas ou recuos.

Os resultados da *Ite vos* não foram os que se desejavam, mas tal estava quase como que anunciado ou previsto aquando da sua lavra, pois eram por demais evidentes os contrastes absolutos de posições entre as tendências que tinham caracterizado as reuniões e as discussões internas nos anos precedentes. A bula acabou por ser, talvez, o documento possível ou a reforma possível, a partir da posição que se pretendia conciliadora e diplomática do Papa, que manifestamente não lera bem os sinais, nem actuara com conhecimento e profundidade na redacção e execução da bula... Não soube ler, por exemplo, a história dos Franciscanos desde as origens, com os constantes debates acesos sobre o problema da pobreza. Não avaliou, a partir da consciência dessa questão antiga, a Regra e as suas restrições. Por exemplo, não teve em atenção as duas proibições basilares da Regra e, logo, da identidade franciscana: expropriação total de quaisquer bens e propriedade, a nível não só pessoal, mas também comunitário; e proibição do uso directo ou indirecto do dinheiro. Esta proibição acabou sempre por dar azo à introdução de uma série de simulações e estratagemas jurídicos, recorde-se. Por outro lado, a menoridade dos frades, tal como desejara Francisco de Assis, entendida enquanto escolha e partilha das condições de vida por parte dos que deviam ser os últimos dos últimos e a mais inferior condição na sociedade e na Igreja, foi mitigada e quase olvidada. Parece-nos pois que estes valores identitários não se constituíram como preocupações dos vários movimentos de reforma à data da bula, particularmente o da “regular observância”, nem estiveram na mente do Papa na redacção e aplicação da *Ite vos*. Parece até, de certa forma, que não teve conselho e apoio nestas questões por parte dos Franciscanos...

Noutros aspectos importantes, destaca-se a questão do “retorno às origens”, um escopo reclamado por quase todos os movimentos ou grupos reformadores na história da Ordem e que estava sobre a mesa na redacção da bula. Acabou esta também por se converter numa miragem, uma “ilusão”, se se comparar, simplesmente, com os primeiros tempos da fraternidade de Assis.

Por isso surgiram sempre apelos a uma contínua “renovação”, que se traduziram em propostas de “reforma na reforma”. A *Ite vos* pretendeu ser a reforma das reformas, o culminar deste processo e o vértice do mesmo, mas, em decisão e irreversibilidade, acabou por ser o contrário, ficando a intenção...

As origens franciscanas permaneceram e permanecem um acontecimento irreproduzível, impossível de repetir; não se assumiu e encaixou esta realidade, antes se optou pela utópica reforma em busca das origens e do valor absoluto da Pobreza. Demanda que falhou. Restava, como ainda resta, de forma sempre urgente e imperativa, a esperança

reformatora que reside na vida *secundum formam sancti evangelii* (“segundo as formas dos Santos Evangelhos”⁹), que está na base da própria normativa indicada por Francisco de Assis e novamente proposta com veemência no seu *Testamento* de Siena, de 1226, cerca de meio ano antes da morte do Santo¹⁰.

Dever-se-ia recordar também a orientação de pregação dos frades sugerida no Capítulo da *Regula non bullata*, dedicado precisamente aos *fratres predicatorum*: *Omnes fratres operibus predicent*, onde se impõe que todos os religiosos da Ordem devem pregar, algo que acabou com o tempo por ser esquecido... A Ordem dos Frades Menores nascia assim como uma Ordem de pregadores, no que se deveriam incluir os Observantes, pelo menos a partir de Bernardino de Siena, como já se viu na transformação da Observância a partir de meados do século XV, graças ao impulso que o santo de Siena deu aos estudos e ao múnus da pregação.

Depois de 1517, com a reforma leonina dos Franciscanos e o começo do gradual isolamento dos Conventuais até à sua reforma forçada e irreversível de 1568 – a qual não ditou o seu desaparecimento, refira-se –, tanto a cronística religiosa como a historiografia católica têm tendencialmente encetado uma apologética da Observância franciscana, pela qual parecem tomar partido e eleger como o projecto de reforma a considerar. Há de facto um incensar desta reforma quase julgada como a “verdadeira”, a “sensata” e a “correcta” facção franciscana, denegrindo-se até muitas vezes os Conventuais, tidos como relaxados, dispensadores de disciplina e pouco zelosos e rigorosos. O maior número de religiosos pertencentes à Observância (em Portugal, por exemplo, a Conventualidade seria extinta – ou melhor, incorporada na Observância – em 1568, assim permanecendo até finais do século XX...), a sua maior produção científica e cronística (em geral, na Europa, exclusivamente em Portugal), a força da sua acção pastoral, a malha apertada na sua implantação territorial e, sobretudo, a estreita proximidade, desde as primeiras décadas do século XV, das esferas do poder e da cultura de corte, concorreram para fazer com que a conventualidade fosse sendo socialmente esquecida e preterida enquanto objecto da história religiosa católica, a que se juntou até uma – quase sempre pouco disfarçada – “antipatia” perante os Conventuais, e uma grande “simpatia”, principalmente dos historiadores franciscanos, pelo movimento da Observância. Como dissemos, esta elegeram-se naturalmente como o lado bom, a reforma que se impunha, o caminho certo, entre outros apodos da parte da laudatória da cronística barroca e da historiografia mais recente. E quase se esqueceram os Conventuais, o que aliás sucedeu em Portugal, completamente. Como ainda sucede, até porque estes Franciscanos apenas regressaram ao nosso País nas décadas de 70-80 do século XX, depois de um plurissecular afastamento imposto em 1568, pelo poderoso cardeal D. Henrique, eclipsando a sua posição e

9 Cf. Pellegrini 2017, 141.

10 Cf. Desbonnet 1980, 151-162. Ver também, sobre este legado testamentário de Francisco de Assis, Garrido 1975, 339-454; Castellar 1976, 243-265; Esser 1981, 261; Sanz 1986, 263-381; Ming 1999, 242-270.

memória na história da Ordem dos Frades Menores. Trata-se de uma situação historiográfica complexa, frequentemente esquecendo a dialéctica de compromissos e divisões que foi acompanhando o movimento religioso dos Observantes, que tantas vezes regressou ao seio institucional “claustral”¹¹ ou “conventual”¹².

Em síntese, podemos referir que o sentido histórico da reforma da Observância só existe, assim, se esta for entendida precisamente como um movimento de reforma no interior de um corpo religioso mais vasto que é a Ordem dos Frades Menores, uma instituição religiosa que, apesar da extraordinária multiplicação de títulos e teses nos últimos cem anos sobre a sua história e incidências, nunca foi estudada no seu todo na Idade Média como um grupo unificado, nem também como um actor histórico convulso, polémico, dividido e com rupturas internas frequentes.

Conclusão

A Observância franciscana não configurou, assim, tanto quanto nos parece, em jeito de ideia final, apenas num retorno à submissão e ao rigor face à Regra no sentido de uma *reformatio*, uma reforma orgânica como se entendia em termos epocais. Foi antes, e acima de tudo, um movimento a concluir, num plano institucional, uma longa evolução histórica, social e até simbólica no mundo franciscano, com origens no próprio santo fundador da Ordem¹³, que se tentou consumir na bula leonina, mas sem conseguir uma reforma unificada e coesa da Ordem. A reforma observante é, assim, fundamentalmente um demorado ponto de chegada na adequação social e cultural do Franciscanismo, especializando definitivamente a sua vocação carismática, funcionalidades religiosas e sentidos sociológicos.

Para se perceber o fulcro genético da questão da Observância, como da vida franciscana depois da morte do fundador, em 1226, é imperativo recordar aqui que as maiores preocupações de S. Francisco, principalmente nos seus últimos anos de vida, se prendiam com procurar definir os meios através dos quais se poderia evitar qualquer eventual decadência da “sua” *fraternitas*, então tornada uma *religio*¹⁴, quando a intuição dava lugar à instituição¹⁵. Refira-se, assim, que não foi inocente a recusa de S. Francisco em aderir a uma das *quatuor regule approbate* que Inocêncio III lhe deu a escolher, pois sabia que estas opções regrais matizariam disciplinar e quase monasticamente o seu ideal primitivo de uma fraternidade religiosa mendicante. Como propunha acertadamente Raoul Manselli, esta tensão firma instavelmente a base para se poder compreender o

11 Assim conceituados desde 1428, numa designação dada pelo Papa Martinho V. Cf. José 1760, I: 25.

12 Expressão utilizada desde 1431, numa designação dada pelo Papa Eugénio IV, para se referir àqueles que “não seguiam o rigor literal da Regra”, diferenciando-os dos Observantes, “que a guardavam”. Cf. José 1760, I: 26.

13 *Reformbemühungen und Observanzbestrebungen im Spätmittelalterlichen Ordenswesen*, Elm 1989. Cf. Manselli 1989, 173-187.

14 Recorde-se aqui a biografia do Santo de Assis (Manselli 1981).

15 De acordo com a expressão feliz do título de uma das mais notáveis obras sobre a história da Ordem Franciscana nos seus primeiros dois séculos (Desbonnets 1983).

edifício religioso de S. Francisco em termos fundacionais e regrais. Recorde-se ainda que o Santo fundador viria mesmo a abdicar do governo do instituto seráfico e a delegá-lo em outrem, ao qual se submeteu, logo formalizando o dever da obediência como travessamento axial do espírito da Ordem.

Depois, o aparecimento do movimento observante eclode numa época material e espiritualmente complexa, na ressaca das querelas de Olivi e Ubertino da Casale ou dos Espirituais com a hierarquia da Ordem, com a Inquisição e com a própria Igreja Romana. Um período que cruzou essa macabra trilogia medieval de fomes, pestes e guerras ao Cisma do Ocidente, entre 1378 e 1415-17, mas já experimentado desde meados de Trezentos, com a instalação dos papas franceses em Avinhão. Também os Franciscanos, frades, bispos ou cardeais, se dividiram logo em 1378 relativamente às obediências, quando alguns abandonaram Urbano VI e Roma. Os problemas eram já não apenas espirituais mas acima de tudo políticos. Daí que a bandeira da Pobreza e o debate em seu torno tenham sido os desencadeadores da explosão da Observância, os motivos da sua força e do magnetismo por ela despertado numa sociedade que procurava redimir-se dos efeitos traumáticos e devastadores das mortandades surgidas em 1347-50 com a Peste Negra e com todas as guerras e fomes que há muito se sentiam.

O problema, ou questão central, da Observância, como se procurou demonstrar neste trabalho, era-o afinal também da própria Ordem, de todos os que a compunham e reflectiam sobre as suas origens e marcha de vida: o que é, então, o verdadeiro franciscano? Eis o problema de fundo, a grande interrogação, aquilo que regeu toda a Idade Média franciscana e, de certo modo, toda a posterioridade de S. Francisco. Daí as várias respostas que, no fundo, simplificando, se agrupavam em dois tipos, que acabaram por emoldurar a divisão e consequente ruptura da herança franciscana. A primeira dessas respostas apontava para a interpretação rigorosamente jurídica da própria Regra: era a resposta da Comunidade, da hierarquia, da tendência menos “rigorista”. Os outros, de onde despontaram os Observantes, defendiam uma adesão total ao exemplo de Francisco, pois consideravam que a sua vida era a mais completa dedução da exemplaridade de Cristo. Esta “segunda resposta” defendia que a Regra e o Testamento equivaliam ao Evangelho, o que impedia modificações, glosas e mitigações fosse por quem fosse. A pobreza de Francisco era, nesta perspectiva, a palavra-chave de orientação espiritual e governo da Ordem, pois procurava repetir da maneira mais perfeita possível a pobreza de Cristo e dos Apóstolos, a mais autêntica e verdadeira forma de vida¹⁶. Para a Comunidade, todas estas considerações em torno da Regra e Testamento não passavam de um problema de mera exegese jurídica, enquanto para os demais, para os sectores de onde surgiram os grupos que se foram aglutinando na Observância de Trezentos, era tudo um problema de interpretação teológica, principalmente no que concerne à

16 Cf. Elm 1989; Manselli 1981.

perfeição evangélica¹⁷. Raoul Manselli coloca o problema de uma forma arrojada mas plena de sentido: “Se era verdadeira a tese franciscana, não eram, do ponto de vista evangélico, perfeitos todos os que tinham seguido a pobreza monástica que admite a posse comunitária, na renúncia, todavia, do próprio”¹⁸. A Pobreza era, pois, o elemento definidor da identidade do franciscano, enquanto seguidor de S. Francisco, ou porque não?, imitador de Cristo e dos Apóstolos.?

Entre a Autoridade e a Reforma, uma vez mais, ou entre a Intuição e a Instituição, assim se desenvolveu a Observância também em Portugal. A Conventualidade parecia que tinha perdido essa capacidade de influir, de renovar, de se assumir como paradigma de renovação espiritual, de motor de arranque de um sentimento religioso mais humano, devocional e socialmente mais abrangente, mais passional e afectivo, mais cristocêntrico, mais próximo do povo, mas simultaneamente também das mais altas esferas sociais. Aquilo que os Conventuais tinham granjeado em termos de estudos e ciência, de erudição e arte, de património e “aristocracia”, perderam-no na “guerra” espiritual com a Observância pela conquista da nova sociedade, cujas “armas” decisivas não souberam esgrimir: novas devoções (Imaculada Conceição, Rosário, Nome de Jesus...), assistência social (misericórdias, montepios), pregação popular, ritualidade mais arrebatadora e emocional, popularização do culto dos santos, apostolado mais activo¹⁹. A Observância, podemos concluir, respondeu muito melhor ao “novo quotidiano” da “nova sociedade” em formação, num cenário de renovação cristã qualitativa como o que se viveu até ao concílio de Trento²⁰.

A necessidade de reforma dos Conventuais, tal qual estes a sentiram, pode também ser relacionada com a sua intenção de não perder preponderância religiosa e espiritual junto das populações, que se rendiam crescentemente aos grupos reformados das Ordens Religiosas antigas, como os Observantes Franciscanos e também os seus congéneres reformados na Ordem dos Pregadores. Também os Beneditinos, já não faltando muito para o Carmelo, por acção de S.^{ta} Teresa de Ávila e de S. João da Cruz, na segunda metade de Quinhentos, impulsionariam uma das reformas mais emblemáticas da História da Igreja: a refundação da espiritualidade carmelita pelos “Descalços”, que deram um novo fulgor à reforma católica. Os Conventuais associaram-se, assim, aos Braganças, em cujos domínios tinham já conventos como os de Guimarães e Chaves, por exemplo, e apoiaram depois a fundação nos territórios alentejanos daquela casa ducal (Vila Viçosa, Borba...), nomeadamente na protecção que deram aos religiosos da Piedade, custódia de cariz “observante” mas com relações menos cordiais com a Observância portuguesa. A Piedade foi mais longe ainda em penitência e pobreza, em

17 Cf. Antonio Merino e Martínez Fresneda 2004.

18 Manselli 1981, 181 [ver nota 37].

19 Cf. Dias 1960; Saraiva 1993.

20 Cf. Marques 2000, 2, 11, onde apresenta de forma sintética mas clarividente e doutrinal todo o contexto histórico-religioso desde finais do século XV até ao Barroco em Portugal.

ascese, em procura radical do espírito das origens do Franciscanismo: foi quase como uma reacção à própria Observância, em meados do século XVI, que já dava sinais de algum afastamento em relação às suas motivações iniciais.

A Observância trouxe ao Franciscanismo e ao conceito institucional da Igreja, em geral, e das Ordens Religiosas, em particular, três novas e importantes contribuições, reforçando a importância e redefinição institucional e espiritual: (1) dos Capítulos como fonte de legislação franciscana e força obrigatória das suas disposições; (2) do instituto dos vigários na perspectiva da obediência da *forma vitae* e das declarações pontificias; (3) dos estudos. Quanto ao primeiro ponto, a importância dos Capítulos como fonte de legislação franciscana e da força obrigatória das suas disposições, recorde-se que os papas e outros legisladores franciscanos atribuíam a máxima importância aos Capítulos como meio para tornar actual e útil à Igreja uma mais perfeita e rigorosa observância da Regra dos Frades Menores, com as suas particulares incidências na vida apostólica. Os assuntos ou problemas mais importantes e essenciais da vida dos frades eram, pois, tratados nos Capítulos, num sentido de co-responsabilização, empenhando os religiosos no pleno interesse pelo bem do instituto, das províncias e dos próprios conventos, num espírito de verdadeira colaboração e de correlação de direitos e deveres. Era, pois, uma estratégia de procura de uma orientação unívoca de todas as forças da Ordem com vista a um projecto comum de renovação interna. Este desiderato foi de certo modo posto em causa pela Observância a partir de 1446, depois dos decretos de Eugénio IV de remodelação da sua orgânica, tendo em vista a afirmação e consolidação institucional do movimento, que procurou ulteriormente actuar em conformidade também com os Capítulos. Este instituto dos Capítulos, já bastante vital e activo no tempo de S. Francisco, não diminuiu em termos de importância no século XV, tendo-se mesmo revigorado, ao adaptar-se às necessidades e circunstâncias de Quatrocentos, graças, como se viu à Observância. Esta verdadeira lição dos frades menores de então tornou-se um exemplo para a posteridade em termos de responsabilização e empenho activos dos religiosos no funcionamento da sua Ordem.

O reclamar da observância da Regra como se fosse a única lei vital para os frades, em respeito e à luz da qual eram ordenadas as outras leis da Ordem, vividas num contexto espiritual e em conformidade com as exigências e condições da época, fez com que as Constituições e as outras leis capitulares fossem produzidas com a preocupação de reforçar o princípio da necessidade de reduzir a um mínimo indispensável a formulação de leis, de modo a que não se tornassem num grilhão, num peso ou em inibição para os frades de Quatrocentos. Convencidos finalmente de que não era possível existir sem estruturas sociais, pois viviam e actuavam em sociedade, campo de acção do seu escopo evangélico e apostólico, os Franciscanos pugnaram por um ordenamento jurídico sóbrio e construtivo, conscientes de que era impossível os religiosos viverem sem qualquer lei humana e sem obediência. Uma vez mais, a Observância não fugiu a esta ideia de autoridade, organização e regulamentação, formas que se assumiram como os

suportes mais viáveis para a mesma ter sobrevivido perante as polémicas lançadas pelos Conventuais ao longo de todo o século XV. A obra de S. João de Capistrano prende-se, efectivamente, com este esforço disciplinador e regulador da Observância, como o fez também em Portugal Fr. João da Póvoa.

Os Observantes de Quatrocentos, na senda de S. Francisco, defendiam que o mais importante era acolher o *Espírito do Senhor* e das suas *santas obras*, mas não deixavam ao mesmo tempo de estar convictos da necessidade de obediência, através também de disposições legislativas. Imitando mesmo S. Francisco, reclamando-se da observância estreita da Regra, submeteram-se à autoridade da Igreja e procuraram cumprir o escopo de apostolado, no respeito das suas determinações, descobrindo um meio de se conduzirem à perfeição pessoal e das almas que queriam levar até Cristo. Desta forma, conseguiram evitar a “marginalidade” dos Espirituais e dos *Fraticelli*, combatidos pelos próprios Observantes por incumbência papal. No século XV foram promulgadas várias leis e decretos nos Capítulos franciscanos acerca da correcção dos frades menores, até mesmo sobre a deposição dos superiores, para bem espiritual de toda a Fraternidade, em geral, e dos frades, em particular, de forma a que estes pudessem prestar um bom serviço à Igreja. Por tudo isto, teremos sempre de considerar de vital importância para o conhecimento da história dos Franciscanos no século XV, a relevância e rigor canónico dos Capítulos gerais e provinciais.

Também no quadro da Observância, assumiu particular destaque o instituto seráfico dos vigários, na perspectiva da obediência da *forma vitae* e das declarações pontifícias. Sem eles, o grau de organização geral do movimento e a coordenação ao nível das províncias e circunscrições missionárias teriam sido reduzidos e a Observância não teria tido uma voz forte e uma concertação de posições estruturada e actuante. Por exemplo, os papas e os concílios, tentando congraçar a observância da Regra com a forma de obediência ordenada, conseguiram evitar a divisão da Ordem, apoiando-se precisamente no instituto jurídico e funcional dos vigários. Deste modo, o instituto franciscano dos vigários foi uma das formas organizacionais, no espírito da Regra, de tentar conciliar a observância fiel da Regra e a obediência aos superiores indicados na *forma vitae* de Francisco. A legislação e as normas jurídicas das Constituições relativas aos vigários, não diversamente das relativas aos Capítulos, reflecte um modelo de vida evangélica, que é a Regra de S. Francisco. Neste sentido, seguindo a divisão dos Capítulos da mesma, as Constituições uniram aos textos legislativos considerações teológicas de ambos os temas.

Por último, temos os Estudos. Os papas e as autoridades da Ordem, através de adequada legislação, impuseram os estudos aos frades menores como meio indispensável para as suas missões de apostolado ao serviço da Igreja. Quando o movimento observante passou da fase inicial, da experiência eremítica, intuitiva e libertária, para uma fase mais institucional, organizada e enquadrada no seio da Ordem, em conformidade com os preceitos de administração e orientação do instituto franciscano, foram vários os “ataques” e contratempos lançados à Observância, não apenas pelos Conventuais, como

também pela hierarquia da Igreja. Até 1440-50, o movimento viveu momentos de grande instabilidade e dificuldades, mais do ponto de vista jurídico e eclesiástico do que propriamente de crescimento e expansão, já que nesse campo o enxamear da Observância foi avassalador em várias regiões e em diversos momentos. Todavia, sem institucionalização, organização e definição de uma estratégia espiritual e reformadora consistente no seio de uma estrutura, o processo histórico inerente ao movimento da Observância, em Portugal como na Europa, poderia não ter passado de uma “bravata” disseminada em diversas experiências regionais, talvez efémeras. Mas, mais necessário, talvez, do que a definição jurídica e organizativa, era que o movimento procurasse a sociedade, as cidades, os seus problemas, abordasse os poderes, conquistasse a fé e devoção do povo e dos *majores*. Era preciso evangelizar de novo, renovar espiritualmente o mundo; era preciso conquistá-lo e trabalhá-lo para o Evangelho. A gradual dissolução ou erosão dos quadros mentais e morais medievais começa a sentir-se culturalmente em Quatrocentos, principalmente na transição para o mundo do Renascimento, um tempo de humanismo e renovado antropocentrismo, concorrendo para o acantonamento e contestação dos quadros intelectuais medievos, baseados na Escolástica. Procurando responder a todas estas transformações culturais, a Observância abraçou, concretamente na segunda metade de Quatrocentos, graças como se viu a S. Bernardino de Siena, a causa dos estudos, concorrendo para a formação dos seus religiosos no sentido de melhor trabalharem no campo da evangelização e do apostolado, principalmente urbano. Uma acção especializada, com base na pregação, na direcção espiritual e na assistência religiosa localizada, para além do enquadramento devocional das populações, que exigia desempenhos à altura das dificuldades da época, das necessidades espirituais cada vez maiores e de uma exigência erudita de uma fé mais “sábida” e “cultura”.

Vale a pena recordar que o século XV foi a época também da formação e apogeu da *Devotio moderna*, marcada por uma espiritualidade afectiva e prática, sem “preocupações especulativas e oposta ao verbalismo dialéctico”²¹, próprios da Escolástica. Baseava-se a *Devotio moderna* numa harmonia entre a ascese e a mística, com a força da vida cristã centrada no interior do crente, que cultivava o recolhimento, a mortificação, o afecto piedoso, a fé constante e acentuava as virtudes quotidianas, enfim, a edificação moral activa e permanente. Daí que a Observância tenha também enveredado pela via dos estudos, da formação, da intelectualização.

O projecto espiritual da Observância era originalmente interior, de recolhimento, penitência, de quaresma perpétua, de mortificação, de entrega total à fé. Por isso, o desenvolvimento dos estudos no seio do movimento no século XV marcou o seu amadurecimento e emancipação, a sua autonomia, a sua capacidade apostólica e de “combate” espiritual.

21 Dias 1960, I: 10-11.

A Observância robusteceu-se teologicamente, blindou o movimento em termos de espiritualidade e de ajustamento canônico, pois os Franciscanos, ao longo da Idade Média, foram não só ponto de chegada como também de partida de heresias ou comportamentos colectivos marginais à Igreja. Os estudos ajudaram a Observância a superar e corrigir as tendências “fraticellistas” e “espirituais”, a afastar qualquer labéu ou suspeita de heresia, tornando o movimento canonicamente positivo e confiável aos olhos da Igreja institucional.

O ano de 1517 foi, pois, o de todas as reformas, das novas e das que já tinham iniciado de há muito, como a da Observância franciscana.

Referências

- Academia Portuguesa de História. 1997. *Colectânea de Estudos de História e Literatura*, editado por Fr. Fernando Félix Lopes, vol. I (“Fontes Históricas e Bibliografia Franciscana Portuguesa”). Lisboa: Academia Portuguesa de História.
- Antonio Merino, José, Francisco Martínez Fresneda (dir.). 2004. *Manual de Teología Franciscana*. Madrid: BAC.
- Araújo, António de Sousa. 1976. “Presenças Franciscanas no Vale do Cávado”. *Itinerarium* XXII: 361-364.
- Araújo, António de Sousa. 1982. “A Província Franciscana da Soledade. Notícias sobre o convento da Franqueira (Barcelos) e catálogo dos Ministros Provinciais”. *Itinerarium* XXVIII: 73-121.
- Azcona, Tarsicio de. 1966. “Nuevos documentos sobre la reforma franciscana en tiempo del ministro general Egidio Delfini”. *Estudios Franciscanos* 67: 267-300
- Azcona, Tarsicio de. 1970. “Reforma de la provincia franciscana de la Corona de Aragón en tiempo de los Reyes Católicos”. *Estudios Franciscanos* 71: 245-343.
- Buchetti, B. 1932. “Statutum concordiae inter quatuor Ordines mendicantes annis 1435, 1458 et 1471 sancitum”. *Archivum Franciscanum Historicum* [AFH] 25: 241-256.
- Bullarium Franciscanum*. 1759. Roma: Typis Sacrae Congregationis de Propaganda Fide.
- Castellar, M. 1976. “El Testamento de san Francisco. Introducción a su estudio”. *Cuadernos Franciscanos de Renovación* 9: 243-265.
- Castro, João Baptista de. 1762-1763. *Mappa de Portugal Antigo e Moderno*. Lisboa: Of. Francisco Luiz Ameno, 3 vols.
- Ceva, Fr. Bonifacio da. 1511. *Articuli in supremo parlamento Senatu Parisiensi ad... Ludovici XII iussum... convocatis partibus duarum Observantiarum eiusdem Ordinis... exhibiti*. Paris: [s.n.].
- Ceva, Fr. Bonifacio da. 1512. *Firmamentum trium ordinum beatissimi patris nostri Francisci*. Paris: [s.n.].
- Conceição, Fr. Apolinário da. 1740. *Claustro Franciscano Erecto no Domínio da Coroa Portuguesa, e Estabelecido sobre Dezeseis Venerabilissimas Columnas. Expoem-se sua Origem, e Estado Presente. A de seus Conventos, e Mosteiros, Annos de suas Fundações, Número de Hospícios, Prefecturas, Recolhimentos, Parroquias, e Missoens, dos quaes se dà Individual Noticia, e do*

- Numero de seus Religiosos, Religiosas, Terceiros, e Terceiras, que Vivem Collegiadamente, tanto em Portugal, como em suas Conquistas [Claustro]*. Lisboa: Oficina de Antonio Isidoro da Fonseca.
- Desbonnet, Théophile. 1980. "Francisco de Asís consultando el Evangelio", *Selecciones de Franciscanismo*, 25-26, 151-162.
- Desbonnets, Théophile. 1983. *De l'Intuition à l'Institution. Les Franciscains*. Paris: Éditions Franciscaines.
- Dias, J. S. da Silva. 1960. *Correntes do Sentimento Religioso em Portugal (Séc. XVI a XVIII)*. Coimbra: Ed. Univ. Coimbra, 2 vols.
- Esperança, Frei Manuel da. 1656 e 1666. *História Serafica da Ordem dos Frades Menores de S. Francisco na Provincia de Portugal*. Lisboa: Of. Craesbeeckiana, t. I; Lisboa: Of. Antonio Craesbeeck de Mello, t. II.
- Esser K. 1981. *El Testamento de san Francisco de Asís*. Oñate (Guipúzcoa): Editorial Franciscana Aránzazu.
- Fernandéz, J. Meseguer. 1958. "La bula "Ite vos" y la reforma cisneriana". *Archivo Ibero Americano* 18: 257-361.
- Freitas, Eugénio de Andrea da Cunha e. [s.d.]. "O Convento de N^a S^a da Conceição de Matosinhos, da Ordem de S. Francisco. Por Fr. Bento de St^a Gertudes (1765-1846)". *Boletim da Biblioteca Pública Municipal de Matosinhos* 3.
- Garrido, J. 1975. *La forma de vida franciscana*. Aránzazu: [s.n.].
- Holzapfel, H. 1909. *Manuale historiae ordinis fratrum minorum*. Friburg: Herder.
- José, Fr. Pedro de Jesus Maria. 1760. *Crónica da Provincia da Conceição*. Lisboa: Miguel Manescal da Costa.
- Lippens, H. 1954. "Le droit nouveau des Mendians en conflit avec le droit coutumier du clergé séculier, du Concile de Vienne à celui de Trente". *AFH* 47: 241-292.
- Manselli, Raoul. 1980. *Nos qui cum eo fuimus: contributo alla questione francescana*. Roma: Istituto storico dei cappuccini.
- Manselli, Raoul. 1981. *San Francesco*. Roma: Bulzoni editore.
- Manselli, Raoul. 1989. "L'Osservanza francescana: dinamica della sua formazione e fenomenologia". In *Reformbemühungen und Observanzbestrebungen im Spätmittelalterlichen Ordenswesen*, dir. Kaspar Elm. Berlin: Duncker & Humblot.
- Marques, João Francisco. 2000. "Introdução". In *História Religiosa de Portugal*, dir. Carlos Moreira Azevedo, vol. 2. Lisboa: CEHR/Círculo de Leitores.
- Marques, José. 1988. *A Arquidiocese de Braga no Séc. XV*. Lisboa: INCM.
- Marques, José. 1982. *Os Franciscanos no Norte de Portugal nos Finais da Idade Média*. Porto: FLUP.
- Ming, E. 1999. "Testamento de San Francisco". *Selecciones de Franciscanismo* 83: 242-270.
- Monforte, Fr. Manuel de. 1751. *Chronica da Provincia da Piedade*. Lisboa: [s.n.].
- Monte Alverne, Fr. Agostinho de. 1986. *Crónicas da Provincia de S. João Baptista das Ilhas dos Açores*. Ponta Delgada: [s.n.].

- Pellegrini, Luigi. 2017. “La ‘Ite Vos’: Dagli Impegni Frustrati di Riunificazione alle Speranze Deluse della ‘Bulla Unionis’”. *Miscellanea Franciscana* 117 [MF]: 130-142.
- Rema, H. Pinto. 1996. “A Ordem Franciscana nos Açores (no passado e no presente)”. *Itinerarium* XLII (155-156).
- Ribeiro, Bartolomeu, OFM. 1946. *Guia de Portugal Franciscano Continental e Insular* (Pró-Manuscripto). Leixões: [s.n.].
- Santa Maria, Fr. Agostinho de. 1712. *Santuário Mariano*. Lisboa: [s.n.].
- Santiago, Fr. Francisco de. 1762. *Crónica da Provincia da Soledade* [*Crónica da Soledade*]. Lisboa: [s.n.].
- Sanz, J. 1986. “El Testamento de San Francisco, memoria-parénesis de la fidelidad. Una Lectura bíblica”. *Verdad y Vida* 44: 263-381.
- Saraiva, António José. 1993. *O Crepúsculo da Idade Média em Portugal*. Lisboa: Gradiva.
- Sevesi, P. M. 1942. *L'Ordine dei Frati Minori*. [s.l.]: Tipografia e libreria pontificia ed arcivescovile S. Giuseppe.
- Soledade, Fr. Fernando da. 1705. *Historia Serafica Cronológica da Ordem de S. Francisco na Provincia de Portugal*. Lisboa: Of. de Manuel e Joseph Lopes Ferreyra.
- Teixeira, Vítor, e J. E. Franco. 2015. *Dicionário Família Franciscana em Portugal*. Lisboa: Lucerna.
- Teixeira, Vítor. 2007. “O Convento de Santo António de Ponte de Lima. Da Fundação à Exclausuração”. In *Ponte de Lima uma vila histórica do Minho*, Carlos Alberto Brochado de Almeida. Ponte de Lima: Câmara Municipal de Ponte de Lima.
- Teixeira, Vítor. 2010. *O Movimento da Observância Franciscana em Portugal (1392-1517). História, Património e Cultura de uma Experiência de Reforma Religiosa*. Porto: CEF.

PAULO CATARINO LOPES*

***“And that holds him to be a bad Christian.”
How the image of the German community in
Portuguese territory changed between the 15th
and 16th centuries***

**“E que o tem por mau cristão”. Como a imagem
relativa à comunidade dos alemães estantes no
território português mudou entre os séculos
XV e XVI**

This text is divided into three main parts: the first one concerns the image of Germans that prevailed in Portugal, particularly in Lisbon, before Martin Luther (1483-1546) – an Augustine monk and professor of moral theology at the University of Wittenberg – disseminated his 95 *Theses*,¹ i.e., essentially in the 15th century up until around 1517. The second part pertains to the subsequent period up to the end of the 16th century. The third and last part is an attempt to critically reflect on how this transition established a new way of looking at Germans, who for Portuguese people ultimately became the religious *Other*.

* IEM – Instituto de Estudos Medievais, FCSH, Universidade NOVA de Lisboa, Portugal. E-mail: peclopes@gmail.com.

This work is funded by national funds through the FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., under the Norma Transitória – DL 57/2016/CP1453/CT0015.

1 Original title: *Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum* (A Disputation on the Power and Efficacy of Indulgences). Luther sent the *Theses* attached to a letter to Albert of Mainz, Archbishop of Mainz, on 31 October 1517, a date which is considered the beginning of the Protestant Reformation. The historicity of the act of preaching the 95 *Theses* to the door of the castle church in Wittenberg on Saturday, October 31, 1517, is controversial. In any case, the *Theses* were quickly reprinted, translated and distributed throughout Germany.

It should be noted that the first and second parts have already been addressed to varying degrees of depth by different authors. It is not, therefore, a new theme. So what especially interests us is the third part, which derives from the power play established between the first two.

While carrying out this brief reflection it is important to keep in mind that the cases referred to specifically involve Germans and not all the subjects of the vast Holy Roman Empire. And among the Germans, it is important to remember the division between Lower Germany (Hanseatic North) and Upper Germany, which, among other regions, includes Saxony, Bavaria and Austria.

Before Luther and Lutheranism

Germans were present in Portugal almost from the foundation of the nationality. Of course, they were to be found mostly in the German colony established in Lisbon, which revealed its importance at an early stage, as evidenced by the fact that from the late 13th century onwards it had its own chapel, dedicated to St. Bartholomew, at St. Julian's church in Lisbon.

In this context, the Hanseatics who had settled in Lisbon deserve special attention. In the 14th century a considerable group of German merchants, who were in some way connected to the trade practiced by the Hanseatic League,² was already established in the capital of the Portuguese kingdom to better develop their commercial businesses and contacts.³ On the whole, it was already a community of considerable size whose importance was mainly due to the nature of its professional activities, which were of particular interest to the Portuguese crown. So much so that, at a given moment it justified the creation of an associative organisation capable of protecting and promoting its interests, capital and financial initiatives (in addition to the political issues always associated with Hanseatic investments, since although the Hanseatic League at its genesis was an association based essentially on trade, it represented at the same time a political union). Thus the *Brotherhood of St. Bartholomew* was created, and it was to experience a unique fortune in the Portuguese capital.⁴

At this point it is important to emphasise that trade was the main activity sought by the Germans in Portuguese territory during medieval times and the 16th century.⁵

2 "The Hansa or Hanseatic League resulted from the fusion of two founding concepts: that of associating commercial cities and that of a community of German merchants encompassed by a common commercial right. The Hansa, a group of cities in northern Germany which were interested in commercial trade with the whole of Europe and thus enjoyed privileges it was indistinctly granted, emerged as a well-established entity in the mid-14th century." In Marques 1993, 15-16.

3 The existence of Hanseatics established in Portugal, i.e. those having permanent or continuous residence for a long time (the Hanseatic colony in Portugal), should not be confused with the sporadic – or even frequent, but without actual continuity – passage of subjects of the Holy Roman Germanic Empire interested in commercial trade with the Portuguese kingdom. Marques 1993, 100-129.

4 Marques 1993, 100-129. The actual date of the Fellowship's creation is unknown.

5 Rau 1984, 203-225.

But similarly to what occurred in Scandinavia the settlement of the Hanseatics in Portugal met with resistance from Portuguese merchants because German financial power and commercial ambitions were great. All Hanseatic traffic was carried out by Germans aboard German ships and under the guidance of German companies. Therefore, the power wielded by this community was not surprising. And if the crown welcomed its presence because of the evident advantages it contributed in terms of international trade, local merchants held the opposite view, given the competitive imbalance that it caused – much of it due, it should be emphasised, to the privileges the royal government established in its favour and which was manifest with great impact on plans like the customs barriers. The German penetration of Portuguese markets and society was as obvious as it was growing, and Portuguese economic protectionism was a reality limited to the local merchants themselves.

In the reign of King John I (1385-1433) the commercial activity of the Germans in Lisbon was so important that the German merchants thought it necessary to establish a permanent factor, as the English had, who could represent them before the authorities and defend their legitimate interests. This before 1433, Afonso Bernardes was simultaneously appointed by royal charter as procurator of the Germans and the Flemish, as well as representative of the English merchants. This appointment was confirmed by royal charter when King Duarte ascended to the throne (1433), and later by King Afonso V (1439).⁶

The legal documents used in any way to favour or *assist* the German community in Portugal were firstly a (royal) charter of privilege – undoubtedly the most important one – and then a record of marriage with a native of the kingdom, naturalisation letters and letters of security (or letters of royal security).

Legitimised by the highest power in the kingdom, these mechanisms enabled the beneficiaries to enjoy all the privileges, freedoms, graces, favours and exemptions held by the natives of the kingdom, in addition to exclusive advantages such as certain customs exemptions.⁷ One such example is the case of Simon Seiz, who, in 1503, obtained a letter of comprehensive privilege for the German trading companies, which could import silver, copper, tar and masts without paying taxes. They generally had priority in all customs matters and could choose an agent to represent their common business interests. In the following year they were granted a private judge through whom the Germans became free from Portuguese jurisdiction. This post was most appropriately named *corregidor of the Germans*.⁸

6 Marques 1993, 100-129; Rau 1984; Schickert & Denk 2010, 16-26.

7 Rau 1984. On the privileges of the Germans in Portugal, see also Amaral 1965; Denucè 1909, VII: 310-319 and 377-392; Pohle 2015, 3, 19-38; Rau 1984, 67-82; Ribeiro 1917; Schickert & Denk 2010, 16-41; Silveira 1958; Trindade 1981, 209-230.

8 Schickert & Denk 2010, 16-26.

The *letters of privilege* also granted the right to use weapons, without suspension by royal order to the contrary, as well as permission to discharge various duties.

In regard to individual guarantees, the *security letters*, for instance, granted those who possessed them the certainty that their goods would not be seized and that no embargo or reprisal would be imposed on them even if the king were at war with their native country.⁹

A prime example of how these *extraordinary* benefits could be particularly well accepted lies in the 1425 confirmation by royal charter of the important right to bury the members of the German colony who died in Lisbon in the space belonging to the chapel of the Brotherhood of St. Bartholomew.

Furthermore, if the privileges were normally granted for a period of 15 years, they were subject to renewal before the expiry date.

Naturally, with the improvement of living conditions in the host kingdom there was an ever-growing number of German workers, particularly merchants and craftsmen (bookbinders, clerks, blacksmiths, bridle makers, goldsmiths, furriers, shoemakers, coopers, tapestry makers and glaziers, among others). Lisbon, due to its exponential growth, was the most sought-after destination.

Portugal also benefited from all this activity, as demonstrated by the conditions under which imports and exports were negotiated once the privileges were granted. Moreover, the Portuguese kingdom needed German craftsmen, particularly the knowledge and experience they brought with them in areas that were still very scarce in Portugal's economy and technology.

From the perspective of governance, the abovementioned legal instruments fulfilled their function quite effectively. The best proof was, in fact, the continuous growth of the German community in the kingdom's main city throughout the Lower Middle Ages. This gives full meaning to Virginia Rau's claim that "foreign merchants were always well received by the public authorities in Portugal."¹⁰

Apart from trade and crafts, the areas of activity with the largest influx of German experts were banking and war. Some noteworthy names among bankers included the Welsers (the first to set up a factory in Lisbon) and the Fuggers, who went so far as to create establishments to represent them in Lisbon. Other leading commercial companies were Hochstetter, Imhof and Hirschvogel.¹¹

The activity of German printers in Portugal is also especially worth mentioning. In effect, in the late 15th and particularly during the 16th century, the kingdom's capital witnessed the important and influential presence of German printers whose contribution to the introduction of the press in Portugal was decisive. Valentim Fernandes was

9 Rau 1984.

10 Rau 1984, 203.

11 On the origins and installation in the Portuguese capital of all these factories and their respective German commercial houses, consult Pohle 2007, I: 61-74.

undoubtedly the most distinguished among them. However, other names worthy of note were Nicholas of Saxony, João Gerling, Hermann de Campos, Jacob Cronberg and João Blávio.¹² It should be emphasised that in addition to being a printer, Valentim Fernandes was also a navigator and notary for the German merchants established in Lisbon.¹³

This transversality and flexibility in their professional activity or activities was, in fact, a characteristic that was much appreciated in the Germans living in Portugal. They bought and sold products, made loans to the crown, financed sea expeditions and a wide and diverse range of crafts, so the German community in Portugal was very much present in multiple sectors of the Portuguese economy and society.

In short, all this helps to understand the reasons why, since the 15th century, Germans were granted a number of privileges which, as we have seen, ranged from certain tax exemptions to a variety of favours. One typical example is that they could not be called up as servants or for the military service. The high point of this process took place at the beginning of the second half of the 15th century, when the German colony finally gained the necessary influence at Court to obtain a general charter of privileges for its Nation – the environment, even internationally, was very conducive to this important concession, as demonstrated by the marriage of Princess Leonor (1434-1467), sister of King Afonso V, to the Holy Emperor Frederick III (1415-1493) in 1452.¹⁴

The privileges of the German community were not limited to legal security. They included, for instance, relief from the ever-pressing and often relentless arbitrariness of royal officials. Their property and assets were protected from the threat of confiscation and their dwellings could not be offered as accommodation to anyone.

Privilege means exception and, consequently, advantage. The exceptions to common law granted to the German nation, as well as to a whole group of foreign nations, not only gave them legal security. Specifically in terms of commerce, the rights of power of attorney were facilitated and they were granted privileges for loading and unloading, transshipment and re-export, among other benefits. Due to this commercial advantage, a growing number of traders were attracted to Lisbon.¹⁵

There were also privileges of a civil and religious order. In fact, the Portuguese monarchs granted the German community freedom of worship in their homes and ships, their own cemeteries and, for knowledge of their causes, private custodian judges.

The intention was to publicly manifest the royal power's total guarantee of physical protection to German merchants and craftsmen, as well as their economic activities and material possessions. They were therefore valuable privileges in that they ensured and required ever-vigilant protection for German traders.

12 On the subject of the German printers in Portugal, consult Dias 2007, 75-82; Dias 1998, V: 489-504; Dias 1995, 15-27; Braga 2002, 93-97.

13 Marques 1993, 97-129.

14 Marques 1993, 97-129.

15 Schickert & Denk 2010, 16-26.

Another factor with high social impact was that they were allowed to ride mules with saddles. This was a special privilege because at the time riding was a privilege granted only to the aristocracy.

For example, the Germans were granted 16 letters of privilege by King Manuel I alone.¹⁶ In the meantime, the Portuguese discoveries were turning Lisbon into centre of world trade. It was a significant urban centre with a long commercial tradition dating back to the Muslim period, and which henceforth became the axis of transcontinental ocean routes. So it is not surprising that towards the end of the 15th century the great commercial and merchant houses of southern Germany – more specifically Augsburg and Nuremberg – began to show great interest in the capital of the peripheral kingdom of Portugal.¹⁷

The Portuguese policy of attracting foreign merchants, particularly Germans, by means of ever-growing privileges or laws therefore reflected the economic reality of the time: to attract capital and promote the opening of European markets within the more general context of the Portuguese discoveries.

Naturally, as in other parts of Europe where the German community intensified its presence, particularly in connection with Hanseatic trade, this resulted in growing protests by the local population, especially at the courts and at the turn of the 15th to the 16th centuries (e.g. the Lisbon Courts of 1498, in which the people asked the king not to allow the permanent residence of foreigners in the kingdom¹⁸). These protests, despite the privileges and benefits that were granted, suggested repercussions in the coexistence between the Portuguese and German communities, including in legal terms. This can be seen from the attitude of the city of Lisbon, which in 1460 witnessed the arrival of large numbers of foreigners, including Germans, who were to establish themselves as goldsmiths. The issue was that they used counterfeit gold and silver, “of which thing the people complain very much.” As a result, King Afonso V ruled that no foreigner could open a goldsmith’s shop without first paying a security deposit, in addition to other conditions related to the quality of the materials themselves.¹⁹

As we can see, the way the Germans were viewed varied between the highest Portuguese society, in particularly the crown, and the rest of society, namely their Portuguese competitors in their working fields. Within this context, special mention must obviously be made of trade and the Portuguese professional and social groups involved in it.

Portuguese merchants feared Nordic competition and naturally envied the privileges that the Germans enjoyed. On the one hand, they did not benefit from the same exemptions from tax or customs duties; on the other, the fact that their capital was considerably smaller immediately put paid to any initiatives they might plan while affording the Germans much larger profits.

16 Braga 2002, 93-97; Rau 1984; Schickert & Denk 2010, 16-26.

17 Schickert & Denk 2010, 16-26.

18 Dias 1995.

19 Arquivo Municipal de Lisboa (AML), *Posturas*, Cód. 834, doc. no. 2.

This situation was first exacerbated after Ceuta was seized in 1415, with the programme of discoveries towards the South Atlantic that was solidly supported by the crown; and then it irreversibly worsened with the discovery of the sea route to India (1497-1498).

Let us take, for instance, the case of the bombers and gunners. Portugal's expansion and status as the centre of the world's economy was not only profitable but also required large investments in shipbuilding and the development of weaponry capable of maintaining Portuguese supremacy in such distant shores. In late 1519 the treasurer of the Portuguese factory, Rui Fernandes de Almada (whose portrait was painted by Albrecht Durer and who corresponded with the great humanists of the time), set off on a long journey from Antwerp through Cologne, Frankfurt, Nuremberg, Augsburg, Ulm and Munich. In addition to securing new contracts, his mission was to recruit experienced smelters and bombers to serve and teach their craft in Portugal. After all, it was better for the nation to manufacture firearms and create an industry of its own, rather than to import them. And Portugal additionally needed to arm its ships, a decisive factor in its expansionist policy.²⁰

In fact, up until the mid-16th century the construction of cannons speeded up – a good example of this were the famous cannons known as *Falcons*. No European nation could afford not to follow this evolutionary process if it wished to maintain military equality. And the Germans were the great experts in this field.

Considering the spate of local protests, it was very important to the Germans that in 1509 the King granted them the additional privilege of "natives of the Kingdom", which afforded them the status of *national citizens* in various spheres and at same time implied that infringement of these orders by State officials would be punished with a large fine.²¹

With all this, we can see how Germans increasingly became an integral part of everyday life in Lisbon. They followed its pulse, they socialised (or coexisted) with its people and participated in its festivals and celebrations. In short, little by little they became inseparable from its development and growth. And all this was facilitated by one main factor: their faith, religious culture, sacred institutions and spiritual practices (rituals and symbols) were exactly the same.

And on the part of the Portuguese rulers there was an equal notion that the Germans represented a fundamental contribution to the greatness, internationalisation and cosmopolitanism of the kingdom, most particularly its capital. Extending the human context, it is not possible to think of Lisbon and its daily life at the turning point between the Middle Ages and Modernity without taking into account the presence of the "many and wild people" mentioned by Fernão Lopes in the prologue to the Chronicle of King Fernando.²²

20 Schickert & Denk 2010, 27-41.

21 Schickert & Denk 2010, 16-26.

22 Rau 1984.

After 1517

It is normally considered that it was only from 1536, when the Court of the Holy Office was introduced in Portugal, that there was a significant increase in vigilance towards the reformist winds of change of Lutheranism in Portugal. Even so, up until the 17th century there were few manifestations of Protestantism in Portugal. In fact, the arrival of the Inquisition, although it encompasses this issue, did not originate from a particular concern to eradicate the new heresy, which was held to be something distant. At the time, the great sources of anxiety were mainly crypto-Judaism and Islamism.²³ Not that Protestantism was a minor misdemeanour to the court; quite the contrary. It was simply that in the eyes of the religious authorities the limited dimension of the phenomenon did not warrant their in-depth attention.

However, it should be noted that despite the vigilance of the Catholic religious authorities, particularly the overseas Jesuits, Lutheran ideas were circulated and discussed in the kingdom as well as in the Empire. Correspondence from Asia from 1523 onwards, especially among Jesuits, contained a considerable amount of information concerning Lutheranism.²⁴

Two classic examples of this state of affairs are João de Barros's expressive words in an evocative passage from *Ropica Pnefma*, published in 1532, as well as a certain passage in the correspondence of Father Belchior Nunes Barreto, Provincial of the Jesuits in India, dated 7 December 1552 and sent from Baçaim.²⁵

João de Barros recalls the presence of people in Lisbon who "speak as freely as if they were in Germany at Luther's debates."²⁶

Father Belchior Nunes Barreto, in a letter sent from India in December 1552, mentioned that,

I met some Lutherans here who, on the pretext of being bombers, have come to sow their heresies, and this is a very dangerous thing in these parts, so steps should be taken to warn those whose function concerns this, not to allow Flemings, Englishmen, Germans or Frenchmen to come here, because we know many of them to be in with the Moors, and others are full of ideas transmitted by the Lutheran sect. Our Lord granted that I should know, from the practices I had with them, who they were and their opinions. I had them arrested and sent to the bishop. At the moment I do not know how matters stand. One of them was so clever and subtle in sowing his heresies that he can do much harm, and I am afraid that he has already done it to many and would do more, were he not prevented.²⁷

In sum, it is an unequivocal fact that Lutheran thinking was known and debated. People read forbidden books. They reflected about and analysed its founding topics, like

23 Braga 2002, 93-97 and 219-262; Braga, 1997; Braga 2003, 99-208.

24 Braga 2002, 219-262.

25 About this topic, see Paiva 2011; Paiva 2005, 47-63; Paiva 2006; Paiva 2003, XV: 43-76.

26 Barros 1532, 2, 5.

27 Rego 1950-1952, V: 261-262.

sola fide and *sola scriptura*, the eschatology of the two places (Paradise and Hell) and non-ternary eschatology (i.e., leaving purgatory out of the equation), or the *Passion of Christ* as sufficient to liberate man so that good works are no longer necessary (they are important as *works*, but not decisive, i.e., they do not bring salvation; instead, in this context, they become sins). The centrality of the sacraments (except baptism and the Eucharist), fasting, the role of the saints as mediators, the veneration of relics, the Mass and the liturgy in Latin, worshipping images and the "business" of indulgences²⁸ were called into question.

The pope's authority, universal priesthood, clerical celibacy and the denial of the monastic universe were inevitably discussed, especially because they were the most controversial and therefore seductive. This is proved in 1520 by the fears expressed by Miguel da Silva, second permanent ambassador to Rome and the future bishop of Viseu, to King Manuel I in a letter dated August 29. In this correspondence the ambassador emphasised that the Pope (Leo X) had promulgated the *Exsurge domine* bull against the Augustine monk for his thoughts, words and actions against the Catholic Church: "Against that friar from Germany Martin Luther, who created so many revolts there, now the pope has made a bull about which he laughs exceedingly, they say: this is something that makes one lose sleep because all those people ask for a council and for reformation."²⁹

Issued by the Pontiff on 15 January 1520, this papal bull came in response to Martin Luther's 95 theses and the majority of his reformist writings. Of the 95 theses, Leo X recognised 54 as valid, but required Luther to retract the remaining 41, as well as other specified errors. Although the bull did not directly criticise all the points touched on by the then-monk Luther, it forbade all catholic countries from publishing, selling and reading any writings that contained the errors and heresies presented in the 95 theses, and asked the secular authorities to enforce the bull in their territories.³⁰

The following year, more specifically on 23 March, the Pope sent a bull to King Manuel in which he expressed his fears about the possibility that Luther would disseminate his texts in Spain, from where they could easily reach Portugal. He then encouraged the king to take steps to prevent this.³¹ On August 20, demonstrating that the Portuguese king had in some ways acted in harmony with the request of the leader of the Catholic Church, this same pope wrote to thank King Manuel for the strong opposition he had instituted against the expansion of the Lutheran heresy, exhorting him to continue with this mission.³²

28 Braga 2002, 219-262.

29 Silva 1865, II: 33. On this matter, see Braga 1993, 39, 33-43.

30 On December 10, 1520, in a deeply symbolic act, Luther burned his copy of the bull together with the volumes of the Code of Canon Law.

31 Braga 1993, 33-43.

32 Sá 1983, 56-57.

On April 25 of the same year Rui Fernandes de Almada, a Portuguese diplomat serving precisely in Germany, wrote to King Manuel explaining the strongly reformist political-religious environment that prevailed there: “the pope wishes to dispatch no business with the Emperor but that this man [Martin Luther] be delivered to him arrested.”³³ The Lutheran expansion in the north of the continent was a reality and the king needed to be duly informed of this danger.

These examples help us to understand the contents of the letter that King Manuel I in turn sent on April 11 to the Emperor Charles V, expressing his unease regarding the Lutheran movement. With particular emphasis, the Portuguese king drew attention to the danger of a religious division of their subjects, which would imply political division and consequently public disobedience. For this reason, he pointed out, one had to act with determination to “cut off and remedy this fire so kindled by the devil.”³⁴

For King Manuel I and in line with the pope’s fears, the most urgent was indeed to limit the expansion of Lutheranism because ultimately the obedience of the population that comprised Christendom, including Portugal, depended on this.

For all these reasons, it is easy to conclude that since the earliest days of the Lutheran phenomenon the Portuguese crown guided its religious action within the territories of the kingdom with sincere concern for the risk incurred by Catholic orthodoxy.

The common people tended to debate controversial Lutheran issues in public places they frequented in their everyday lives, such as taverns, inns, fairs and communal squares – in short, places where public discussion was common practice. A prime example is the case mentioned by João Alves Dias about the young German, Lamberto Rustenius, a 25-year-old merchant student who, after a lively conversation with others at a hostelry in Coimbra, was reported to the Holy Office by a Spaniard who was also present.³⁵

The Inquisition was particularly concerned with the religious ideas of Germans residing in Portugal, where, although without much expression, Protestantism had been introduced at an early age owing to widespread contact with northern men in the context of overseas expeditions and the empire under construction. Naturally, given the high percentage of Germans who were members of the Brotherhood of St. Bartholomew, this organisation was watched with particular attention as a space potentially contaminated by heresy and at the same time a probable disseminator of Lutheran ideas. This evidenced by the frequency of the *accusations* of Lutheranism against the Brotherhood between the first case in 1541 and the end of the 16th century.

The practice of the reformed religion among Lutherans residing in Portugal was very similar to that of the early Christians in their hostile pagan society, i.e., it functioned as a marginal practice carried out in the shadows of the authorities and of the prevailing

33 Barata 1971, 242. See also Braga 1993, 33–43.

34 Braga 1993, 43.

35 It is curious to note that many of the accusations of Lutheranism were made by foreigners. Dias 2007.

Church. As might be expected, the Germans who arrived in Portugal sought support from their compatriots, staying at their homes or at their inns and hostelries. The aim, as Isabel Drumond Braga points out, was to "benefit from the group's ties of sociability and solidarity".³⁶

Within the colony of their fellow countrymen, according to João Alves Dias,

due to the similarity of their customs and language, it was easier for them to socialise and adapt to a foreign country. Man always carries with him his own religiosity and way of thinking, which sometimes is in conflict with those of his host country. This was the case with many foreigners who arrived in Lisbon. Educated in a Europe that was the background of wars and conquests by new religious movements, accustomed to other worship practices, many of them found it difficult to adapt to that new country, where only one religion was officially true, accepted and practiced. And because of this religious intolerance, some elements of the German colony who settled in the Kingdom's capital had problems in adapting to Portugal.³⁷

Of course, the great protagonists in the dissemination of the reformist message were books and the spoken word, as had already been happening since the end of the 14th century with the *Devotio Moderna* movement. Books, specifically, soon took on the role of the main manifestations of Protestant religious materiality – for instance, Luther's *95 Theses* (1517) and *German Bible* (1534),³⁸ in addition to all his other writings, notably *To the Christian Nobility of the German Nation*, *On the Babylonian Captivity of the Church* and *On the Freedom of a Christian*, all of which, in this order, were from 1520.

Criticism of the prevailing orthodoxy essentially focused on anything that was not part of the biblical text. As the only sources of faith, when in the vernacular, the Gospels were the foundation on which all possible religiosity rested. Henceforth, the most important was the connection with the divine without interposing persons. Put another way, the interior dialogue between the believer and God now became the central point. Finally, the difference and distance between priests and faithful disappeared. The intimate Christian religion had come to stay.

By means of accusations, close surveillance or laxness on the part of those they targeted, the Portuguese religious authorities inevitably reacted. After all, however discreet or reserved they might be, the truth is that Lutheran (and in general, Protestant) ideas and practices were clearly opposed – to the point of provoking total clashes at moments of dispute and debate – to the premises espoused by local Catholics.³⁹

But the people also carried out attacks against the merchant colonies of northern Europe.⁴⁰

36 Braga 1993, 255.

37 Dias 1998, 131.

38 This edition of the Bible translated into the vernacular, also known as *The Luther Bible*, has the particularity of being considered one of the main factors responsible for the evolution of the modern German language, thus extending its importance far beyond the religious and even political spheres.

39 Braga 1993, 219–262.

40 Oliveira 1998, 23, 103–112.

In the meantime, books and artistic materials that potentially disseminated protestant ideas were being watched. The harbours were especially targeted, for the merchants' social group was seen as the main propagating agent of the new heretical message.

In sum, all these cases show the growing zeal in surveillance and consequently the existence of a general concern with orthodoxy.

The great majority of those accused of Protestantism in Portugal were foreigners residing or episodically settled in the kingdom, as with the abovementioned merchants. Among them, the Germans, the English and the Dutch were naturally those who most concerned the Portuguese religious authorities.⁴¹

Gerhard Schickert, Thomas Denk, Paulo and Isabel Drumond Braga, as well as João Alves Dias, studied several cases of Germans prosecuted by the Portuguese Inquisition.⁴² This gallery enables us to visualise the way and incidence with which the Germans were persecuted.

As Isabel Drumond Braga reveals in her table on the foreigners prosecuted for Protestantism in Portugal between 1536 and 1700, out of a total of 248 accused there were 29 Germans (23 in Lisbon, 4 in Évora and 2 in Coimbra).⁴³ In fact, approximately two decades after the establishment of the Holy Office in Portugal, vigilance and repression of local and foreign Protestants had visibly increased. And the Germans merited special care, as was suggested by the watchful eye kept on the bombers serving on Portuguese ships.

Accusations were made for multiple reasons. However, what should be remembered is the importance of the Germans' professional success, particularly the merchants who enjoyed special privileges in the society where they had settled. If we add envy and jealousy to the fanaticism for orthodoxy that was often inflamed by the clergy, we can understand the phenomenon of delation. After all, religion had a central place in people's daily lives, and the Catholic authorities already had a long tradition of intolerance towards the religious *Other*.⁴⁴

In this context, the Lutheran Germans (specifically these, since many were Catholics) who lived in Portugal necessarily had to adopt a religious posture that was as discreet as possible. However, this was not always the case,⁴⁵ giving rise to various accusations and prosecutions. Against this background, throughout the 16th century and even later the Brotherhood of St. Bartholomew emerges as a singular paradox, i.e., a Catholic corporation most of whose members were surely Protestant.⁴⁶

41 Braga 1993, 219-262.

42 Dias 1998; Schickert & Denk 2010, 16-41; Braga 1993, 219-262; Braga 1997.

43 Braga 2002, 244.

44 Braga 2002, 219-262.

45 Dias 1998.

46 Schickert & Denk 2010, 16-41.

Enveloped in Catholic ritual and symbolism like the veneration of saints and the conferral of the sacraments, the religious year in the chapel of St. Bartholomew was determined by Rome's festive calendar, in whose ceremonies it actively participated. Furthermore, daily life in the Fellowship, both in terms of religious practices and of temporal administration, also had a Catholic base. This is evidenced by the religious parades and processions organised by the institution and which in 1582 reached their symbolic pinnacle with the presence of Philip II himself.⁴⁷

The image changes, but not relations at the level of the crown

Lutheranism circulated in the Portuguese kingdom and empire mainly through foreigners, particularly German and Flemish merchants and navigators. This fact unequivocally reveals the central dimension of these figures who, through their contact with the Portuguese, provided them with knowledge and debate about the new reformist ideas that set Catholic Christianity on its road to irreversible rupture – something that had never been seen before then. Through these northern Europeans, heterodox Lutheran proposals and possible new paths for Christian religiosity and spirituality were discussed.

For the purposes of our reflection we are interested in the case of the Germans, whose image in Portugal underwent a profound change in the first half of the 16th century. However, the effects of this change were limited to the religious field (in this context, the introduction of the Inquisition in Portugal facilitated and encouraged people to report all those who deviated from religious orthodoxy, and consequently established religious intolerance) and, above all, to day-to-day relations with certain socio-professional groups.

In effect, in practical terms this mutation was mainly circumscribed to the religious sphere, where a vigilant attitude sometimes prevailed to the point of absolute mistrust. In other words, views and religious attitudes towards Germans inevitably changed, but not behaviour regarding the economic dimension (particularly of the commercial sphere) in most circumstances deeply associated with the political dimension. There are several examples that prove this and they almost always come from the top of Portuguese society, i.e., from the crown.

As we pointed out, the common people generally viewed these foreigners with suspicion and even as adversaries because of the many privileges they enjoyed (at least from the late 14th century). The prosperity of the German merchants, for example, was seen as a factor that disturbed the good existence of locals.

This scenario was greatly exacerbated by the emergence of the Lutheran phenomenon and the subsequent religious Reformation. After all, from this moment on the presence of German "heretics" (even though most of them were staunch Catholics) called into question not only the economy but also the customs and the very religion of the

47 Schickert & Denk 2010, 16-41.

kingdom. Naturally, by means the last two spheres – which were after all mere pretexts – the intention was to correct the first, which in practice was actually the most important.

The courts of 1525 and 1535, for example, clearly demonstrated how badly the kingdom's population was reacting to the presence of the foreigners, particularly those who held good socio-economic positions. As Isabel Drumond Braga points out, "it was requested of King John III not to grant posts in justice, ship captainships, governorships, fortress captainships, high offices in the kingdom, the royal household or estate to foreigners, even if they had the privileges of native countrymen."⁴⁸ But King John III's response to the demands of the people was negative, which clearly reveals the position of the crown.

This brings us to the essential point of this reflection: despite the strong pressure that undoubtedly existed, this was not enough to change the royal position, particularly in political and economic terms, vis-a-vis the German community in Portugal. For example, this was true in spite of King Manuel's abovementioned warnings against the dangers of Lutheran ideas at the very beginning of their emergence.

The fact is that at the right moment, reality – or the *actual truth of things*, according to the thinking of Machiavelli (1469-1527)⁴⁹ – overlapped with what *should be*. Faced with the real needs of the empire to be maintained, the pragmatic aspect won the day. So it is no surprise that the German community consistently continued to be granted privileges for their Nation.⁵⁰ This can be seen, for instance, in the pardons they received for offenses committed in Portuguese territory.⁵¹

With King John III, and already with King Manuel, Portugal imported from Germany not only textiles and luxury goods, but also artillery, ammunition, copper, tin and lead, which were necessary to produce weapons. Portugal's overseas ambitions were therefore highly indebted to the production and trade of the Germans.

In 1529, for example, the bombers' corps was placed under the protection of the *Civil Corregidors*, i.e., the Supreme Court of Lisbon, in all civil and penal matters. King John III thus generally followed the diplomatic course of his father and predecessor King Manuel I, keeping up his policy of good neighbourliness – particularly economic – with the Habsburgs and the German citizens who lived in Portugal.⁵²

All this was in addition to the so-called *Privilege of the Germans*, which, according to Virginia Rau and Maria Valentina Cotta do Amaral, was the most coveted privilege among foreign merchants. In fact, this broad and unique privilege simply surpassed

48 Braga 1993, 219-262.

49 Maquiavel 2008. Book written in 1513, but whose first edition was published posthumously in 1532. See on the pertinence of this principle in the thought of Machiavelli and in the reality of the time the following texts: Bec 1987, 9-44; De Grazia 1990.

50 Rau 1984; Silveira 1958.

51 Braga 2003, 31-47. Special attention to note 7 of this article, which presents a large bibliography on the subject (34-35).

52 Pohle 2007.

the rights and freedoms granted to merchants from other nations who had settled in Portugal. The Hansa merchants in particular began to enjoy these advantages precisely from 1517.⁵³

Final notes

In summary, at the dawn of the 16th century – i.e., in the transition from medieval times to modernity – after the Protestant Reformation initiated by Martin Luther, the image of Germans and of Germany itself underwent a profound change in Portugal. This change was continuously fuelled by the constant and irreversible development of Protestantism. But this mutation, which was visible in the everyday life of the common Portuguese people as well of the political elites (who viewed it with concern) and the cultural elites (the characteristic cases of Damião de Góis and the professors of the College of Arts of Coimbra – Fernão de Pina e Friar Valentim da Luz – show the Portuguese intellectual circles' affinity with some of the reformist theses), did not lead to an absolute change in the relationship between the German settlers in Portugal and the top echelons of Portugal's governmental hierarchy.⁵⁴

Despite all the transformations that disrupted Europe in the first half of the 16th century, the fact is that the economy was and continued to be one of the great foundations of Portugal's relationship with the German people. A relationship of neighbourliness that came from the two previous centuries and which, both here and there, should continue to be *well* fuelled, on the one hand, due to the ever-growing needs associated with the maintenance of the Portuguese overseas empire, and, on the other hand, to the almost constant urgency of supplying the realm with certain commodities which Portugal was decidedly unable to produce in the necessary quantity. This situation was exacerbated after Seville became the centre of the world's economy.⁵⁵

This was the case at the top, because at the bottom things were happening differently for the reasons explained above and which particularly affected social groups like the merchants and artisans, i.e. the fields where the Germans were strong and definite competitors. Here, the practical necessity resulting from everyday life and community life was combined with aspects of religion and customs. The result was a reaction based on distrust and vigilance which suggested the birth of an alterity where it had not previously existed (there were differences of an economic, professional and social nature, but not at this much deeper level).

It is unmistakable that with Luther – and later with Zwingli (1484-1531) and Calvin (1509-1564) – Europe witnessed the emergence of a new platform of alterity within itself, this time between North and South. Southern Europeans slowly began to see

53 Amaral 1965; Rau 1984.

54 Braga 2003.

55 Pohle 2007.

northern Europeans as the religious *Other*, even though they were Christian; as different and strange, to the point of becoming declared opponents and, therefore, targets to be urgently suppressed.

But on the other hand, it asked Christians (in the broad sense) a question that was as intimate as it was foundational: what does being a Christian really mean? After all, it is though the emergence of the *Other* that I have the possibility of forming a judgment on myself as on an object. In this context, the problem of assessing the *Other* arises in full, since the knowledge of this *Other* (and of the *Self*) is always obtained through analogical reasoning: I know the other by analogy with myself (interpersonal communication is fundamentally based on a dialogue that safeguards the *Self* and the *You* as subjects, as people). Portugal, although it was distant from the centre of Europe, did not escape this cultural and mental phenomenon: this hard transition established a new way of perceiving the Germans.

In another aspect, it can be seen from the various cases put forward by the above-mentioned researchers that appraisals of German Protestants – henceforth regarded as the religious *Other*, let us not forget – are always carried out by means of a comparative analysis with the Portuguese, the *good* Christians. The referential system in question thus contemplates a level of antithetical apprehension that opposes Portuguese/Catholics and Germans/Protestant, granting the Portuguese the status of the true foundation of the system that assesses that *Other*. Of course, this confrontation favours the Portuguese as Catholics and *true* believers.

This analogical reasoning has two levels, a superficial one and a deeper and more complex one. The assessment done by the Portuguese in the time (16th century) and space (Portuguese territories) in question remained at the first level, i.e., the one in which the knowledge of the religious *Other* is based more on spontaneous communication, on the sympathy/antipathy duality and on intuition, rather than on reflective knowledge, i.e., the deep analysis of their behaviour (in the route of Erasmus, an example of this second case would be the one provided by Damião de Góis⁵⁶).

In other words, the cultural references of the Portuguese constituted a code that included diverse classifications and values, namely those of religious orthodoxy. And it was based on this referential code that the German *Others* living in Portugal, when they were Lutheran (and often even when they were not), was valued or devalued by the locals.

The inevitability of the cultural shock and inability of the Portuguese (in the broad sense) to open up and dialogue with the religious *Other* becomes clear. After all, it is essential to distinguish between perception of the *Other* and knowledge of the *Other*. The first is immediate; the second is markedly reflective. The result was the contemporaneous

56 Aubin 1979-1980; Bataillon 1938; Bataillon 1983; Bataillon et al. 1982; Dias 1960, I; Marques 1987, 33-70; Torres 1982.

impossibility of understanding the authentic *Other* as alterity, as difference. The reason for this was the prevailing subjectivity that functioned as a foundation throughout the discourse included in the cases put forward.⁵⁷

Nevertheless, despite the constant threat and vigilance resulting from the impossibility of open-mindedness towards the difference in question, which often imposed a wary cautiousness, Portugal and particularly Lisbon were inhabited by many Germans "who lived, married and sometimes were happy here."⁵⁸ This is further proof of how powerfully the Portuguese discoveries and expansion must have attracted its contemporaries.

References

Sources

- Arquivo Municipal de Lisboa, *Posturas*, Cód. 834, doc. no. 2.
- Barros, João de. 1952-55. *Ropica Pniefma. Reprodução fac-similada da edição de 1532*, ed. Israel-Salvador Révah. Lisboa: Instituto de Alta Cultura/Centro de Estudos de Psicologia e de História da Filosofia.
- Maquiavel, Nicolau. 2008. *O Príncipe*, ed. Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Círculo de Leitores/Temas e Debates.
- Rego, António da Silva. 1950-1952. *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente. Índia*. Lisboa: Agência Geral das Colónias.
- Ribeiro, Vitor. 1917. *Privilégios de Estrangeiros em Portugal (Ingleses, Franceses, Alemães, Flamengos e Italianos)*. Coimbra: Academia das Ciências de Lisboa.
- Silva, Luís Augusto Rebelo da. 1865. *Corpo Diplomático Português*. Lisboa: Academia Real das Ciências de Lisboa.

Bibliography

- Amaral, Maria Valentina Cotta do. 1965. *Privilégios de mercadores estrangeiros no reinado de D. João III*. Lisboa: Instituto de Alta Cultura/Centro de Estudos Históricos – Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.
- Aubin, Jean. 1979-1980. *Damião de Góis dans une Europe évangélique*. Coimbra: Instituto de Estudos Clássicos.
- Barata, Maria do Rosário de Sampaio Themudo. 1971. *Rui Fernandes de Almada. Diplomata português do século XVI*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos (FLUL)/Instituto de Alta Cultura.
- Bataillon, Marcel et al. 1982. *Damião de Góis, humaniste européen*. Braga-Paris: EPHE/Fundação Calouste Gulbenkian.
- Bataillon, Marcel. 1938. *O cosmopolitismo de Damião de Góis*. Lisboa: Seara Nova.

57 Dias 2007; Schickert & Denk 2010, 16-41; Braga 2002, 219-262; Braga 1997.

58 Dias 2007, 139.

- Bataillon, Marcel. 1983. *Erasmus y España*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Bec, Christian. 1987. "Introduction". In *Machiavel, Œuvres complètes I – Le Prince précédé des premiers écrits politiques*, 9-44. Paris: Garnier.
- Braga, Isabel Drumond. 2002. *Os estrangeiros e a inquisição portuguesa: séculos XVI e XVII*. Lisboa: Hugin.
- Braga, Isabel Drumond. 2003. *Os alemães e a justiça portuguesa durante o período filipino*. Separata. Braga: Universidade do Minho – Centro de Estudos Humanísticos.
- Braga, Paulo Drumond. 1993. "Carta de D. Manuel I a Carlos V sobre a rebelião de Lutero (1521)". *Itinerarium* 39: 33-43.
- Braga, Paulo Drumond. 1997. *A Inquisição nos Açores*. Ponta Delgada: Instituto Cultural de Ponta Delgada.
- Braga, Paulo Drumond. 2003. "Os seguidores de Lutero no Portugal de Quinhentos". In *Damião de Góis na Europa do Renascimento. Actas do Congresso Internacional*, 199-208. Braga: Universidade Católica Portuguesa.
- De Grazia, Sebastian. 1990. *Machiavellianl'inferno*. Rome-Bari: Laterza.
- Denucé, Jean. 1909. "Privilèges commerciaux accordés par les rois de Portugal aux Flammands et aux Allemands (XVe et XVIe siècles)". *Arquivo Histórico Português* VII: 310-319 e 377-392.
- Dias, João José Alves. 1995. "Os primeiros impressores alemães em Portugal". In *No Quinto Centenário da Vita Christi*, coord. João José Alves Dias, 15-27. Lisboa: Biblioteca Nacional.
- Dias, João José Alves. 1998. "Nova forma de transmissão do verbo". In *Nova História de Portugal*, dir. Joel Serrão and A. H. de Oliveira Marques, V: 489-504. Lisboa: Presença.
- Dias, João José Alves. 2007. "A colónia alemã de Lisboa face à Inquisição: um olhar sobre o século XVI". In *Portugal – Alemanha: Memórias e Imaginários*, coord. Maria Manuela Gouveia Delille, I: 75-82. Coimbra: Minerva – Centro Interuniversitário de Estudos Germanísticos.
- Dias, José Sebastião da Silva. 1960. *Correntes de sentimento religioso em Portugal (séculos XVI a XVIII)*. Coimbra: Instituto de Estudos Filosóficos.
- Marques, A. H. de Oliveira. 1987. "Damião de Góis e os mercadores de Danzig". In *Portugal Quinhentista*, 33-70. Lisboa: Quetzal.
- Marques, A. H. de Oliveira. 1993. *Hansa e Portugal na Idade Média*. Lisboa: Presença.
- Oliveira, Aurélio. 1998. "Os motins anti luteranos de Viana do Lima de 1598". *Cadernos Vianenses* 23: 103-112.
- Paiva, José Pedro. 2003. "Os bispos e a Inquisição portuguesa (1536-1613)". *Lusitania Sacra*, 2.ª série, XV: 43-76.
- Paiva, José Pedro. 2005. "Definir uma elite de poder: os bispos em Portugal (1495-1777)". In *Optima Pars: Elites Ibero-Americanas do Antigo Regime*, coord. Nuno G. Monteiro, Pedro Cardim and Mafalda S. Cunha, 47-63. Lisboa: ICS – Imprensa de Ciências Sociais.
- Paiva, José Pedro. 2006. *Os Bispos de Portugal e do Império: 1495-1777*. Coimbra: Imprensa da Universidade.
- 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.

- Pohle, Jürgen. 2007. “As relações luso-alemãs no reinado de D. Manuel I (1495-1521)”. In *Portugal-Alemanha: Memórias e Imaginários*, coord. Maria Manuela Gouveia Delille, I: 61-74. Coimbra: Minerva – Centro Interuniversitário de Estudos Germanísticos.
- Pohle, Jürgen. 2015. “Rivalidade e cooperação: algumas notas sobre as casas comerciais alemãs em Lisboa no início de Quinhentos”. *Cadernos do Arquivo Municipal* 3: 19-38.
- Rau, Virgínia. 1984. “Os mercadores banqueiros estrangeiros em Portugal no tempo de D. João III (1521-1557)”. In *Estudos sobre história económica e social do Antigo Regime*, 67-82. Lisboa: Presença.
- Rau, Virginia. 1984. “Privilégios e legislação portuguesa referentes a mercadores estrangeiros: séculos XV e XVI”. In *Estudos sobre história económica e social do Antigo Regime*, 203-225. Lisboa: Presença.
- Sá, Artur Moreira de (ed.). 1983. Índices dos livros proibidos em Portugal no século XVI. Lisboa: INCM.
- Schickert, Gerhard, & Thomas Denk. 2010. *Die Bartholomäus-Brüderschaft der Deutschen in Lissabon. Entstehung und Wirken, vom späten Mittelalter bis zur Gegenwart / A Irmandade de São Bartolomeu dos Alemães em Lisboa. Origem e actividade, do final da Idade Média até à Actualidade*. Estoril: [s. n.].
- Silveira, Luís. 1958. *Privilégios concedidos a alemães em Portugal*. Lisboa: Instituto Superior das Bibliotecas e Arquivos.
- Torres, Amadeu. 1982. *Damião de Góis na mundividência do Renascimento*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Trindade, Maria José Lagos. 1981. “Marchands étrangers de la Méditerranée au Portugal pendant le Moyen Âge”. In *Estudos de História Medieval e outros*, 209-230. Lisboa: Faculdade de Letras – Universidade de Lisboa.

MARIA JOÃO PEREIRA COUTINHO*

A Irmandade de São José dos Pedreiros e Carpinteiros de Lisboa: a feição religiosa de uma instituição corporativa na Idade Moderna**

The brotherhood of Saint Joseph of Stonemasons and Carpenters of Lisbon: the religious side of a corporate institution in the Modern Period

Nota prévia

No ambiente organizacional corporativo que se fez sentir na Época Moderna em Portugal, com raízes na criação da Casa dos Vinte e Quatro em Lisboa, por D. João, Mestre de Avis (1357-1433), onde os mesteres passaram a ser embandeirados pelo santo padroeiro de cada ofício, mas onde também passaram a ter poderes e deveres e a responder perante o governo da cidade, emergiram irmandades que estreitaram o compromisso de irmãos/mesteirais. Essas irmandades, que se multiplicaram após a Reforma Católica, foram ao encontro de decisões contra-reformistas, como as que determinaram a exaltação dos santos, ou então, ao contrário do que Martinho Lutero (1483-1546)

* IHA – Instituto de História de Arte, FCSH, Universidade NOVA de Lisboa, Portugal. E-mail: mjpereiracoutinho@gmail.com.

** Este estudo foi realizado no âmbito do projecto de pós-doutoramento (SFRH/BPD/85091/2012), apoiado pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia, com financiamento participado pelo Fundo Social Europeu e por fundos nacionais do Ministério da Educação e Ciência.

Acerca deste assunto já nos referimos nas comunicações: “‘Izenções & Privilegios’: architectos, pedreiros e outros construtores no contexto das irmandades lisboetas (1600-1750)”, apresentada a 18 de Setembro de 2015 no Encontro *Irmãos por devoção: artistas e relações de trabalho no tempo das Irmandades*, do IHA/NOVA FCSH, e “A irmandade de São José dos Pedreiros e Carpinteiros de Lisboa: a feição religiosa de uma instituição corporativa na Idade Moderna”, apresentada a 20 de Junho de 2017 no Colóquio Internacional *Martinho Lutero e o Novo Rosto Político-Religioso da Europa*, do CHAM (NOVA FCSH-UAc).

afirmou, valorizaram a importância das esmolos, que neste contexto subsidiaram o papel assistencial aos irmãos, assim como custearam obras no seio dos espaços que detinham.

Nesse quadro mental, uma das irmandades mais expressivas que teve lugar em Lisboa, pelo desempenho não só corporativo, como assistencial, no que ao auxílio material e espiritual concerne, foi a Irmandade de São José, só fundada em 1532 na igreja de Santa Justa e Santa Rufina, e com capela própria no lugar de Entre-as-Hortas a partir de 1545 – data do início do *Sacrossanto Concilio Tridentino*¹ –, apesar de o Regimento de Carpinteiros e Pedreiros “da bandeira do bem aventurado São Jozeph” datar de 24 de Agosto de 1501². Essa irmandade deu assim continuidade à bandeira que tinha por rosto pedreiros e carpinteiros, ou ao que actualmente consideramos como construtores, o patriarca São José, não só pelo facto de ser o patrono dessas actividades laborais, mas também pela vantagem de ser um dos santos mais significativos da centúria de Quinhentos. Não querendo isolar esta irmandade de outras que existiram no mesmo espaço e tempo, e que foram igualmente significativas, importa-nos pois tomá-la como estudo de caso de um organismo aparentemente laico, que nos alvares da Reforma Católica se afirma através da constante participação em actos públicos de fé, dinamizando o culto eucarístico, cuja expressão máxima foi a procissão do *Corpus Christi*³.

Estado da Arte

Num estudo desta natureza, impõe-se, ainda que de forma abreviada, fazer um apanhado do que se escreveu sobre o tema das irmandades corporativas no âmbito da cidade de Lisboa. Em 1926, a compilação de Vergílio Correia *Livro dos Regimêtos dos Officiaes mecanicos da mui nobre e sêpre leal cidade de Lixboa*⁴, os estudos de José Martins de Almeida, de 1937, sobre “Um capítulo de História Económica. As Corporações de Artes e Ofícios”⁵, e de Marcello Caetano, em 1942, sobre *A Antiga Organização dos Mesteres da Cidade de Lisboa*⁶, foram essenciais para a visão que hoje temos do que foram estas instituições da Época Moderna. Às anteriores fontes, somamos ainda as investigações de Rocha Martins e Manuel Lopes de Oliveira, que, em 1946, publicaram *Os Direitos do Povo: A Casa dos Vinte e Quatro*⁷, e os estudos de Franz Langhans, que, entre 1948 e 1949, dedicou duas publicações ao mesmo assunto⁸. E embora o tema não se tenha esgotado nesse período, certo é que durante algumas décadas parece ter sido votado ao esquecimento, sendo mais recentemente retomado em alguns trabalhos académicos, de

1 Acerca do recebimento em Portugal dos dogmas proclamados em Trento, consulte-se, entre outros estudos sobre o mesmo assunto: Castro 1944-46, Caetano 1965, Barbosa 2000, 405-413.

2 Arquivo Municipal de Lisboa (AML), *Livro 1.º* de acrescentamento dos regimentos dos oficiais mecânicos, fls. 197 v.º – 215; publ. por Loureiro (transc.) 2014, 289-313.

3 Acerca desta procissão, consulte-se Machado 1759 e Raggi 2014, 87-109.

4 Correia 1926.

5 Almeida 1937, vol. 91.

6 Caetano 1942.

7 Martins e Oliveira 1946.

8 Langhans 1948 e 1949.

que destacamos “Confrarias e Irmandades: A santificação do quotidiano”, de Laurinda Abreu⁹, “Confrarias Portuguesas da Época Moderna: Problemas, resultados e tendências da investigação”, de Pedro Penteadó¹⁰, bem como a entrada sobre esse assunto do anterior autor no *Dicionário de História Religiosa de Portugal*¹¹. Parte da dissertação de doutoramento, de Carlos Ruão, intitulada “O *Eupalinos Moderno*: Teoria e prática da arquitetura religiosa em Portugal: (1550-1640) (2006)¹², bem como de Gláydson Gonçalves Matta, *Tradição e Modernidade: Práticas corporativas e a reforma dos ofícios em Lisboa no século XVIII* (2011)¹³, os nossos estudos e de Sílvia Ferreira sobre a irmandade de oficiais mecânicos de Nossa Senhora da Doutrina, sediada na igreja de São Roque¹⁴, e o artigo de Beatriz Catão Cruz Santos “Os ofícios mecânicos e a procissão de Corpus Christi no Arquivo Municipal de Lisboa – séculos XVII e XVIII”¹⁵ ajudaram, no nosso entender, a revitalizar um tema cuja pertinência é aqui comprovada.

O mesmo estado da arte pode ainda ser traçado para a mesma Irmandade de São José dos Carpinteiros em outros locais que não Lisboa, e particularmente para o Brasil. Sem termos a pretensão de sermos exaustivos, não podemos deixar de assinalar o trabalho doutoral de José Newton Coelho Meneses, *Artes Fabris e Ofícios Banais. O controle dos ofícios mecânicos pelas câmaras de Lisboa e das vilas de Minas Gerais* (2003)¹⁶, a investigação de Luiz Antônio Cunha sobre o ensino de ofícios artesanais e manufatureiros no Brasil (2005)¹⁷, o estudo de Mônica de Souza N. Martins, *Entre a Cruz e o Capital: As corporações de ofícios no Rio de Janeiro após a chegada da família real (1808-1824)* (2008)¹⁸, e, mais recentemente, o artigo de Marcelo Maccord “A irmandade de São José do Ribamar e o fim das corporações de ofício: Recife, primeiras décadas do oitocentos”, na *Portuguese Studies Review* (2011)¹⁹.

A importância de São José no quadro mental da Reforma Católica

Enunciado que foi o tema em consideração, não podemos deixar de começar por enquadrar São José à luz dos novos programas doutrinários da Reforma Católica, não só por ser parte integrante da *Sagrada Família*, mas também por ter sido autonomizado, sobretudo a partir de 1621, aquando da fixação da sua festa a 19 de Março por Gregório XV (1554-1623). Aliás, se tivermos em conta que essa devoção foi, desde muito cedo, alimentada por vários teóricos, é-nos mais fácil compreender que obras como o *Officium parvum in honorem Sanctissimi Patriarchae Joseph adjectis quidbusdam...* (1567) de Fr. Gaspar dos

9 Abreu 1992, 429-440.

10 Penteadó 1995.

11 Penteadó 2002, 459.

12 Ruão 2006.

13 Matta 2011.

14 Coutinho e Ferreira 2004, 201-215 e 2014.

15 Santos 2015, 461-491.

16 Meneses 2003.

17 Cunha 2005.

18 Martins 2008.

19 Maccord 2011, 135-150.

Reis (m. 1577), que, como se sabe, era do círculo de Fr. Jorge de Santiago (m. 1561) e de Fr. Jerónimo de Azambuja (m. 1563), estejam na génese de uma profunda devoção para com esse venerável²⁰. A imensa produção panegírica que suscitou, aferível no *Officium S. Iosephi* (1618), de Fr. Manuel das Chagas, na *Memoria da Devoção do Espozo da Virgem* (1652), de Fr. Pedro de S. Tomás, ou na *Devoção que se ha de fazer cada dia ao Sr. São José* (s.d)²¹, de Nicolau da Maia Azevedo, entre outras que poderíamos nomear, exaltou as virtudes desse venerável, contribuindo assim para a ideia da proliferação deste culto.

Para além desses aspectos, se também dissecarmos a história da igreja em Portugal, nos séculos XVI e XVII, para além de constataremos o quanto foi particularmente glorificado no contexto secular, verificamos a importância que teve no interior de algumas ordens religiosas, bem como o facto de ter tido um enorme apreço, por parte dos monarcas de então. O facto de o dia desse santo ter sido o do nascimento de D. João IV, situação já de si considerada como um bom presságio para o bom desempenho do rei, juntamente com a circunstância de ter sido eleito como santo tutelar do reino no período da Restauração, consolida esta perspectiva.

A sua acção intersectora junto de Cristo e Deus pai, na qualidade de “casto esposo de Maria”, proclamada em frases como: “não espera Christo que S. Ioseph ou peça, ou mande, porque o mesmo Christo se dá por obrigado em o Ceo de acodir em a terra a todo o deuoto de seo pay S. Ioseph”²² – e ao invés do que sucedeu no contexto luterano, onde se banuiu a ideia de intersecção dos santos –, foi ainda efectivada através da multiplicação de imagens, que, só no contexto da irmandade em análise, sabemos ter existido em número considerável, como veremos mais adiante.

Organização da irmandade e figuras de vulto

Retomando então em traços gerais a história da irmandade para melhor se compreender a sua inserção num novo quadro de devoção e piedade, importa reconhecer alguns dos aspectos que configuraram esta nova instituição pós-tridentina. Sendo, como foi acima mencionado, aparentemente constituída por indivíduos com mesteres ligados ao trabalho das madeiras (carpinteiros, marceneiros e entalhadores), a Irmandade de S. José revelou ser na realidade dedicada a construtores e sobretudo a mestres pedreiros. Essa evidência, visível no título do compromisso da irmandade – “*Regimento, & Compromisso da Meza dos Officios de Pedreyros, e Carpinteyros, da Bandeyra do Patriarcha S. IOSEPH, Anno 1709*” –, atesta essa precedência dos mestres da arte de pedraria, indiciando também o seu peso no seio dessa agremiação²³.

20 Todos eles participaram no Concílio Tridentino, como se pode verificar em diversos estudos, de que destacamos os últimos dados à estampa de Gomes e Baptista 2006, 151-192, e de Russo 2016, 81-90.

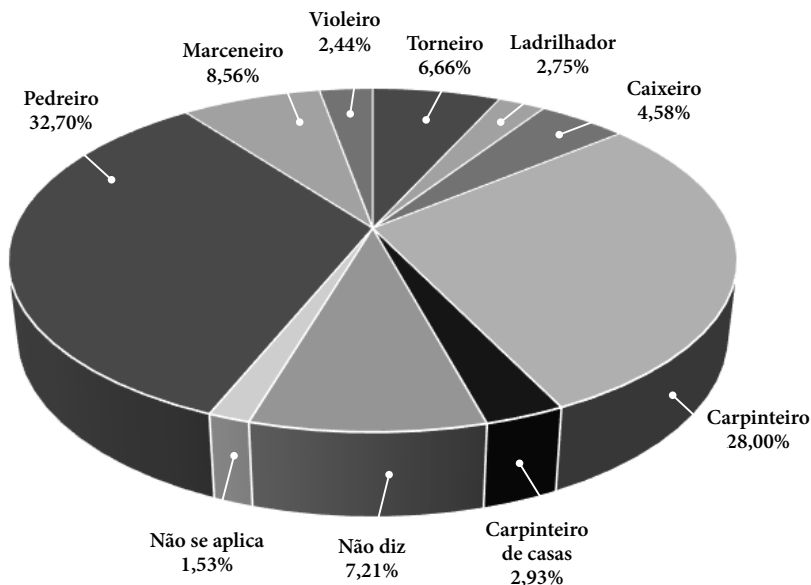
21 Todos referidos por Machado 1965-1967, 2: 369 e 3: 219; cit. por Marques 2000, 2: 634.

22 Graça 1672, 38.

23 AML, *Irmandade de São José dos Carpinteiros, Livro de regimento e compromisso da bandeira do bem-aventurado São José dos officios dos carpinteiros e pedreiros*.

Espaço naturalmente devocional, mas também corporativo, instituiu exames de admissão, onde o bom desempenho era condição necessária para a sua integração. Se no caso dos carpinteiros era necessário, acima de qualquer devoção, saber fazer uma casa madeirada e branquiada, bem como mais uma casa madeirada para forrar com painéis repartidos, suas prumadas e entablamento, e mais uma escada repartida e uma porta de “duas fasias embasiada e refendida e em huma genela de regoa com sua bandeira em sua conta”²⁴, já no caso dos mestres pedreiros, canteiros e alvíneos, o exame era menos exigente.

Numa análise mais apurada, observa-se que, entre 1588 e 1692, 32,7% dos pedreiros referenciados concorreram com 28% dos carpinteiros, 8,56% dos marceneiros, 6,66% dos torneiros, 4,58% dos caixeiros, 2,93% dos carpinteiros de casas, 2,75% dos ladrilhadores, bem como outros, que não constituíram percentagem suficiente para aqui serem mencionados, dando-se curiosamente o auge da admissão de mestres pedreiros no ano de 1640²⁵.

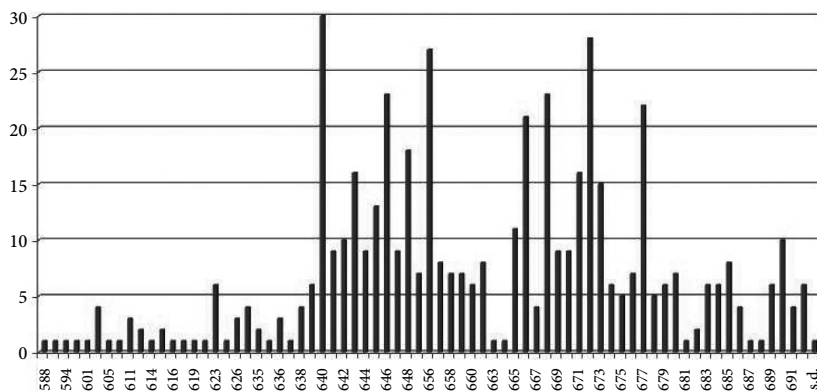


Ofícios admitidos na Irmandade de São José entre 1588 e 1692.

Levantamento efectuado pela autora a partir de AML, *Irmandade de São José, Livro n.º 25 de registo da eleição dos irmãos do patriarca de São José (1588-1692)*.

24 *Ibidem*, *Livro de Examação da irmandade do patriarca São José (1650-1682)*. No interior do livro encontra-se a indicação de que este é o “Liuro Terceyro das Examações” e que serviu de escrivão-geral Manuel Ferreira, mestre pedreiro, e como juizes da mesa: Manuel de Évora, pedreiro, e Miguel da Costa, mestre carpinteiro de casas; na qualidade de juizes do officio de pedreiro serviram, António João, o Bispo, e António João, o Batalha, e como juizes do officio de carpinteiro, Fernão Jorge, juiz velho, e Manuel João. O livro não tem numeração de fólhos.

25 *Ibidem*, *Livro n.º 25 de registo da eleição dos irmãos do patriarca de São José (1588-1692)*.



Admissão de pedreiros na Irmandade de S. José entre 1588 e 1692.

Levantamento efectuado pela autora a partir de AML, *Irmandade de São José, Livro n.º 25 de registo da eleição dos irmãos do patriarca de São José (1588-1692)*.

Profundamente hierarquizado, este organismo laboral de cariz religioso contava com Mordomo, Juizes, Escrivão Secretário, Tesoureiro e Oficiais. Ao Mordomo cabia tratar da bandeira “com todo o ornato, & aceyo para as Procissões”²⁶, enquanto aos Juizes do ofício competia:

fazerem Vestorias, & Exames das Obras, que judicialmente se fazem nesta Cidade, & seu termo; & Para que as ditas Vestorias se façam como convem, serão sempre eleytos hum Luis do Officio de Alvino, & outro Canteyro, & outro do Officio de Carpinteyro, para que cada hum em sua Arte possa com mais conhecimento determinar os erros & duvidas, que nas obras forem achadas, & arbitrar a justa estimação nas obras que avaliarem, & medirem.²⁷

Já os mestres não podiam tomar obras que não pertencessem ao seu ofício, pois, caso contrário, poderiam ser acusados, ter de pagar 6000 réis e incorrer numa pena de prisão²⁸. Aspecto igualmente interessante, perpetuado do antigo compromisso, é a determinação de que cada mestre deveria apresentar à mesa os aprendizes que ensinavam, e que estes não deviam ser em número superior a dois²⁹. No seguimento dessa directriz, compreende-se também que não deveria ser prática comum um mestre aceitar um aprendiz de um colega, sem o seu tempo com esse par ter terminado³⁰.

26 *Ibidem*, *Livro de regimento e compromisso da bandeira do bem-aventurado São José dos officios dos carpinteiros e pedreiros*, fl. 43v.º.

27 *Ibidem*, fl. 45.

28 *Ibidem*, fl. 48.

29 *Ibidem*, fl. 48v.º.

30 *Ibidem*, fl. 49.

Especificamente sobre os mestres das artes visadas, definiu-se ainda que nenhum pedreiro ou carpinteiro podia fazer sacadas novas, nem balcões saídos, sem licença do Senado, sob pena de pagar 2000 réis, metade para as obras da cidade e a outra metade para quem o acusasse. “E o mesmo se [entendia] ainda que de antes houvesse a dita Sacada, ou Balcão: porque sempre que se [fizesse] de novo” precederia a dita licença³¹. Só sobre os mestres pedreiros se decretou ainda que “Da mesma sorte não poderá Pedreyro algum nesta Cidade, em Rua publica, nem nas Estradas, & Caminho do Concelho, abrir alicerces sem primeyro preceder Vestoria do Senado da Camara, & sua licença, debayxo da mesma pena do Capitulo precedente”³². Por fim, no que a determinações sobre o ofício de pedreiro concerne, convém destacar que nenhum dos oficiais podia medir ou avaliar obra alguma pertencente ao seu ofício, sem que estivesse presente o juiz do seu mester: “Nenhum official dos sobreditos Officios, poderá Medir, ou Avaliar obra alguma pertencente ao seu officio, sem que de prezente seja Juiz delle ou o tenha já sido algum anno”³³.

O mesmo *Regimento, & Compromisso da Meza* estabelecia ainda que nenhuma pessoa estrangeira podia exercer a sua profissão, sem ter sido examinada, situação que tivemos oportunidade de verificar com os italianos João Batista Castello³⁴ e Carlos Baptista Garvo³⁵, que só após terem efectuado exame é que foram acreditados e registados na sobredita irmandade: “Nenhuma pessoa Estrangeira poderá nesta Cidade exercitar o Officio de Pedreyro, ou Carpinteyro, sem primeiro ser examinado do dito Officio, salvo como Official de algum Mestre, que o queira admittir na sua obra”³⁶.

Por último, e igualmente importante, constatámos que esse mesmo *Compromisso* evidenciava questões de natureza deontológica, relacionadas com a legitimidade com que um oficial terminava a obra começada por um seu par:

Porque muytas vezes rezulta grande prejuizo aos Officiaes de huns acabarem as obras que outros principiarão, por não serem satisfeytos de seu trabalho, & ajustes, que fizerão com os donos das obras; Nenhum official poderá acabar obra, que outro principio, sem ter certo que está de todo satisfeyto o Official, que a dita obra principiou, com pena de pagar o tal prejuizo ao Official, e mais dous mil reys para a Meza do Santo.³⁷

A esta mesa, temos conhecimento de ter pertencido também, por exemplo, o architecto régio João Antunes (1643-1712)³⁸, entre outros architectos e mestres pedreiros

31 *Ibidem*, fl. 49v.º.

32 *Ibidem*, fl. 49v.º.

33 *Ibidem*, fl. 50v.º.

34 Sobre João Batista Castello, vide Coutinho 2013, 135-144.

35 Acerca deste artista, o último trabalho publicado que sintetiza a sua vida e obra é de Vale 2014, 175-187.

36 AML, *Irmandade de São José dos Carpinteiros, Livro de regimento e compromisso da bandeira do bem-aventurado São José dos officios dos carpinteiros e pedreiros*, fl. 50 v.º.

37 *Ibidem*, fl. 51.

38 Cf. o assento da entrada para a irmandade, publ. Birg 1988, 78.

do seu tempo, pelo prestígio que lhe estava afecta, bem como o entalhador Matias Rodrigues de Carvalho, que consta, em 1702, como testemunha em dois empréstimos, o primeiro de 400 000 réis, solicitado ao mestre pedreiro António Ravasco³⁹, e o segundo de 2000 cruzados, pedido a Manuel Antunes do mesmo ofício⁴⁰. Também o mestre pedreiro João da Silva, morador junto à igreja de Santo André, segundo conseguimos apurar, pertencia a esta importante confraria, como seu procurador, bem como o mestre pedreiro Inácio da Costa, morador à Cotovia, Manuel Pinheiro, do mesmo ofício, e o entalhador Francisco Lopes Ramalho, todos irmãos da mesa, cujos nomes constavam numa obrigação de 1698⁴¹. Pertenceram ainda os arquitectos régios Jerónimo Rodrigues e João Antunes, o “engenheiro del Rei” António Simões, e os mestres pedreiros Adrião Luís, Diogo Vaz, assíduo colaborador de Teodósio de Frias, os já mencionados Leonardo Jorge, Gregório Luís e João Falarido, Gaspar dos Reis, Bartolomeu de Oliveira, os italianos Carlos Baptista Garvo e João Baptista Castello, nomes resgatados de outros tipos documentais, entre muitos outros reputados artistas desse tempo⁴².

No que à relação entre a irmandade e seus confrades concerne, importa ainda salientar que pertenceram à mesma importantíssimos encomendadores do século XVII, como a filha da marquesa de Atouguia, a marquesa de Cascais, D. António Luís de Meneses, 1.º marquês de Marialva (1603-1675), os condes da Castanheira, Luís Mendes de Elvas, Capitão donatário da ilha Graciosa entre 1666 e 1674, e António Gomes da Mata, Correio-mor do reino, entre outros.

Consustanciação da Fé Católica no seio da Irmandade de São José

Outro dos pontos acerca desta irmandade que no nosso entender merece algumas linhas prende-se com as suas posses, visíveis no que sabemos ter sido o seu espaço, os seus bens e as suas festas.

Porque as áreas que as irmandades detinham também eram alvo de recorrentes obras de beneficiação, com o intento de as dignificar e tornar admiráveis aos olhos de todos, eram particularmente apelativas para arquitectos e pedreiros. Assim, eram locais aspirados, não só por poderem proteger esses artistas em vida, como pelo facto de se encontrarem constantemente a ser modificados e engrandecidos, dando ainda emprego a alguns dos seus confrades e assegurando o sepultamento ao maior número possível de irmãos, em carneiros.

Quanto às iniciativas que envolveram encomendadores e artistas, destacamos particularmente o facto de terem sido despendidos 205 000 réis com o conhecido mestre pedreiro André Dias, pela obra realizada “em as duas genellas da trebuna de duas

39 Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), *Cartório Notarial de Lisboa*, N.º 7 A (actual n.º 15), Cx. 82, L.º 438, fls. 66v.º-67.

40 *Ibidem*, fls. 67v.º-68.

41 *Ibidem*, Cx. 80, L.º 423, fls. 63-65.

42 Sobre grande parte da actividade destes mestres pedreiros, consulte-se Coutinho 2010.

couas *que* estão cobre os pispeterios”⁴³, e 1200 réis com os papéis que o arquitecto João Nunes Tinoco fez para as obras que se empreenderam entre os anos de 1668 e 1669⁴⁴. Salientamos ainda a empreitada levada a cabo mais uma vez no interior desse templo, datada de 20 de Março de 1697, cujo conhecimento nos chegou pelo contrato celebrado com a Irmandade do Senhor, a fim de esta poder erguer uma capela consagrada ao Senhor Jesus, em correspondência com o local onde se encontrava aquela dedicada a Nossa Senhora da Fé. O mesmo testemunho fornece-nos ainda a informação de que nessa data se pediu licença para se abrir uma porta na zona da capela-mor, por “não poderem ter seruentia para a capella mor senão pelo meyo da igreja que he bastante indezencia para o culto divino”⁴⁵. Numa obra desta natureza, e embora não tenhamos os nomes do arquitecto e dos mestres pedreiros necessários para levar a bom porto essa empreitada, foram certamente mobilizados vários indivíduos da própria irmandade, quer pela segurança que os seus préstimos ofereciam, quer pelo facto de serem certamente do conhecimento das várias entidades envolvidas.

Quanto aos seus bens móveis, expressão material do culto ao santo, e da exaltação da Eucaristia, são vários os inventários que testemunham a fé e devoção, mas também o gosto requintado dos vários membros da mesa, irmãos e outros intervenientes que terão contribuído para o seu acervo. Se num inventário sem data, mas cuja letra nos permite compreender ser de finais do século XVII e inícios do século seguinte, prolifera a imaginária, como a de São José – “com seo Resplandor, e bordão com hum ramo de asucenas tudo de prata”, que pontuava o altar-mor –, de Santa Ana e de São Joaquim, do Menino Jesus, de Nossa Senhora do Egípto e várias de Nossa Senhora da Fé⁴⁶, por outro lado, chegam-nos também informações sobre mobiliário, prata, têxteis e outros artefactos. No contexto das festas realizadas entre 1648 e 1652, são veiculadas, por exemplo, informações da existência de “hum uestido de nosa *senhora* de tela branca gronesido com pasamanes de ouri”, de “huns cristais com uinte e sinquo extremos de ouro e cua [*sic*] crus de ouro” e de “huns corais com desaseis extremos de ouro e sua crus de ouro”⁴⁷. Em 1652, no ímpeto de dignificar a liturgia, chega-nos a informação da feitura de uma nova cruz de prata, quadrada, lisa, com seus espelhos e uma charola, onde figurava o santo com o menino na mão, que pesava 16 marcos, 6 onças e 5 oitavas, realizada por

43 AML, *Irmandade de São José dos Carpinteiros, Livro de receita e despesa da irmandade do patriarca São José* (1666-1677), fl. 45.

44 *Ibidem*, fl. 45v.º. No mesmo livro, para além destas obras de arquitectura, fica-se ainda a saber que no ano de 1674 “Despendeo o tisoireiro com com [*sic*] a obra da tribuna com Francisco da Costa por conta dela sento e trinta e dois mil reis” (fl. [73 v.]); entre 1674 e 1675 “Despendeo na obra que se fes na capela de Nossa Senhora da fe e sacristia de pedraria e ladrilhador 60 040” (fl. 78) e na despesa que começou em Maio de 1676 e que acabou em Abril de 1677 “Despendeo mais com Bento Coelho *que* fes o nosso paynel da trebuna quarenta e sinco mil reis ... 45 000 r” (fl. [89]).

45 *Ibidem*, Cx. 79, L.º 414, fls. 31-32v.º.

46 AML, *Irmandade de São José dos Carpinteiros*, Cx. 141, fl. 321-322v.º.

47 *Ibidem, Receitas e Despesas de Festas* (1648-1652), fl. 10.

Domingos Antunes e contrastada por António da Costa⁴⁸. Já acerca da bandeira, importante tributo desta irmandade, a quem Luís Keil dedicou algumas linhas num artigo da *Revista Municipal*, importa referir que em 1673 foi celebrado um contrato com os mestres bordadores João Gomes, Manuel Antunes e Domingos Ribeiro⁴⁹, a fim de se executar o referido estandarte. A obra deverá ser sido concretizada, pois foi avaliada por um vestimenteiro e dois juizes do ofício e foram pagas ao sirgheiro Manuel Lopes Delgado⁵⁰ as passamanarias necessárias ao acabamento da peça⁵¹. Desconhecendo o que terá acontecido a essa bandeira, ou o que terá ocorrido no decurso desse processo, certo é que a 22 de Janeiro de 1683, os irmãos de São José contratam os mestres bordadores João Manhesa, flamengo, e António Junier, “tudesco”, moradores à Rua do Siqueira, para fazerem um novo painel do *Desposório de S. José*, com São Simão e o Espírito Santo em forma de pomba, conforme o rascunho do pintor João Rodrigues⁵². O painel teria de ser de matiz de ouro e seda muito fino, ao modo da bandeira dos alfaiates. Os rostos das imagens deveriam ser proporcionais aos corpos e de ponto muito fino, conforme um de São Pedro que tinha Luís Girão, bordador⁵³, em “hum seu livrinho”, tudo pelo preço de 180 000 réis⁵⁴.

No que às festividades diz respeito, e sobretudo após a fixação da festa dedicada a São José, por Gregório XV, em 1621, compreende-se um significativo investimento por parte da irmandade na prossecução dessa tarefa, que ficou a cargo do já mencionado mestre pedreiro Leonardo Jorge a seguir a 1650⁵⁵. As procissões, que deveriam ser particularmente assistidas, foram mencionadas no *Compromisso*, sendo os eleitos obrigados a participar, sobretudo naquelas organizadas pelo Senado⁵⁶. Aliás, essa determinação, para além de expressa nesse documento, foi ainda reforçada no *Livro 1.º* de acrescentamento do Regimento dos Carpinteiros e Pedreiros, onde se explicitou que os mordomos e oficiais deviam fazer o que lhes competia, “asim para a festa do Corpo de Deos Como para outras quaisquer Couzas” que sobreviessem⁵⁷. Inácio Barbosa Machado, na *Historia*

48 *Ibidem*, fl. 5.

49 Trata-se possivelmente do bordador que dá entrada na irmandade de Nossa Senhora da Doutrina da igreja de São Roque, a 8 de Setembro de 1648, morador na Rua dos Ourives do Ouro; publ. por Coutinho e Ferreira 2014, 83.

50 Trata-se de um sirgheiro que também pertencia à irmandade de Nossa Senhora da Doutrina da igreja de São Roque, desde 3 de Maio de 1666, morador na Rua Nova, e que faleceu em 1699; publ. por *Ibidem*, 259.

51 Keil 1947, 19-22.

52 Pode tratar-se do indivíduo que é mencionado em 1670-1671 e 1700 em Flor e Flor 2013, 71-78.

53 Consideramos a possibilidade de se tratar do mesmo bordador que dá entrada na irmandade de Nossa Senhora da Doutrina da igreja de São Roque, a 1 de Outubro de 1670, morador em São Julião; publ. por Coutinho e Ferreira 2014, 83.

54 ANTT, CNL, N.º 15 (antigo 7A), Cx. 74, L.º 376, fls. 22v.º-23v.º. Neste contrato aparece Manuel Rodrigues, mestre pedreiro, morador à Calcetaria, como juiz da irmandade.

55 AML, *Irmandade de São José dos Carpinteiros, Receitas e Despesas de Festas (1648-1652)*, fl. 18.

56 *Ibidem*, *Livro de regimento e compromisso da bandeira do bem-aventurado São José dos ofícios dos carpinteiros e pedreiros*, fl. 39 e 40v.º.

57 AML, *Irmandade de São José dos Carpinteiros, Livro 1.º de acrescentamento dos regimentos dos oficiais mecânicos*, fls. 197v.º-215.

Critico-Chronologica da Instituição da Festa, Procissão, e Offício do Corpo Santíssimo de Christo no Veneraval Sacramento da Eucharistia, menciona que todas as bandeiras dos ofícios mecânicos, onde se incluía a de São José, participavam na assombrosa “Procissão, ou Triunfo do Sacramento” com artificiosas bandeiras “bordadas, sendo humas de damasco, outras de brocado, e muitas de bordadura de ouro; sobre o mesmo ouro, representavam em preciosas tarjas, e circulos de ouro, as Imagens dos Santos, que na vida exercitarão os seus officios mecanicos”⁵⁸.

Nota final

A congregação conhecida como Irmandade *de Pedreyros, e Carpinteyros, da Bandeyra do Patriarcha S. IOSEPH*, conforme consta no seu *Compromisso*, que se destacou no que à protecção dos ofícios mecânicos diz respeito, emergiu num quadro mental e social profundamente ligado à Reforma Católica, onde os veneráveis, ao contrário do que ocorreu com as várias Igrejas Reformadas, foram confirmados como mediadores entre as esferas terrestre e celeste.

Com efeito, São José, glorificado pelas suas virtudes, mas também pela proximidade à Virgem, numa época de reafirmação da ideia da Imaculada Conceção de Maria, constituiu-se como estandarte de uma corporação que, através de manifestações públicas e no seio da sua casa, materializa a importância do culto dos santos e da presença efectiva do corpo e sangue de Cristo durante a Eucaristia. Essa corporização, conseguida através da organização de significativas festas, da presença em procissões, como aquela do *Corpus Christi*, ou ainda da proliferação de imagens e alfaia litúrgicas no interior da sua igreja, dá-nos uma hoje perspectiva mais ampla de uma entidade com preocupações espirituais e assistenciais profundamente organizada, onde os ecos conciliares se fizeram ouvir quase até aos nossos dias.

Referências

Fontes

Arquivo Nacional da Torre do Tombo

Cartório Notarial de Lisboa, N.º 7 A (actual n.º 15), Cx. 74, L.º 376, fls. 22v.º-23v.º.

Cartório Notarial de Lisboa, N.º 7 A (actual n.º 15), Cx. 79, L.º 414, fls. 31-32v.º.

Cartório Notarial de Lisboa, N.º 7 A (actual n.º 15), Cx. 80, L.º 423, fls. 63-65.

Cartório Notarial de Lisboa, N.º 7 A (actual n.º 15), Cx. 82, L.º 438, fls. 66v.º-67 e fls. 67v.º-68.

58 Machado 1965, 167-168.

Arquivo Municipal de Lisboa

Livro 1.º de acrescentamento dos regimentos dos oficiais mecânicos, fls. 197v.º-215.

Irmandade de São José dos Carpinteiros, Cx. 141.

Irmandade de São José dos Carpinteiros, Livro de Examinação da irmandade do patriarca São José (1650-1682).

Irmandade de São José dos Carpinteiros, Livro de Receita e Despesa da irmandade do patriarca São José (1666-1677).

Irmandade de São José dos Carpinteiros, Livro de Regimento e Compromisso da bandeira do bem-aventurado São José dos ofícios dos carpinteiros e pedreiros.

Irmandade de São José, Livro n.º 25 de registo da eleição dos irmãos do patriarca de São José (1588-1692).

Irmandade de São José dos Carpinteiros, Receitas e Despesas de Festas (1648-1652).

Bibliografia

Abreu, Laurinda Faria dos Santos. 1992. "Confrarias e Irmandades: A santificação do quotidiano".

In *VIII Congresso Internacional A Festa*, coord. Maria Helena Carvalho dos Santos, 429-440.

Lisboa: Sociedade Portuguesa de Estudos do Século XVIII.

Almeida, José Martins de. 1937. "Um capítulo de História Económica. As corporações de artes e ofícios". Separata de *O Instituto* 19.

Barbosa, David Sampaio Dias. 2000. "Concílios ecuménicos". In *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, dir. Carlos Moreira Azevedo, I: 405-413. Lisboa: Círculo de Leitores e Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa.

Birg, Manuela (dir.). 1988. *João Antunes Arquitecto (1643-1712)*. Lisboa: Instituto Português do Património Cultural.

Caetano, Marcello. 1942. *A Antiga Organização dos Mesteres da Cidade de Lisboa*. Lisboa: Imprensa Nacional de Lisboa.

Caetano, Marcello. 1965. "Recepção e execução dos Decretos do Concílio de Trento em Portugal". Separata da *Revista da Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa* XIX.

Castro, Pe. José de. 1944-1946. *Portugal no Concílio de Trento*. Lisboa: Tipografia da União Gráfica (5 vols.).

Correia, Vergílio. 1926. *Livro dos Regimêtos dos Officiaes mecanicos da mui nobre e sêpre leal cidade de Lixboa*. Coimbra: Imprensa da Universidade.

Coutinho, Maria João Fontes Pereira. 2010. *A Produção Portuguesa de Obras de Embutidos de Pedraria Policroma (1670-1720)*. Tese de Doutoramento em História (especialidade em Arte, Património e Restauro), Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

Coutinho, Maria João Pereira. 2013. "João Baptista Castello (act. 1661-1680): um artista estrangeiro na Lisboa brigantina". In *Lisboa e os Estrangeiros; Lisboa dos Estrangeiros*, 135-144. Lisboa: Câmara Municipal de Lisboa.

Coutinho, Maria João Pereira, e Sílvia Ferreira. 2014. *A Irmandade de Nossa Senhora da Doutrina. Subsídios para o estudo dos ofícios mecânicos na Lisboa seiscentista e setecentista*. Lisboa: Esfera do Caos.

- Coutinho, Maria João Pereira, e Sílvia Ferreira. 2004. "As Irmandades da Igreja de São Roque: Tempo. Propósito. Legado". *Revista Lusófona de Ciências das Religiões* III (5/6): 201-215.
- Cunha, Luiz Antônio. 2005. *O Ensino de Ofícios Artesanais e Manufatureiros no Brasil Escravocrata*. São Paulo: Edições UNESP.
- Flor, Susana Varela, e Pedro Flor. 2013. *Pintores de Lisboa, Séculos XVII-XVIII. A Irmandade de São Lucas*. Lisboa: Scribe.
- Gomes, Ana Cristina Costa, e Nuno Miguel Baptista. 2006. "O retrato de um humanista e de um inquisidor: Fr. Jerónimo de Azambuja". In *Retratos de Família*, 151-192. Lisboa: Instituto São Tomás de Aquino – Ordem dos Pregadores.
- Graça, Simão da. 1672. *Panegiricos em as festas de varios santos / pregados pello P. Presentado Fr. Simão da Graça religioso do Patriarcha S. Augustinho da Congregaçam da India Oriental*. Lisboa: Na Officina de Joam da Costa.
- Keil, Luís. 1947. "A bandeira da irmandade de São José dos Carpinteiros". In *Revista Municipal* 32: 19-22.
- Langhans, F. P. de Almeida. 1948. *A Casa dos Vinte e Quatro de Lisboa: Subsídios para a sua História*. Lisboa: Imprensa Nacional.
- Langhans, F. P. de Almeida. 1949. *A Casa dos Vinte e Quatro em Lisboa*. Lisboa: Imprensa Nacional.
- Loureiro, Sara (transc.). 2014. "Regimento dos Carpinteiros e Pedreiros (1501-08-24 – 1710-01-13)". *Cadernos do Arquivo Municipal* 1: 289-313.
- Maccord, Marcelo. 2011. "A irmandade de São José do Ribamar e o fim das corporações de ofício: Recife, primeiras décadas do oitocentos". *Portuguese Studies Review* 18: 15-150.
- Machado, Diogo Barbosa. 1965-1967. *Biblioteca Lusitana*. Coimbra: Atlântica Editora, vols. 2 e 3.
- Machado, Inácio Barbosa. 1759. *Historia Critico-Chronologica da Instituição da Festa, Procissão, e Offício do Corpo Santissimo de Christo no Veneravel Sacramento da Eucharistia*. Lisboa: Off. Patriarcal de Francisco Luiz Ameno.
- Marques, João Francisco. 2000. "Orações e devoções". In *História Religiosa de Portugal*, dir. Carlos Moreira de Azevedo, II: 603-670. Lisboa: Círculo de Leitores.
- Martins, Mônica de Souza N. 2008. *Entre a cruz e o capital: as corporações de ofícios no Rio de Janeiro após a chegada da família real (1808-1824)*. Rio de Janeiro: Garamond Universitária.
- Martins, Rocha, e Manuel Lopes de Oliveira. 1946. *Os Direitos do Povo: A Casa dos Vinte e Quatro*. Lisboa: Excelsior.
- Matta, Glaydson Gonçalves. 2011. *Tradição e Modernidade: Práticas corporativas e a reforma dos ofícios em Lisboa no século XVIII*. Dissertação de Mestrado em História, Universidade Federal Fluminense.
- Meneses, José Newton Coelho. 2003. *Artes Fabris e Ofícios Banais. O controle dos ofícios mecânicos pelas câmaras de Lisboa e das vilas de Minas Gerais*. Tese de Doutorado em História, Universidade Federal Fluminense.
- Penteado, Pedro. 2002. "Confrarias". In *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, dir. Carlos Moreira de Azevedo, II: 459. Lisboa: Círculo de Leitores.

- Penteado, Pedro. 1995. "Confrarias portuguesas da Época Moderna: Problemas, resultados e tendências da investigação". Separata de *Lusitania Sacra* 2.^a série, 7.
- Raggi, Giuseppina. 2014. "A formosa maquina do Ceo e da terra: a procissão do Corpus Domini de 1719 e o papel dos arquitetos Filippo Juvarra e João Frederico Ludovice". *Cadernos do Arquivo Municipal* 2.^a Série, 1: 87-109.
- Ruão, Carlos. 2006. "O Eupalinos Moderno": *Teoria e prática da arquitectura religiosa em Portugal: (1550-1640)*. Tese de doutoramento em Letras, área de História (História da Arte), Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.
- Russo, Mariagrazia. 2016. "Teólogos portugueses em Trento". In *Concilio de Trento, Innovar en la tradición*, dir. José Eduardo Franco *et al.* Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá.
- Santos, Beatriz Catão Cruz. 2015. "Os ofícios mecânicos e a procissão de Corpus Christi no Arquivo Municipal de Lisboa – séculos XVII e XVIII". *Locus: Revista de História* 21(2): 461-491.
- Vale, Teresa Leonor. 2014. "Os Garvo: uma família de artistas italianos em Lisboa e o seu papel no contexto da arte portuguesa de seiscentos e setecentos". In "*Le nove son tanto e tante buone, che dir non se pò*". *Lisboa dos Italianos: História e Arte (sécs. XIV-XVIII)*, org. Nunziatella Alessandrini *et al.*, 175-187. Lisboa: Cátedra de Estudos Sefarditas "Alberto Benveniste" da Universidade de Lisboa.

Documento 1

Certidão para uma cruz nova. 1649

AML, *Irmadade de São José dos Carpinteiros, Receitas e Despesas de Festas (1648-1652)*, fl. 5.

“Certidão da cruz noua

Certifico Eu Antonio da Costa Contraste oficial desta cidade de *que* eu pasei a Antonio de Souza Juis da menza do Bem aventurado São Joze as pessos e pratas seguintes

Huma Cruz coadrada liza com seus espelhos e tera em baixo sua charola com^[60] coatro metas e dentro o Santo com o menino na mão. E com todas suas pessos de prata pezou dezaseis marcos seis onssas e sinco oitavas *que* a rezão de tres mil coatrosentos e Constão no marco

Sincoenta e sette mil oitossentos e nouenta *reis* ----- 57.890

Conserarão se o dito Juis com Domingos Antunes *que* fes a dita Crus a mil e quinhentos e sincoenta *reis* de feitio de cada marco que vem a fazer soma e feitio de uinte seis mil e sento E sesenta *reis* ----- 26.160

E Pezei mais sinco canos de prata Lizos torneados que fazem ho pau da dita Cruz e puzerão de pratta tres marcos e huma onsa e duas oittauas *que* ual a *dinheiro* polo ditto presso dez mil oittossentos e sesenta *reis* ----- 10.860

/ fl. 5 v.º/ E de feittio se comsertara a dita Crus com^[61] oriuis Domingos Antunez a oittossentos *reis* de feitio de Cada Marco que Vem a fazer soma o feitio de dous mil e quinhentos e uinte sinco *reis* ----- 2.525

E declarou o dito oriues custara a astia de madeira sento e sesenta *reis* e a aspa de madeira *que* uai dentro na Crus sesenta *reis* e hum prego de latão que uai enbaixo no

59 As transcrições que se apresentam foram efectuadas segundo as regras do Professor Doutor Eduardo Borges Nunes (respeitando a acentuação e pontuação dos autores, desdobrando as abreviaturas, assinalando-se a mudança de fólhos, não se transcrevendo os reclamos, modernizando-se a união e separação das palavras, introduzindo-se o uso de maiúsculas nos nomes próprios e mantendo os sublinhados do manuscrito).

60 Ms: repetido “com”.

61 Ms: repetido “com”.

pau da Crus Sem *reis* e uem a fazer Soma as madeiras e o prego de latão trezentos e vinte *reis* ----- 300

E asim mais pola feita *que* oie ha de prata se compra nesta Rua cada marco per mais sem *reis* e alem do dito presso e alem da prata *que* derão ao [ou]riuis na Crus uelha Comprou mais seis marcos e meio *que* uem a ser mais seissentos e sincoenta *reis que* he o *que* mais nesta oye saiu ----- 690

Somão as seis adissois asima e atraz como paressem saidas a margem nouenta e oitto mil e Coatrosentos e sinco Reis as Coais adissois en todo o *que* me reporto ----- 98.405

E Por do sobredito me ser pedida a prezente a passei em *Lixboa* uinte e seis de mar-
sso de mil e seissentos e corenta e noue annos

Antonio da Costa”

Documento 2

Certidão para uma cruz antiga. 1649

AML, *Irmandade de São José dos Carpinteiros, Receitas e Despesas de Festas (1648-1652)*, fl. 6.

“Certidão da crus uelha

Aos des dias do mes de dezembro do Anno passado de 1648 pazei ao juis do Bem auenturado Sam Joze huma crus uelha coadrada couada com seus espelhos dourados e a Crus Branca tinha em baixo seu pedestal e sua panela e seu cano e conto das suas pessas de prata pezou treze marcos coatro onssas e tres oittauas e meia *que* a rezão de tres mil coatrosentos e Corenta *reis* ho marco monta Corenta e seis mil e seissentos e trinta *reis* ----- 46.630

E ueio a emportar a Crus noua em frente mais *que* a uelha asima simcoenta e hum mil e settesentos e setenta e sinco *reis* entrando na noua pezo e feitio e mais custos e juro ----- 51.775

98.405

E Por do sobredito me ser pedida a prezente a passei em *Lixboa* uinte e seis de mar-
sso de 1649 annos e mandada passar polo dito juiz Antonio de Sousa a quaal passei do meu livro a *que* me reporto *Lixboa* mesmo dia mes e anno

Antonio da Costa”

Documento 3

Inventário de pratas e outros ornamentos da Irmandade de São José dos Carpinteiros. 1649

AML, *Irmandade de São José dos Carpinteiros, Receitas e Despesas de Festas (1648-1652)*, fls. 8-10

“Auentario das pesas de prata e mais ornamentos do sreuiso do bem auenturado são yuxe e nosa senhora do emgito as quais resebeo o tousoureiro Manoel de Euora por drº este ano de mil e seissentos e quarenta e noue ate dia de São yuxe de seissentos e sincoenta

- # A sabre [sic] prata tres alanpadas de prata duas grandes e huma piquena
- # huma crus de prata com seu pão de prata
- # huns castisais de prata grandes
- # humas gualhetas de prata com seu prato de prata
- # huma coroa de nosa *senhora* com seu respondouro [sic] de prata
- # dous respandores [sic] de prata hum de são yuxe outro do menino yasus
- # hum calis de prata com sua patena de prata
- # huma caixa das ostias de folha de frandes
- # tres alanpadas de latão duas grandes huma piquena
- # dous castisais piquenos de arame
- # huma basia grande de arame
- # duas basias piquenas de arame de pedri [sic]
- / fl. 8 v.º /
- # humas galhetas de estanho com seu prato
- # hum misal
- # hum compremisio
- # huma prouisão que esta dentor [sic] no compremisio
- # mais huma sentensia
- # mais os liuors [sic] da irmandade
- # hum pano da mensa com seu courio
- # huma uistimenta branca com sua alua e amito e crodão [sic]
- # huma uistimenta roxa com sua alua e amito e crodão [sic]
- # trinta e quatro sirios do sreuiso da mensa e quatro brandois
- # duas manguas huma roxa e outra branca uelhas
- # hum ornamento de damasquo branquo e uermelho que contem as pesas seguintes

A sabre [sic]

hum pano do pulpito dous frontais piquenos dos altares colotrais [sic] huma uis-
timenta com suas almaticas hum frontal do altar mor

todo este ornamento não se podera negra pera sreuir na freguesia de são yuxe

noue chaues con sua cadea

/ fl. 9 /

hum uestido de nosa *senhora* de tela branca gronesido com pasamanes de ouri

huns cristais com uinte e sinquo estremos de ouro e cua [*sic*] crus de ouro

huns corais com desaseis estremos de ouro e sua crus de ouro

quatro rosarios de comtas

hum chapeo nouo outro uelho de são yuxe

sinquo toalhas de nosa *senhora* entre uelhas e nouas

hum uestido roxo

mais *hum* uestido de tafasilha com suas manguas

mais *hum* uestido de tela uelha com seus mangitos

mais *hum* uestido de damasco branquo gronesido de pasamanes negros

mais *hum* uestido banquo

mais outro uestido uerde

mais tres camisas de nosa *senhora*

mais *hum* uestido de tafasilha

mais *hum* uestido de damasquo uermelho uelho

tres bolsas de croporais [*sic*]

hum brodão de prata com sua frol [*sic*] de lis em sima

duas capas uelhas da irmandade bracas

/ fl. 9 v.º /

Mais sasenta sirios brandois metidos em huma caixa fechada com sua fechadura e fica na nosa casa da comsulta

huma caixa de couro que sreuiá [*sic*] de metre [*sic*] a crus uelha

/ fl. 10 / ^[62] alem das pesas atras comteudas neste auentaria se emtregua mais ao tousoureiro o seginte huma crus de prata lisa otro com sua mangua de damasquo e seu crosefisio de metal

e *hum* misal nouo que se fes

e sim se lhe emtregua mais *hum* bofete grande com oito guauetas que serue na casa da consulta da irmandade e seu couro negro com huma estanpa do santo e menino

e sim mais quatro escabellos grandes com seus ra[ms: riscado] pratimentos pera neles se meterem sera e mais que fro [*sic*]nesario o qual cada *hum* delles tem de comprido des seis palmos e com duas fechaduras cada *hum*

emtregarão o tousoureiro nouenta e dous brandois do sreuiso da irmandade entre grandes e piquenos”

62 Trata-se de um aditamento.

Documento 4

Despesas com a festa do Bem-Aventurado São José. 1651.

AML, *Irmandade de São José dos Carpinteiros, Receitas e Despesas de Festas (1648-1652)*, fls. 21-21 v.º.

“Rol dos gastos *que* fes o tizoureiro
Lionardo Jorge na festa do
bemaventurado São Jose
este anno de 651

# despendeo seissentos e sincoena <i>reis</i> nas trombetas da festa -----	650
# despendeo oitossentos <i>reis</i> na chacota -----	800
# despendeo mil <i>reis</i> que deu a capeleira -----	1.000
# despendeo mil e seissentos <i>reis</i> que derão aos padres das vesporas e misa ----	1.600
# despendeo quattosentos e vinte <i>reis</i> em piuetes -----	420
# despendeo duzentos <i>reis</i> que derão aos homens que dormirão na igreja a vespora da festa -----	200
# despendeo sem <i>reis</i> en ajeite das alampadas -----	100
# despendeo sento e vinte <i>reis</i> en caretos e de alimpar o adro e a rua -----	120
# despendeo ao pregador frei Alvaro Leitão tres mil e quinhentos <i>reis</i> -----	3.500
# despendeo des mil <i>reis</i> ao mestre da capela -----	10.000
# despendeo des mil <i>reis</i> ao armador -----	<u>10.000</u>
28.390	

/ fl. 21 v.º /

despendeo o tizoureiro Liornardo Jorge mil *reis* que se derão aos dous padres capelões dos defuntos para baretos os quais são ainda do anno pacado *que* lhos deu Pedro Alvares pedreiro e se caregão ao tizoureiro porque lhos deu a elle ----- 1.000 |

despendeo o tizoureiro Liornardo Jorge dous mil *reis* que deu ao procurador Belchior Dias pera a demanda *que* trasemos com o *padre* vigairo e outras meudezas de *que* deu hum rol *que* fica nesta menza oi 20 de abril de 651 ----- 2.000 |

despendeo o tizoureiro Liornardo Jorge en azeite das alampadas neste anno e en huma toalha pera Nossa *Senhora* mil e duzentos e oitenta *reis* ----- 1.280 |

despendeo mais oitossentos *reis* que se derão ao andador João Luis pera limpeza das casas ----- 800 |

despendeo mais o tizoureiro Liornardo Jorge dezasete mil e oitossentos *reis* que deu a Pedro Alvares pedreiro de resto *que* lhe deuia das obras em *que* ficou pago de tudo de *que* deu quitação nas costas da sertidão que fica metida neste *Livro* ----- 17.800 |

22.880

/ fl. 22 / soma a despesa atras *que* a mesa de folhas dezoito ate vinte e huma verso duzentos e sesenta e sete mil e vinte *reis* que tanto despendeo o tizoureiro Lionardo

Jorge – 267.020

Resebeo o tizoureiro Lionardo Jorge *que* seruiu este anno que começou do primeiro de abril de 650 ate o deradeiro de marco de 651 – duzentos e trinta e sinco mil e oitosen-
tos e vinte *reis* ----- 235.820

E por esta conta asima da reseita e despeza se fica deuendo ao tizoureiro Lionardo Jorge trinta e *hum* mil e duzentos *reis* de *que* eu Nuno Alvares carpinteiro fis estas contas como escriuão *que* sou da dita irmandade no dia en *que* se entregou a meza aos novos oficiais oie onze de abril de 651

+ Nuno Alvares”

TIAGO SIMÕES DA SILVA*

As representações de Lutero em porcelana chinesa do século XVIII

Representations of Luther in Chinese porcelain of the 18th century

As nossas pesquisas sobre a Época Moderna e a sua cultura material levaram-nos a várias incursões nos domínios da História da Arte, entre eles o particular da porcelana chinesa de exportação, cujas peças eram muito apreciadas e presença assídua em casas dos séculos XVII e XVIII. Dos milhões de peças que se estima terem entrado no mercado português entre os séculos XVI e XIX, existem ainda hoje muitos e bons exemplares, misturados também com as produções feitas para outros países europeus ou mesmo para o mercado asiático, que desde a sua origem até hoje continuam em viva circulação. Existem muitas peças decoradas com motivos de produção em larga escala, mas algumas das mais interessantes e valiosas (em termos históricos, e não só) são as peças que resultavam de encomendas particulares, muitas delas brasonadas ou decoradas com gravuras de temática europeia, retratando paisagens, figuras ou cenas históricas. Estas são tanto apreciadas por investigadores quanto cobiçadas por colecionadores, pois não só são bastante mais raras, como as suas características permitem muitas vezes ligá-las aos seus proprietários originais, à encomenda de que resultam ou ao seu percurso ao longo do tempo, sendo em qualquer dos casos valiosos testemunhos da época em que foram produzidas, assim como dos indivíduos, famílias ou grupos sociais que as utilizaram.

Focados sobretudo nas ilhas açorianas, e tendencialmente na centúria de Setecentos, fomos conhecendo referências coevas sobre o uso destas peças e localizando várias que ainda hoje existem em museus ou colecções particulares. Se, por um lado, e como já

* CHAM, FCSH, Universidade NOVA de Lisboa, Portugal. E-mail: cham.tss@gmail.com.

referimos, era hábito generalizado o uso de porcelana chinesa por quem tinha posses para tal, no caso açoriano a posição privilegiada do arquipélago e o acesso directo que as suas elites tinham às rotas comerciais transatlânticas em muito terão contribuído para a disseminação destas e de outras peças e obras de arte de elevada qualidade que circularam pelas ilhas. Por exemplo, os Brum possuíam no Faial, na segunda metade de Setecentos, cerca de meio milhar de peças de porcelana chinesa, dita “louça da Índia”, número notável ao qual não seria completamente alheio o facto de um filho segundo da Casa, D. António Taveira de Neiva Brum da Silveira, ser Arcebispo de Goa e enviar regularmente presentes à família¹. Também das últimas décadas do século XVIII e início do XIX são os quatro serviços brasonados que conhecemos como de encomenda açoriana, entre os quais destacamos o da Família Lemos Bettencourt, de Angra, e o de António Machado de Utra Teles, da Horta, dos quais existem inúmeras peças espalhadas por museus e colecções particulares portuguesas e estrangeiras².

Todo este prelúdio para dizer que nos fomos cruzando com várias peças com representações interessantes e de elevado valor histórico, produzidas na China e utilizadas em diferentes partes da Europa durante vários séculos. Entre essas, as mais raras reproduziam gravuras com figuras históricas, como Cristo, Luís XIV ou Martinho Lutero. Estas últimas causaram-nos sempre alguma curiosidade acrescida, quer pela sua singularidade estética e interesse histórico, quer pelo facto de pouco se saber sobre elas, parecendo até ao momento que levantam mais questões do que aquelas a que é possível responder. Na ocasião da efeméride que agora se comemora, e no contexto de uma reflexão sobre Martinho Lutero e os efeitos da sua acção e pensamento ao longo do tempo, entendemos que estas peças históricas e as questões que suscitam são interessantes e pertinentes para o debate. Não somos especialistas em porcelana chinesa (nem em Lutero) e trazemos como contributo à discussão mais perguntas do que respostas, às quais os próprios estudiosos destes artefactos parecem não conseguir responder, mas que neste contexto concreto, não de estudo da Arte, mas de reflexão em torno dos efeitos e da expansão do pensamento luterano, poderá ser frutuoso entre os leitores, dando a conhecer estas peças e deixando o caminho aberto para que alguém eventualmente as consiga melhor interpretar ou compreender.

Para se entender como podem ter surgido na China do século XVIII peças de porcelana pintadas com representações de Martinho Lutero, é preciso recuar e enquadrar um pouco o que foi a porcelana chinesa (dita “Companhia das Índias”) e a sua circulação na Europa ao longo da modernidade.

1 O inventário dos bens do morgado Tomás Francisco de Brum da Silveira Pórras Frias e Taveira, feito após a sua morte (a 5 de Dezembro de 1789), está parcialmente transcrito em Forjaz e Mendes 2009, I: 522-524, sem indicação da fonte.

2 Sobre estes serviços, veja-se Conde de Castro e Solla 1932, I, 15-18 e estampa LXVII, e 2, 96-99 e estampa CLXXIII. A título de curiosidade, registamos que existem duas peças do serviço Lemos Bettencourt no Palácio dos Capitães-Generais, em Angra do Heroísmo, estando uma delas, uma travessa, exposta ao público na Sala dos Contadores.

A tradição cerâmica chinesa e a sua relação com a Europa³

A China tem uma tradição milenar de produção cerâmica, tendo começado a produzir porcelana durante a dinastia Tang, que durou entre o início do século VII e o início do século X. Este material resulta de uma evolução derivada do processo de fabrico do grés, já utilizado nos séculos anteriores, tendo alcançado a técnica e as características que hoje lhe conhecemos só no século XIV, já no início da dinastia Ming, quando se começou a utilizar o caulino, até hoje a principal matéria-prima no fabrico da porcelana. O uso do caulino ditou também a localização dos fornos junto às jazidas da matéria-prima, nomeadamente em Jingdezhen, no Sul da China, que se tornou nos séculos seguintes o centro mais importante desta produção. É durante a dinastia Ming (entre os séculos XIV e XVII) que é produzida e difundida em larga escala a famosa porcelana azul e branca, cuja fama, produção e comércio se mantêm até hoje.

É precisamente durante este período que a Europa chega à China e que a porcelana chega à Europa, pela mão dos portugueses. Como nos diz Maria Antónia Pinto de Matos:

As mais antigas porcelanas testemunhando uma “encomenda” de europeus na China são as originais porcelanas decoradas a azul-cobalto sob o vidrado com a esfera armilar, emblema de D. Manuel I [...], as armas reais portuguesas, a heráldica religiosa da Companhia de Jesus, os brasões de armas de nobres portugueses que serviram no Oriente e frases em português que o oleiro chinês copiou a seu modo e misturou com elementos decorativos chineses, aplicando-os sobre gomis, pratos e garrafas.⁴



1 Prato com decoração Família Rosa.

Porcelana chinesa de exportação, dinastia Qing, reinado de Qianlong (1735-1796), c. 1790. Lisboa, coleção particular.

Um prato igual a este está reproduzido em Albuquerque 1995, 87.
© João Krull

3 Para uma visão geral sobre a porcelana chinesa, sua história, comércio, tipologias e utilizações, veja-se Matos 2011.

4 Matos 1994.

Nos séculos seguintes intensificam-se as relações e as trocas comerciais, e a porcelana chinesa vai tendo um papel cada vez mais presente no quotidiano das elites portuguesas e europeias, que vão seguindo as modas dos seus diferentes estilos – azul e branco, Família Verde, Família Rosa (ex.: Fig. 1). As peças com estas decorações são feitas praticamente em série e chegam em grandes quantidades; aumentam as encomendas com armas de família ou outras representações especiais e algumas chegam mesmo a ser fabricadas na China e pintadas já na Europa; as produções cerâmicas europeias imitam os modelos chineses, ao mesmo tempo que os chineses reproduzem tendências do mercado europeu⁵. Citando José Roberto Teixeira Leite: “Em meados do Séc. XVII já se tinha produzido um fenómeno curioso: uma reciprocidade de influências, responsável por uma interpenetração de formas a tal ponto profunda, que em algumas ocasiões não é tarefa simples determinar quem copiou quem”⁶.

Toda esta produção artística e intercâmbio atinge o seu auge durante o longo reinado do imperador Qianlong (entre 1736 e 1795), ele próprio um coleccionador e patrono das artes, que apoiou e impulsionou a produção e cultivou a diversidade estilística. Neste reinado multiplicam-se as encomendas especiais, com brasões, gravuras, elementos simbólicos representativos de uma instituição ou mesmo ligados a uma comemoração. Como exemplos disso podemos citar o serviço mandado fazer para uso na inauguração da estátua equestre de D. José I na Praça do Comércio, a 6 de Junho de 1775, cuja decoração se centra precisamente em torno da representação da referida estátua⁷. Muito semelhante, e do mesmo período, é o serviço com a estátua equestre de Frederico V da Dinamarca, ao que tudo indica mandado fazer pela viúva, a rainha Juliana-Maria⁸. Também para o Norte da Europa são comuns encomendas com ilustrações relacionadas com a própria navegação e comércio, incluindo representações de navios com os pavilhões nacionais (ex.: Fig. 2). Entre as peças de encomenda mais requisitadas, estavam os serviços brasonados (ex.: Fig. 3). Multiplicam-se também outras peças em porcelana, apesar de sempre mais raras, como os cabos de talheres, as conchas de servir, as floreiras, as pequenas figuras de vulto ou mesmo as placas para luminárias⁹.

5 Sobre a circulação de modelos e tendências entre o Oriente e o Ocidente, veja-se, entre outros, *O gosto... 2001, O exótico...* 2013.

6 *As Companhias...* 1986, 53.

7 Sobre este serviço, veja-se Matos 2011, II: 222-223, e *O gosto...* 2001, 14-15.

8 Cf. Beurdeley 1962, 132.

9 Uma amostra muito exemplificativa com alguns dos melhores destes exemplares encontra-se na Coleção RA, reproduzida no já citado trabalho de Maria Antónia Pinto de Matos. Sobre os tipos de encomendas e utensílios produzidos, assim como as suas funções originais, veja-se também *Caminhos da ...* 1998.



2 Taça de pingos com representação de uma caravela com a bandeira britânica. Porcelana chinesa de exportação, dinastia Qing, reinado de Qianlong (1735-1796). Lisboa, colecção particular. A colecção do Eng. Manuel Gomes da Costa tinha uma chávena do mesmo serviço (cf. <<https://goo.gl/vTCph2>>, consultado a 15.09.2017) e um covilhete com decoração semelhante está reproduzido em Albuquerque 1995, 81.

© João Krull

Há ainda muito por saber em relação às questões relacionadas com a circulação de modelos decorativos ou de gravuras, pois, tal como no caso que aqui deixamos, na sua maioria as únicas fontes disponíveis são os próprios objectos em estudo. Não obstante, existem alguns exemplos de informação relacionada com encomendas ou artistas, excepcionais, é certo, mas que nos permitem compreender melhor esta realidade e conjecturar em torno das restantes. Um desses casos é o serviço desenhado na Europa por Christian Precht em 1736, do qual chegaram aos nossos dias alguns desenhos, hoje conservados no Castelo de Maltesharm (Scanie, Suécia)¹⁰. Outro, bem conhecido, é o do artista holandês Cornelis Pronck (1691-1759), “comissionado em 1734 pela Companhia Holandesa das Índias Orientais” para produzir desenhos para as porcelanas a encomendar à China¹¹.

A representação de temáticas cristãs na porcelana

Uma das temáticas representadas que mais directamente diz respeito a esta reflexão é a de símbolos, figuras ou mesmo episódios relacionados com o Cristianismo, pelo que deixamos algumas notas específicas sobre o assunto¹².

Dentro desta temática existem representações muito variadas, desde insígnias de ordens religiosas ou iniciais de instituições até imagens de Cristo crucificado, passando pela heráldica eclesiástica (Fig. 3). Sabe-se que desenhos e estampas reproduzindo

10 Beurdeley 1962, 121.

11 Leite 1986, 63. Sobre este artista, veja-se Jörg 1980.

12 Sobre este tema, veja-se *Reflexos: símbolos ...* 1996 (em particular o estudo introdutório de Dias, 17-59); e *Imagens do Cristianismo...* 2003 (que regista excelentes exemplares, entre eles alguns com representações de Lutero, 114-117).

desenhos de artistas europeus circularam no Oriente a partir de inícios de Seiscentos (senão ainda em finais de Quinhentos), sobretudo as de temática religiosa, levados pela mão dos missionários ocidentais.



3 Chávena com heráldica eclesiástica, encomendada para o mercado português: armas de D. Frei José Maria da Silva Torres OSB (1800-1854), Arcebispo de Goa e Primaz do Oriente (1843-1849). No outro lado estão as suas iniciais ("J[osé]A[rcebispo]P[rimaz do]O[riente] F[rei]M[aria da] S[silva]T[orres]").

Porcelana chinesa de exportação, dinastia Qing, reinado Daoguang (1820-1850), c. 1850.

Lisboa, colecção particular.

Sobre este serviço, veja-se Castro 1984, 230; peças semelhantes a esta podem ser vistas em *Importante leilão...* 2004, II: 423, e *Importante Colecção...* 1990, 45.

© João Krull

É no século XVIII que se começam a generalizar as representações de gravuras na porcelana, no mesmo período em que, no reinado do imperador Yongzheng (1722-1735), surgem as representações *en grisaille*, feitas em tinta-da-china, que reproduzem as gravuras impressas com linhas finas em preto ou cinzento¹³. Esta técnica permite reproduzir imagens com elevado detalhe e rigor, surgindo peças com cenas de corte, imagens comemorativas "e mesmo louças com retratos de Lutero e de Calvino, de Gisbert Voet e Jan de Leyden, e até uma cena passada no interior de uma sinagoga"¹⁴.

Entre estas peças, anotamos, a título de exemplo, um prato com a representação de Cristo crucificado, utilizando a referida técnica *en grisaille*, reproduzido no catálogo de uma exposição e identificado pelos autores como uma encomenda da V.O.C. (Companhia Holandesa das Índias Orientais) de c. 1745, "provavelmente para a comunidade católica do Sul da Holanda"¹⁵.

13 Cf. Leite 1986, 58; Matos 2002, 9-96, *maxime* 29.

14 Leite 1986, 74.

15 Júnior e Pires 1992, s/p. (n.º de catálogo 22).

A pertinência do conhecimento destas representações

É neste contexto que surgem, algures na Europa, quase sem dúvida no Norte protestante, as encomendas de peças com representações de Martinho Lutero. Até agora apenas se sabe aquilo que elas nos podem contar por si mesmas; ou seja, é possível identificar Lutero pelos seus atributos e iniciais, e datar estas peças com apenas uma pequena margem de dúvida, através das características técnicas e estilísticas, que se iam alterando ao longo do tempo. Como vimos nos exemplos que já referimos, encomendas com uma representação específica como estas tinham como objectivo a evocação e a comemoração, mas também podiam ter uma função propagandística, contribuindo para a divulgação de figuras ou de ideias. As representações deste tipo em porcelana surgem na sequência das gravuras impressas que circulavam em abundância. No caso concreto das que aqui registamos, acresce o facto de que não existe uma representação única, mas pelo menos duas diferentes, uma delas com a mesma figura mas diversas variantes decorativas a enquadrá-la, o que nos parece indicar que não se trataria de uma encomenda única.

Aqui impõe-se-nos uma (ou várias) questões: qual a pertinência (ou o interesse, até) de se trazer a uma obra destas uma referência a representações desenhadas em peças de porcelana? Qual o relevo de se conhecerem estas peças no contexto dos estudos luteranos? Qual a sua importância ou significado históricos? Entendemos que a importância e a dimensão históricas de Lutero só podem ser verdadeiramente conhecidas e compreendidas se se conhecer o entendimento e memória que dele houve em cada época, e não apenas na dele e na nossa. Se no nosso tempo evocamos cinco séculos das suas ideias, outros antes de nós já fizeram o mesmo, evocando outras datas, mas a mesma figura e o mesmo pensamento.

As representações conhecidas de Lutero

Antes de registarmos as peças que nos propusemos apresentar, é importante uma referência às representações de Lutero em geral, visto serem elas que servirão de base às que serão posteriormente copiadas em peças de porcelana.

A fisionomia que hoje reconhecemos como de Martinho Lutero deriva directamente de vários retratos, muito semelhantes entre si, feitos ainda em sua vida. Referimo-nos em concreto a pinturas da oficina de Lucas Cranach o *Velho*, apoiante e amigo pessoal de Lutero¹⁶, que representou também outras figuras coevas do início da Reforma e a quem se deve uma profusão de quadros e gravuras que circularam ainda em vida do retratado e difundiram a sua imagem¹⁷.

16 Esta amizade é documentada por Febvre 1976.

17 Três destes quadros, feitos entre 1529 e c. 1532 e atribuídos a Lucas Cranach o *Velho* ou à sua oficina, existem hoje nas seguintes colecções: Galeria Uffizi, em Florença, Itália (disponível em < http://lucascranach.org/IT_GdU_1160>); Statens Museum for Kunst (Galeria Nacional da Dinamarca), Copenhaga, Dinamarca (<<http://www.smk.dk/en/explore-the-art/highlights/lucas-cranach-the-elder-portrait-of-martin-luther/>>); e The Metropolitan Museum of Art, Nova Iorque, EUA (<<http://www.metmuseum.org/toah/works-of-art/55.220.2>>).

Seria a partir destas pinturas e gravuras originais que seriam feitas muitas outras representações nos séculos seguintes, marcando até hoje a imagem que temos desta figura. Foram essas gravuras, difundidas em larga escala, que serviram de modelo para as peças de porcelana¹⁸.

As representações de Martinho Lutero em porcelana chinesa do século XVIII

Existem essencialmente duas representações de Lutero pintadas na porcelana chinesa de exportação, ambas com diversas variantes e datáveis do período de c. 1740-c. 1755.

Uma das representações apresenta-nos a figura de Lutero de livro e pena na mão, inserido num medalhão e enquadrado por elementos decorativos geralmente vegetalistas (*vide* Fig. 4). Todo o desenho é feito segundo a já referida técnica *en grisaille*, rematada nos bordos por contornos a ouro. A gravura baseou-se numa de Jan Luiken (1649-1712), que se supõe ter sido feita a partir de um retrato de Lucas Cranach o Jovem (1515-1586), a qual seria publicada e difundida numa edição da *Bíblia* luterana de inícios do século XVIII¹⁹.



4 Taça de chá e covilhete com a representação de Martinho Lutero.

Porcelana chinesa de exportação, dinastia Qing, reinado de Qianlong (1735-1796), c. 1745.

Imagens do Cristianismo ... 2003, 115.

© Jorge Welsh Works of Art, Lisbon/London

18 Existem muitas destas gravuras, a maioria das quais impressa entre os séculos XVII e XIX, dispersas por arquivos e bibliotecas de todo o mundo. A título demonstrativo, referimos os exemplares pertencentes ao British Museum, de várias épocas e com diferentes variantes de representação, que podem ser consultados em < http://www.britishmuseum.org/research/collection_online/search.aspx?searchText=Martin+Luther>.

19 Cf. *Imagens do Cristianismo*... 1996, 114-116. Uma gravura semelhante, impressa em período muito próximo do fabrico das peças de porcelana, existe no acervo do British Museum e pode ser vista em: < <https://goo.gl/pvQRkw>> (consultado a 15.09.2017).

Com esta representação conhecem-se taças, pires e bules, o que nos parece indicar terem sido feitos apenas serviços de chá e não de jantar²⁰. Além destas peças, conhece-se pelo menos um vaso com decoração semelhante, pertencente às coleções do Victoria and Albert Museum, o qual tem a inscrição “MARTINUS LUTHERUS”, dissipando assim qualquer dúvida que pudesse existir quanto ao facto de o representado ser realmente Lutero²¹.

O outro tipo é mais elaborado, apresentando o retrato de Lutero dentro de um medalhão, o qual é ladeado por dois *putti* e encimado por uma pequena cartela com um pato. Por baixo há um outro medalhão, maior, onde surge a imagem de Cristo ensinando os Apóstolos (Fig. 5). Esta representação segue o modelo de uma gravura holandesa da autoria de Frans Brun (activo entre 1627 e 1648), a qual foi utilizada no rosto da chamada *Bíblia de Visscher*, uma versão holandesa da Sagrada Escritura revista por Adolph Visscher e publicada em 1648. A mesma imagem continuou em uso nas edições seguintes desta obra, assim como da *Nederduytse Bijbel*, impressa em 1750²².



5 Prato com a representação de Martinho Lutero.
Porcelana chinesa de exportação, dinastia Qing, reinado de Qianlong (1735-1796).
Colecção RA, n.º inv. 172.
© Colecção RA.
De um par com duas peças idênticas. Reproduzido em *Cerâmica da China*. Colecção RA, 315.

20 Cf. *ibidem*. Nesta obra podem ser vistas taças e pires; uma taça e pires semelhantes, pertencentes à antiga colecção de D. Manuel de Souza e Holstein Beck, foi leiloadada em 2012 em Lisboa (imagem disponível em <<https://www.the-saleroom.com/en-gb/auction-catalogues/palacio-do-correio-velho/catalogue-id-2863532/lot-14564234>>, consultado a 15.09.2017); um bule foi leiloadado em Amesterdão em 2007 (pode ser visto em <<http://www.christies.com/lotfinder/lot/a-grisaille-and-gilt-martin-luther-teapot-4991253-details.aspx?from=searchresults&intObjectID=4991253&sid=9b3d28d0-82cb-477c-b705-5f5e76f396a5>>, consultado em 15.09.2017).

21 Número de inventário: C.48-1951, acessível em <<http://collections.vam.ac.uk/item/O494321/vase-unknown/>> (consultado a 11.09.2017).

22 Cf. Matos 2011, I, 314-315; e *Imagens da China...* 1996, 118-121. Em ambas estas obras podem ser vistas imagens de pratos com esta representação e na segunda é também reproduzido o frontispício da *Nederduytse Bijbel*, com o mesmo desenho (p. 120).

No entanto, como referimos no início, este modelo apresenta variantes, tanto ao nível do desenho que acabámos de descrever como, e sobretudo, da decoração que o envolve. Nalgumas das peças conhecidas, entre elas um prato existente em Lisboa no acervo da Fundação Ricardo Espírito Santo Silva (Figura 6), existe sob a figura de Lutero uma pequena cartela com as suas iniciais: “D:M:L”.

Propostas para uma interpretação

Como nos diz José Roberto Teixeira Leite, “[d]e acordo com Howard e Ayers^[23], os pratos e serviços de chá com motivos religiosos podem ter sido vendidos como curiosidades, para evidenciar o trabalho dos missionários cristãos na China, e assim provar que os europeus não estavam, naquelas longínquas paragens, somente por amor ao lucro e à conquista de terras”²⁴. No caso das figuras de Lutero, foram provavelmente feitas durante o segundo centenário da sua morte, servindo como evocação desta figura e da sua obra. Além disso pouco mais se pode afirmar, pois não se conhecem informações relacionadas com encomendas ou proprietários originais.

Uma questão que é interessante abordar, e que não encontramos explorada, é a de analisar estas representações e tentar perceber se, além da mera difusão da figura de Lutero, pode também haver outros objectivos com os elementos apresentados. Nalgumas das representações surge apenas Lutero, com alguns atributos simbólicos. No entanto, noutras, a sua imagem surge sobreposta a uma de Cristo com os apóstolos, num conjunto antes representado no frontispício da *Bíblia*, o que nos parece remeter para o ideal apostólico primitivo da Igreja, longe do luxo ou do distanciamento do Evangelho a que Lutero tanto se opôs.

Não obstante, há um elemento no conjunto cuja interpretação não parece tão óbvia. Se sob a gravura do homenageado surge uma cena apostólica, sobre a sua cabeça figura o desenho de um pato. A única explicação que parece plausível para esta representação, que será certamente simbólica, é tratar-se de um emblema heráldico²⁵. Existem de facto várias famílias que usaram este animal como símbolo, entre as quais a linhagem húngara Nádasdy, cujo brasão de armas consistia precisamente na representação estilizada de um pato²⁶. Esta antiga família nobre, de origem medieval, teve um papel importante nos territórios que dominava, inclusive durante a Reforma Protestante. Tamás Nádasdy (1498-1562), o chefe da família durante este período, foi contemporâneo de Lutero, tendo acolhido as suas ideias, assim como várias figuras da Reforma no seu círculo próximo.

23 Howard e Ayers 1978.

24 Leite 1986, 74.

25 Aqui anotamos a importância do debate no colóquio aquando da apresentação deste tema e deixamos o nosso agradecimento às informações ou propostas dos vários colegas, em particular as indicações da Doutora Paola Nestola, acerca dos possíveis significados dos elementos presentes nas cartelas, a partir das quais desenvolvemos a proposta que aqui apresentamos. Escusado será referir que qualquer incorrecção ou enviesamento aqui presente é de nossa exclusiva responsabilidade.

26 Cf. <<http://www.ceskatelevize.cz/specialy/bathory/en/history/crests/>>.

Apesar de ter mantido também boas relações com a Igreja Católica e de não se ter formalmente convertido (mantendo uma posição algo ambígua), o certo é que acolheu o ideal luterano, a ponto de a primeira impressão de um texto em húngaro – uma edição do *Novo Testamento* – ter sido patrocinada por si, sendo o resultado de uma tradução feita numa escola que ele próprio fundara²⁷. É possível que haja alguma relação entre esta família e a gravura em questão, por via de Tamás Nádasdy ou de algum descendente seu do século XVII ou XVIII coevo destas publicações. Esta é apenas uma hipótese, baseada em provas circunstanciais, mas fica registada.



6 Prato com a representação de Martinho Lutero.

Porcelana chinesa de exportação, dinastia Qing, reinado de Qianlong (1735-1796).

Lisboa, Fundação Ricardo Espírito Santo Silva, n.º inv. 329.

© Fundação Ricardo Espírito Santo Silva.

Sobre esta peça, *vide* Antunes 1999, 79.

Nalguns dos pratos existe também um detalhe interessante: o friso que circunda a imagem, desenhado na aba do prato, contém cartelas com pequenos desenhos, representando animais e cenas de caça (Fig. 6). À volta de Lutero repetem-se cartelas com cenas de caça ao cervo e ao javali, intercaladas com corujas e emolduradas por elementos vegetalistas. As corujas são sobretudo um símbolo de sabedoria, os cervos (e animais semelhantes) representam a pureza, enquanto o javali é associado ao demónio. A caça tem também um significado próprio, relacionado com a busca espiritual (perseguição do animal), a destruição do mal e da ignorância (a morte do animal) e até a purificação

27 Cf. Louthan e Murdock 2015, 96-98.

(ligada à perseguição de animais selvagens)²⁸. Na iconografia cristã a caça ao javali adquire um simbolismo particular, pois significa a perseguição ao demónio ou às forças do mal. Deixamos estas notas para uma possível interpretação, mas é preciso sublinhar que estas representações surgem apenas em alguns dos pratos e constituem por isso uma pequena parcela de todas as peças conhecidas.

Conclusão: as questões em aberto

Como já dissemos, as referências que existem na bibliografia remetem para o campo da História da Arte, analisando a estilística da produção e da decoração com o propósito de datar as peças, não havendo, tanto quanto saibamos, uma análise iconográfica e simbólica, nem tão-pouco uma pesquisa histórica documentada que permita conectar estas porcelanas com uma dada encomenda ou contexto histórico (sobretudo devido à escassez das fontes).

O que se pode afirmar com certeza, com base nas suas características formais, é que foram produzidas nos meados do século XVIII e, pela sua diversidade, que não se terá tratado de uma encomenda esporádica, antes de várias encomendas, eventualmente com anos de diferença entre si e de origens diversas. Existia à época uma grande circulação de gravuras impressas com representações de Lutero e de outras figuras históricas, assim como um elevado número de peças de uso em porcelana chinesa; em certos casos ambos se cruzaram, ou seja, a porcelana foi usada como suporte para representações de gravuras históricas, atestando a singularidade destas peças (e das figuras nelas representadas). Através das suas características formais, iconografia representada e localização da maioria das peças hoje conhecidas, podemos afirmar também com um elevado grau de certeza tratar-se de encomendas produzidas para o mercado do Norte da Europa, certamente para um país luterano, tendo a sua cronologia levado vários autores a propor a hipótese de ser uma encomenda evocativa dos duzentos anos da morte de Lutero. O detalhe de algumas das peças e o tipo de técnica usada, sobretudo nas tidas como mais recentes, nalguns casos mais próximo da gravação em placa para impressão do que de uma gravura pintada (a técnica da pintura *en grisaille*), sugerem também a possibilidade de algumas peças terem sido pintadas já na Europa após a importação, mas são apenas possibilidades. Para além disto pouco se poderá concluir, mas uma coisa é certa: o simples facto de existirem representações desta figura em porcelana chinesa do século XVIII é um testemunho vivo da forma como as suas ideias e a memória dos seus actos se mantiveram presentes e em circulação mesmo séculos após a sua morte. Falta compreender a origem exacta das peças, na esperança de que essa informação nos possa trazer novas luzes acerca da forma como a obra de Lutero foi transmitida e vista na Europa ao longo do tempo.

28 Sobre estes significados, veja-se “Coruja”, in *Dicionário de Símbolos: significado dos símbolos e simbologias* [em linha], disponível em: <<https://www.dicionariodesimbolos.com.br/coruja/>>; “Cervo (simbologia)”, in *Infopédia. Dicionários Porto Editora* [em linha], disponível em: <[https://www.infopedia.pt/\\$cervo-\(simbologia\)](https://www.infopedia.pt/$cervo-(simbologia))>; “Caça” e “Javali”, in Chevalier e Gheerbrant 1997, 140-141 e 385.

Referências

Fontes materiais

- Cranach, Lucas, *o Velho* (oficina de), *Martinho Lutero*, óleo sobre madeira, c. 1532; Nova Iorque, The Metropolitan Museum of Art, número de acesso: 55.220.2, disponível em <<https://www.metmuseum.org/toah/works-of-art/55.220.2/>> [consultado a 11.09.2017].
- Cranach, Lucas, *o Velho* (oficina de), *Retrato de Martinho Lutero*, 1529; Florença, Galleria Uffizi, disponível em <http://lucascranach.org/IT_GdU_1160> [consultado a 11.09.2017].
- Cranach, Lucas, *o Velho*, *Retrato de Martinho Lutero*, 1532; Copenhaga, Coleções Reais da Dinamarca, Statens Museum for Kunst (Galeria Nacional da Dinamarca), disponível em <<http://www.smk.dk/en/explore-the-art/highlights/lucas-cranach-the-elder-portrait-of-martin-luther>> [consultado a 11.09.2017].
- Prato com a representação de Martinho Lutero; porcelana chinesa de exportação, dinastia Qing, reinado de Qianlong (1735-1796); Lisboa, Fundação Ricardo Espírito Santo Silva, n.º inv. 329.
- Vaso decorado *en grisaille* com o retrato de Martinho Lutero; porcelana chinesa de exportação, dinastia Qing, reinado de Qianlong, c. 1730-1760; Londres, Victoria and Albert Museum, número de inventário: C.48-1951; disponível em <<http://collections.vam.ac.uk/item/O494321/vase-unknown/>> [consultado a 11.09.2017].

Bibliografia

- A Influência Oriental na Cerâmica Portuguesa do Século XVII*, catálogo. 1994. Lisboa/Milão: Lisboa Capital Europeia da Cultura 94/Electa.
- Albuquerque, Martim de *et al.* 1995. *Companhia das Índias: Porcelanas*. Lisboa: Bertrand.
- Antunes, Mary Salgado Lobo. 1999. *Porcelanas e Vidros*. Lisboa: Fundação Ricardo Espírito Santo Silva.
- Beurdeley, Michel. 1962. *Porcelaine de la Compagnie des Indes*. Fribourg: Office du Livre.
- Caminhos da Porcelana: Dinastias Ming e Qing*, catálogo 1998. Lisboa: Fundação Oriente.
- Castro, Nuno de. 1984. *A Porcelana Chinesa e os Brasões do Império*. Porto: Civilização.
- Chevalier, Jean, e Alain Gheerbrant. 1997. *Dicionário dos Símbolos*. Lisboa: Círculo de Leitores.
- Conceição Júnior, António, e António Pedro Pires (coord.) 1992. *Diálogo entre Dois Mundos: Porcelana chinesa de exportação*, catálogo. Macau: Leal Senado.
- Febvre, Lucien. 1976. *Martinho Lutero: Um destino*. Amadora: Bertrand.
- Forjaz, Jorge, e António Ornelas Mendes. 2009. *Genealogias das Quatro Ilhas. Faial. Pico. Flores. Corvo*. Lisboa: DisLivro Histórica, 4 vols.
- Howard, David, e John Ayers. 1978. *China for the West*. Londres/Nova Iorque: Sotheby Parke Bernet.
- Imagens do Cristianismo na Porcelana da China*. 2003. Lisboa/Londres: Jorge Welsh.
- Leite, José Roberto Teixeira. 1986. *As Companhias das Índias e a Porcelana Chinesa de Encomenda*. Salvador: Fundação da Bahia.
- Louthan, Howard, e Graeme Murdock (eds.). 2015. *A Companion to the Reformation in Central Europe*. Leiden/Boston: Brill.

- Matos, Maria Antónia Pinto de. 2002. “Porcelana Azul e Branca”. In *Porcelana Chinesa da Fundação Carmona e Costa*, Maria Antónia Pinto de Matos e Mary Salgado. Lisboa: Assírio & Alvim.
- Matos, Maria Antónia Pinto de. 2011. *Cerâmica da China. Coleção RA*, catálogo de coleção. Londres: Jorge Welsh, 3 vols.
- O exótico Nunca Está em Casa? A China na faiança e nos azulejos portugueses (séculos XVII-XVIII)*, catálogo da exposição. 2013. Lisboa: Museu Nacional do Azulejo.
- O gosto ocidental na porcelana chinesa*. 2001. Londres/Lisboa: Jorge Welsh.
- Reflexos: Símbolos e imagens do Cristianismo na Porcelana Chinesa*, catálogo. 1996. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses/Santa Casa da Misericórdia.
- Solla, Conde de Castro e. 1932. *Cerâmica Brazonada (Arte e heraldica)*. Lisboa: Of. Graf. do Instituto Superior de Ciências Económicas e Financeiras.

Estudos em linha

- “Cervo (simbologia)”, in *Infopédia. Dicionários Porto Editora* [em linha], disponível em: <[https://www.infopedia.pt/\\$cervo-\(simbologia\)](https://www.infopedia.pt/$cervo-(simbologia))>.
- “Coruja”, in *Dicionário de Símbolos: significado dos símbolos e simbologias* [em linha], disponível em: <<https://www.dicionariodesimbolos.com.br/coruja/>>.
- “History. Crests”, disponível em: <<http://www.ceskatelevize.cz/specialy/bathory/en/history/crests/>>.

R E P E R C U S S Õ E S
N O P A T R I M Ò N I O
C O N S T R U Í D O

R E P E R C U S S I O N S
O N A R C H I T E C T U R A L
H E R I T A G E

ANTONIETA REIS LEITE

Defender almas e corpos nos Açores (1534-c. 1600). Arquitectura, urbanismo e fortificação

Defending souls and bodies in the Azores (1534-c. 1600). Architecture, urbanism and fortifications

Introdução

Em carta de 1586, a Câmara da Vila das Lages, na ilha do Pico, pedia a El Rei que mandasse o capitão residir na sua capitania, alegando que “porque como não temos cabeça que nos reja e governe estamos em muito perigo de sermos entrados por luteranos”¹. Este documento, já enquadrado pela União Ibérica e emitido a partir de um lugar periférico dentro da dinâmica do arquipélago dos Açores, reflecte o quadro geral que outras fontes confirmam para as ilhas atlânticas desde meados de Quinhentos, quadro onde claramente se percebe que, ao longo desse século, a ameaça “luterana” demandou acções concretas de fortificação, garantindo a salvaguarda de almas e corpos.

No caso concreto deste arquipélago, à referida carta juntam-se menções a luteranos, em especial acrescentadas dos adjectivos *corsários* ou *estrangeiros*, dispersas na obra *Saudades da Terra* do cronista quinhentista das ilhas Gaspar Frutuoso. Do mesmo modo a referência a esse “outro” (luterano, corsário ou estrangeiro) aparece também em documentos régios que ordenam a construção de fortalezas e de casas religiosas, precisamente para defesa dos lugares e gentes das ilhas desse novo inimigo, conformando um

* CES – Centro de Estudos Sociais, Universidade de Coimbra, Portugal. *E-mail*: antonietaleite@hotmail.com.

1 “Carta a elrei da Camara da Villa das Lages, da ilha do Pico fazendo vários pedidos de 30 de Julho de 1586”, in *Arquivo dos Açores* 1980-1984: IV, 85.

conjunto de fontes documentais que, não sendo inéditas, são essenciais para o tema deste trabalho, não tendo sido ainda analisadas sob este prisma.

Sobre estas fontes, expostas ao longo do texto, pode desde já avançar-se que parecem demonstrar que o termo *luteranos*, pelo menos do ponto de vista local, adjectivava genericamente o “outro”, ou o inimigo que cobiçava a terra, sendo por isso utilizado com uma amplitude não correspondente ao significado puro. Frutuoso, por exemplo, transcreve uma descrição intitulada “Algumas cousas que se passaram em terra, enquanto no mar andavam as duas armadas [a de D. António e a dos Espanhóis] pelejando”, onde se sustenta que o único partido claramente católico era o de D. António, que, procurando ajuda de:

Frandes, de França e Inglaterra, lhe prometeram dar tanto favor e ajuda quanto bastasse e fosse necessário para cobrar e recuperar o seu reino, com maior aumento, e veriam como quanto possuem e têm os luteranos hespanhóis tudo há-de vir a sua mão, porque esta tão grande armada que aqui vedes, que traz sua majestade (onde vêm os príncipes e grandes senhores mui cristianíssimos de França, e o senhor Filipe Strosse [comandante das tropas francesas de apoio a D. António Prior do Crato], grande príncipe do mar, com grandes galeões e gente à sua custa e de outros seus amigos, e os mesmos senhores vêm em pessoa para cumprir o que têm jurado e prometido de meter de posse ao vosso Rei em Reino e dar-lhe ganhando o de Castela), é toda muito pouca (ainda que tal é tão forte que basta para destruir quatro das dos luteranos hespanhóis que ali vedes [...]).²

Acrescenta-se ainda que:

haveis de saber que vosso Rei [D. António] é tão católico que não quis ajuda de Grão Turco, que também para tudo isso lha dava. E não traz nenhum luterano consigo senão todos católicos, que por exaltar a fé católica há passado muitos trabalhos e visto-se em grandes guerras e encontros com luteranos; e o senhor Filipe Strosse traz uma honrosa cutilada pelo rosto, recebida por destruir luteranos, e outros grandes senhores que aqui vêm muitas feridas e golpes que houveram por exaltamento da fé.³

Pela parte tomava-se o todo e, se nos conturbados inícios de 1580 aqueles franceses que acompanhavam D. António eram, nas palavras transcritas por Frutuoso, “cristianíssimos”, em 1587, na carta da Câmara das Lages já referida, os corsários franceses – todos, infere-se – eram necessariamente luteranos.

Compreender como se relaciona o processo de defesa do arquipélago dos Açores no século XVI com a ameaça “luterana”, descrita em fontes locais, e como este se expressa materialmente no urbanismo, na arquitectura e na fortificação das ilhas é, pois, o tema central deste trabalho.

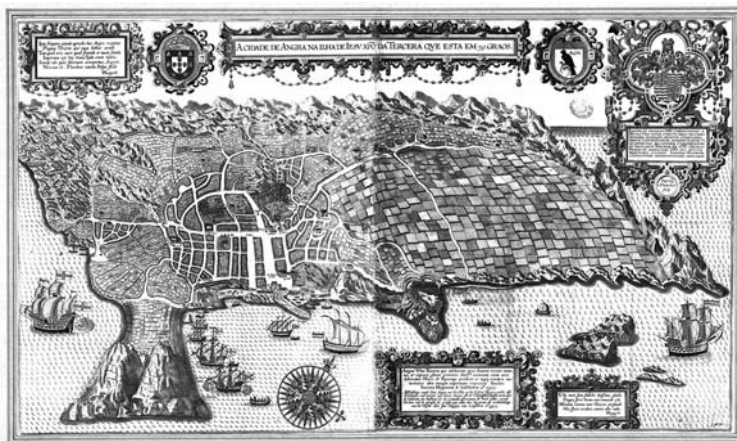
2 Frutuoso 1998, Livro IV, 420.

3 *Ibidem*.

A expressão urbanística e a defesa das almas

A sequência de factos que informam a necessidade de defesa das ilhas em relação ao “outro” recua ao início do povoamento, ainda no século XV, quando foram cobiçadas pelos castelhanos, estimulando profundamente de forma reactiva o povoamento e a fundação de vilas. Os dados relativos à fundação da vila da Praia da ilha Terceira serão os mais paradigmáticos deste período e estratégia, incluindo, além da fundação da vila, a construção de uma cerca urbana⁴. A partir da segunda metade do século XVI, as ilhas passaram a ser procuradas por corsários das demais regiões que também procuravam tirar dividendos da navegação atlântica. Contudo, o que sobretudo se altera a partir de então é o perigo em que se considera que passam a estar não só os corpos, mas também as almas, agora ameaçadas pelas dinâmicas reformistas protestantes, com acrescida intensidade a partir de 1580, quando também as esquadras inglesas passam a considerar inimigos os territórios sob domínio filipino.

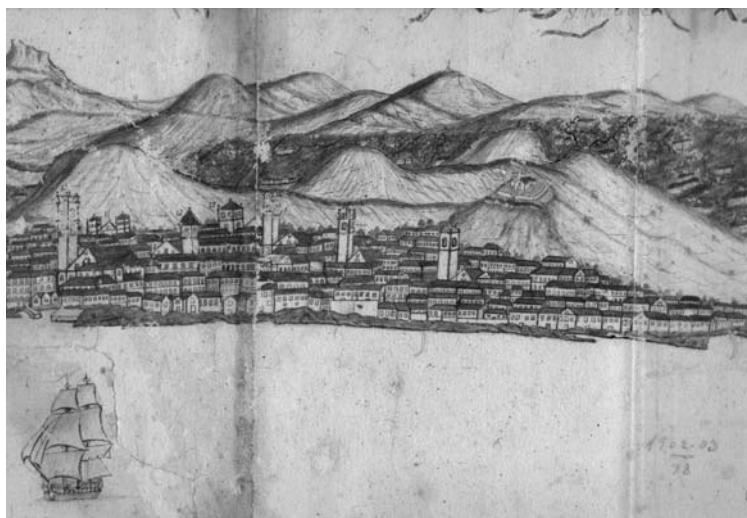
Por essa razão, nas ilhas dos Açores, como nos restantes domínios portugueses, já não bastava construir novas e mais resistentes fortificações em substituição das escassas e obsoletas construções de cariz medieval; paralelamente, revelava-se também necessário, além da construção de fortes modernos adequados às inovadoras técnicas pirobalísticas, de que adiante se ocupará o texto, construir novas casas religiosas, novas igrejas, e promover uma nova organização eclesiástica do território.



1 Jan Huygen van Linschoten. 1595. *A cidade de Angra na ilha de Iesv Xpo da Terceira Que Esta em 39 Graos*. Arquivo Nacional Torre do Tombo, PT-TT-CRT-196.

É nesse contexto que se deve compreender a instituição da nova diocese com sede em Angra, então elevada a cidade, e a reformulação urbanística promovida a partir daí, quer pela construção de quatro novas igrejas – dando expressão material à progressiva divisão da cidade e arrabaldes em paróquias –, quer pela edificação de seis conventos, quer ainda pela reformulação da malha urbana imposta pela sobreposição de uma nova catedral à velha Igreja do Salvador. Efectivamente há que sublinhar que a elevação da vila de Angra a sede episcopal e a cidade em 1534 deve ser entendida como parte integrante do processo enquadrado pela estratégia global dinamizada por D. João III para a reorganização do Império, o que, neste caso concreto, deixou uma profunda marca material na paisagem urbana e na expressão arquitectónica. Pode mesmo dizer-se que todo o sistema de essência ainda medieval que caracterizava Angra só foi revisto com a construção da Sé de Angra, obra de iniciativa régia, levada a cabo a partir de 1570 (data em que foi lançada a primeira pedra), mas com um projecto arquitectónico cujo início recua ao reinado de D. João III⁵.

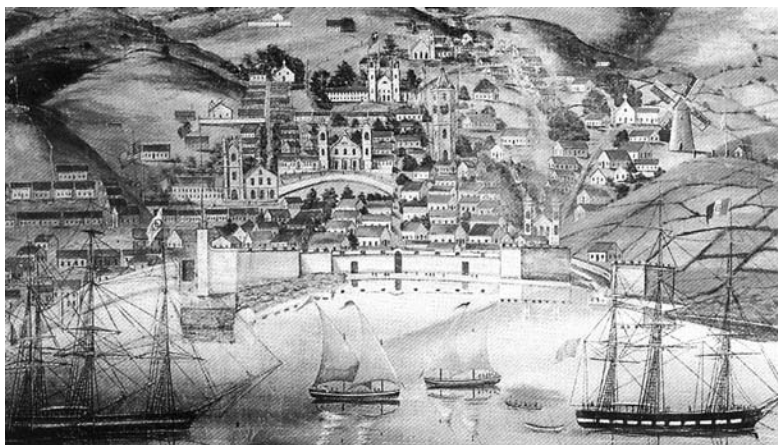
É por este processo de renovação urbanística que Angra se reabilita, surgindo como a expressão material do poder de um rei católico.



2 Vista da costa sul da ilha de São Miguel, centrada em Ponta Delgada mas estendida até à Lagoa a este, anterior a 1763. Biblioteca Pública e Arquivo de Ponta Delgada.

As restantes vilas açorianas não receberam a atenção dedicada pela Coroa à cabeça do bispado, o que não impediu que processo semelhante se estendesse também a elas, como denunciavam o número e a grandeza dos conventos fundados nas ilhas, *grosso modo* ao longo da segunda metade do século XVI e início do século XVII, ainda hoje bem notados nas paisagens urbanas das ilhas, densificando e constringendo o crescimento das urbes e pontuando com torres e torreões as silhuetas dos lugares das ilhas.

A cidade de Ponta Delgada, onde se fundaram os conventos de São Francisco (1525), da Esperança (1535), da Conceição (1664), de São João (1595), de Santo André (1567) e da Graça (1618), e ainda o Colégio dos Jesuítas (1592) e os recolhimentos de Santa Bárbara (1612) e de Sant'Ana (1624), denuncia claramente esta estratégica urbanística, observando-se como a construção de uma cintura de conventos e respectivas cercas limitou o perímetro urbano ao longo dos séculos XVI e XVII, deixando uma cicatriz ainda hoje bem visível e apenas suavizada pela ocupação oitocentista dos edifícios e terrenos deixados vagos pela extinção das ordens religiosas⁶. De resto, também a silhueta da vila fica profundamente marcada por estas estruturas, como bem expressa o perfil datado do século XVIII, aqui reproduzido, onde sobressaem as torres das igrejas e os mirantes dos conventos femininos.



3 Excerto de uma vista da Horta. New Bedford Whaling Museum, 1848.

A situação descrita em Ponta Delgada é também muito evidente no perfil da Horta, onde os conventos e igrejas fundados oferecem uma fachada enobrecida à urbe que os acolhe, atribuindo inclusivamente uma dimensão urbanística que não encontra espelho na malha urbana, tantas vezes descrita, de modo excessivamente simplificado, como a cidade da “rua única”.

Justifica-se, neste lugar, voltar ao caso de Angra, porque à obra da Sé – com o já referido impacto transformador da expressão urbanística da malha urbana de Angra – há que juntar com destaque outra construção de instituição régia, o Colégio dos Jesuítas, além da fundação de seis novas casas religiosas, num conjunto de acções que fomentaram uma renovação urbana claramente enquadrada pelo espírito da época de combate aos hereges (encarnados pelos luteranos), alinhadas pelo espírito da Contra-Reforma, surgindo Angra como evidente expressão material desse contexto.

Esse espírito de época fica muito claro na “Carta Padrão dos Padres da Companhia de Jesus, dos seiscentos mil reis que D. Sebastião atribuiu para a fundação do Collegio de Angra” de 1572, transcrita no século XVII pelo padre Manuel Luís Maldonado e publicada na *Fénix Angrense*, documento onde claramente se percebe que há um *outro*, estrangeiro, do qual é preciso proteger as ilhas, sendo para isso preciso ocupar simbólica e materialmente o espaço com casas religiosas, como acima se referiu.

Diz a carta:

No que toca ao espiritual das ditas ilhas em particular ao bispado de Angra... Tendo respeito a obrigação que pelas Bulas Apostólicas tenho de mandar nele edificar, mosteiros, e casas de religiosos, e com doutrina ajudem as almas, e assim a grande necessidade que disto há pera reformation dos costumes, e mais veneração do culto divino, especialmente em tempos tão perigosos, e em ilhas onde há tanto concurso de estrangeiros.⁷

Por essa razão, o rei determinou:

que se devia logo fundar, e edificar na cidade de Angra um colégio dos padres da companhia de Jesus com dote de seiscentos mil reis de renda em cada hu anno pagos em frutos a custa de minha fazenda [...] confiando do geral, que hora he da Companhia [...] pela pureza da Santa fee Catholica [...]. Hej por bem, e me praz que na dita Cidade d Angra Ilha Terseira se faça, e erija hu Collegio da dita Comppanhia [...].⁸

Os padres, chegados dois anos antes a Angra, instalaram-se primeiro no cimo da rocha no final da rua, ainda hoje denominada *Jesus*, em casas cedidas pelo provedor da fazenda, José da Silva Canto – como de resto ainda aparece representado no retrato de Angra desenhado por Linschoten e publicado em 1595⁹. O colégio novo, aberto no topo

7 “Carta Padrão dos Padres da Companhia de Jesu dos seiscentos mil reis da fundação do Collegio d Angra”, in Maldonado 1989, I: 234.

8 *Ibidem*.

9 Linschoten 1997.

da Rua Direita, que desde inícios do século XVI era o centro cívico e a mais importante rua da vila, “rua principal”¹⁰, como aparece denominada em algumas fontes, apenas os albergou a partir de 1608. Perto dali, em 1611, a Praça de Angra ganhou uma nova configuração e dimensão, autonomizando-se da Rua Direita. O projecto que nesse ano tomou forma ganhou extensão pelo recuo acentuado do edifício camarário, até então alinhado com a frente nascente da Rua Direita, conformando efectivamente, e finalmente, uma praça enquanto especificidade tipológica urbanística.

Com excepção da praça da cidade, hoje Praça Velha, como se disse aberta em 1611, não se guarda registo de nenhuma obra exclusivamente urbanística e nesse sentido (re)estruturante da malha, comprovando que o tecido urbano angrense se encontra genericamente estabilizado desde o último quarto de Quinhentos, quando Angra acumulava já o título de cidade e sede episcopal.

A fortificação da terra

Porque defender as almas não bastava, e proteger os corpos e a terra, sustento dos povos, era igualmente importante, a partir de meados do século XVI, o investimento na fortificação foi fortemente impulsionado pela Coroa, através do envio de duas missões às ilhas para reconhecimento do território: a primeira em 1552, liderada por Isidoro de Almeida, e a segunda, em 1567, organizada pelos italianos Tomaso Benedeto e Pompeo Arditì na sequência directa do ataque francês consumado contra o Funchal, na Madeira, no ano anterior¹¹.

A propósito da primeira missão, liderada por Isidoro de Almeida, vale a pena ler o que Frutuoso escreve:

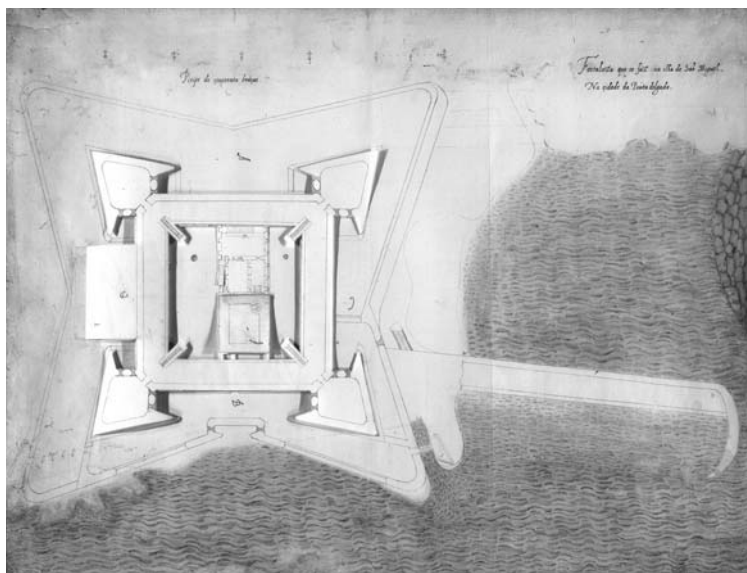
E, como o coração do rei está na mão de Deus, ainda que aos povos é coisa dura e mal recebida fazerem-se fortalezas à sua custa, sem atentarem ao seu perigo, inspirado de Deus, el-rei D. João III, ou vendo as coisas ao longe e temendo que os luteranos cossairos, saqueassem esta ilha e outras, determinou mandar fazer nelas alguns fortes, querendo que os capitães residissem em suas terras.¹²

Esta instrução, de resto, era compatível com o solicitado ao rei pela Câmara das Lages, no documento citado no início deste trabalho, corroborando a informação que dá conta quer da ausência dos capitães das suas capitánias, quer das dificuldades sentidas na defesa contra os luteranos.

10 Sobre este conceito, veja-se Leite 2016, 100-111.

11 Sobre a nomeação da missão de Isidoro de Almeida aos Açores, consulte-se “Carta d’Elrei de 18 de Outubro de 1552 sobre a defesa contra os corsários na Terceira”, in *Arquivo dos Açores*, XII, 417. Sobre a nomeação da missão dos italianos aos Açores, consulte-se Arditì 1948, vol. VI.

12 Frutuoso 1998, Livro IV, 311.



4 Atlas da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, séc. XVI (segunda metade).
Forte de São Brás, Ponta Delgada (atribuído a Tomaso Benedetto e Pompeo Arditti).

Apesar de alguns dados indicarem que, desde logo na sequência da primeira missão, a construção de novas fortificações terá efectivamente tido início – se nem sempre em pedra e cal, pelo menos em madeira, em pau a pique e faxina –, esta missão teve acima de tudo o dom de promover a alteração do paradigma da estratégia de defesa das ilhas¹³. Passando claramente de um paradigma de cariz medieval – identificado, por exemplo, em Angra, no castelo de São Luís, nos muros e portas que por mar e terra delimitavam a cidade, mas também na já referida cerca urbana construída na Praia – para um sistema defensivo moderno – constituído por baluartes e panos de muralhas de carácter pontual, junto à linha de costa, estrategicamente colocados no território para cruzar fogo e defender áreas mais vastas do que aquelas protegidas pelas velhas estruturas –, tornava-se possível que, à sombra destas fortificações, um também novo paradigma urbanístico tomasse lugar e que novos equipamentos e extensões da cidade crescessem sob a sua protecção¹⁴.

Há que observar que este esforço de fortificação das ilhas é também coincidente com a consolidação do processo de povoamento e, por maioria de razão, com a consolidação

13 Na sequência da missão de 1552, o capitão da Praia propunha que, enquanto não se terminavam as obras, se construísse uma “instância de madeira” para instalar a artilharia. Leite 2016, 207.

14 No caso da Praia, veja-se como, na sequência de um grande sismo em 1614, um novo bairro foi instalado além do limite da velha cerca. Leite 2016, 211-218.

do processo de urbanização iniciado cerca de um século antes. Por outro lado, numa escala de análise maior e mais abrangente disciplinarmente, é também coincidente no tempo com a inovação da pirobalística que revolucionou as tipologias de fortificação, e no espaço, com a progressiva redefinição da geografia atlântica e das fronteiras dos territórios além-mar, paralela, por sua vez, a uma cada vez mais complexa construção social do espaço, de que o binómio Reforma/Contra-Reforma da fé católica é uma das faces mais visíveis¹⁵.

Há também que observar que a implantação material desta estratégia moderna apenas ganhou impulso após a visita dos engenheiros italianos, enviados também por D. João III às ilhas, à qual se seguiu o contínuo envio e contratação de técnicos especializados para o acompanhamento das obras localmente. É dos projectos dos italianos, datados de 1567, que nascem os fortes de pedra e cal da baía da Praia, a construção dos fortes de São Sebastião, em Angra, de São Brás, em Ponta Delgada, e de Santa Cruz, na Horta, entre muitas outras obras em torno das costas das ilhas.



5 Imagem oitocentista da Praia, onde se podem ver alguns dos fortes entretanto desaparecidos. Em primeiro plano o forte do Espírito Santo.

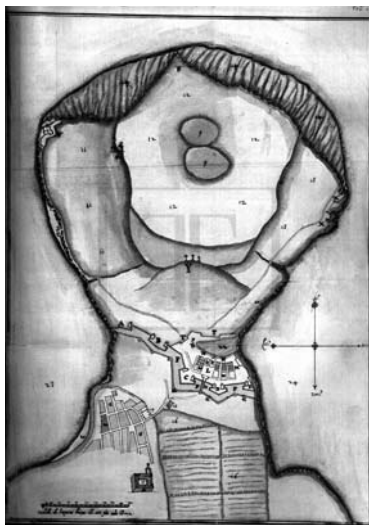
15 É interessante notar que no Mediterrâneo os técnicos da Coroa espanhola, em concreto Cristóbal de Rojas, promoviam a discussão em torno da possibilidade de se prepararem e projectarem tipologias de fortificação adaptadas aos diferentes inimigos, designadamente turcos e luteranos. Sobre este assunto, consulte-se Câmara 2013, 343.

É o que verifica em 1571, quando o rei ordena, uma vez mais, o regresso à capitania de Antão Martins Homem, capitão da Praia da Terceira, reiterando a constância da ameaça luterana:

mandando ainda que tanto que embora chegardes a Villa da Praia de que sois capitão onde ora his pera entenderdes na cousas da deffensão della façais pôr os moradores e mais gente della e de seu termo em ordenança [...] adiantando ainda que Cumpre muito fazer sse o assima dito com toda a brevidade [...] porque tenho nouas que se faz na Arrochella huma grossa armada de luteranos e reparair uos eis o mais deffencauelmente que puderdes e o mais conforme que for possiuel pera a fortificação que está ordenada.¹⁶

A fortificação que estava ordenada para a Praia era, naturalmente, o projecto de 1567, e, pelo que se subentende, as obras da muralha moderna da vila estavam ainda muito atrasadas¹⁷.

Importa sublinhar que, na sequência das missões fortificadoras em nome do rei, foram instalados nas ilhas, à imagem aliás do resto do Império, engenheiros militares para servirem e acompanharem estas obras, aos quais vários outros se juntariam a partir de 1580, o que permitiu que novas propostas e iniciativas tomassem lugar, quer por imposição do poder central, quer promovidas localmente, não obstante requererem sempre de autorização régia.



6 Forte de São Filipe, projecto atribuído a Tiburzio Spanochi. PT/TT/CCDV/29_m0206.

16 “Teslado de huma Carta d El Rei Nosso Senhor ao capitão Antão Martinz Homem sobre os Repairos”, in *Livro do Tombo da Câmara da Vila da Praia – 1450-1666*, 2005, 55.

17 Para uma visão mais aprofundada do processo de fortificação da Praia, veja-se Leite 2016, 100-111.

Para o primeiro caso, ilustrando as obras de iniciativa régia, o exemplar mais complexo será a fortificação construída no Monte Brasil em Angra, tipologicamente uma cidadela, como tal independente da cidade, cujo risco é atribuído a Tiburzio Spanochi, arquitecto de Filipe II, posterior, portanto, às missões enviadas por D. João III¹⁸.

Para o segundo caso, deverá incluir-se o projecto de construção de uma cerca em Ponta Delgada, bem como a construção do “cerco novo”, referida em documentos de 1577, obra que tem sempre sido vista como um complemento ao forte de São Brás e não como um projecto destacado e autónomo, como de facto parece mais acertado pensar-se. Isso mesmo se infere, quer a partir da petição ao rei “para a obra do cerco novo”, de Pedro de Maeda, mestre das obras reais em São Miguel e engenheiro que acompanhou a execução do projecto de defesa de Ponta Delgada e concretamente do forte de São Brás, a partir de 1567, quer das demandas dos frades de São Francisco e das freiras da Esperança, vizinhos da obra que veriam as cercas amputadas. Estes documentos deixam claro que o cerco novo não era mera obra de reforço do castelo de São Brás, mas tinha a intenção de constituir uma muralha que protegesse a cidade de um ataque por terra, defendendo-a caso uma invasão da ilha tomasse lugar por outro ponto da costa.

Segundo ordena a Provisão dada aos conventos franciscanos do Campo de Ponta Delgada, a partir do convento de Enxobregas, sede da província, os religiosos e religiosas daqueles conventos, sob pena de excomunhão, ficavam proibidos de:

embargar essa obra da cerca e muro que sua Alteza manda fazer para defensão dessa ilha tudo em nome do bem comum que há de prepor ao particular [não obstante considerar] causas justas para a dita cerca e muro não se fazer por donde está balizado e demarcado pelo circuito das cercas.¹⁹

Dadas as circunstâncias, os conventos respondem ao provincial, admitindo que:

posto que tenhamos algumas razões para alegar [...] cumpriremos as ordens superiores permitindo a construção da fortificação pela traça que está feita, constando que a perda e dano se nos satisfaça em coisa equivalente [...].²⁰

Os mesmos alegam igualmente que o capitão Manuel da Câmara, sucedido por seu filho Rui Gonçalves da Câmara, tentou:

levar a dele adiante e sem sermos ouvidos e em coisa de tanto prejuízo como é derrubar muros e cercas de religiosos e religiosas e perturbar a sua clausura [...] não se fazendo primeiro exame

18 Veja-se o número dedicado a este forte em *Monumentos: Revista Semestral de Edifícios e Monumentos* 2003, 5.

19 “Provisão do Reverendo padre frei António Pereira”, in *Arquivo dos Açores* 1980-1984, VIII: 425.

20 “Resposta do Convento de São Francisco à provisão do reverendo padre Frei António Pereira em demanda com os conventos da Esperança e São Francisco, por causa das fortificações de Ponta Delgada, de 12 de Janeiro de 1577”, in *Arquivo dos Açores, op. cit.*, vol. 1980-1984, VIII, pp. 425-428.

devido e ponderando a utilidade da obra o que feito não houvera este dano porque se podia alargar a obra e a traça.²¹

No mesmo documento adiantam ainda que já tinham sido emitidas autorizações régias para tomar chãos e quintais, o que no parecer dos conventos não era o mesmo que “derribar muros e cercas”; os autores fecham a alegação, lembrando que a pretendida cerca “não se pode acabar sem grande vexação do povo como o confessam os mestres dela”. Esta muralha começou efectivamente a ser construída, como se lê também na certidão do provedor: “vimos o lliuro de despeza na obra da cava he cerco nouo que se faz nesta sidade de Pomta Dellgada”²². Mas o rei, perante a contestação da cidade, chamou o mestre de obras Pedro de Maeda à corte para ser informado “das empossibilidades desta nova fortificação que he começada” e que, pelo que entende, partiu da vontade do capitão da ilha²³. Não havendo mais notícias deste assunto, parece legítimo deduzir-se que a Coroa decidiu cancelar o projecto do cerco novo, adjectivo que claramente a distingue da obra “velha” de São Brás, que, entretanto, terá sido concluída.



7 Edward Wright, *The town and platform of Fayall wonne by the right Honorable Earle of Cumberland*, 1589. British Library G.7312.

21 “Resposta do Convento de São Francisco à provisão do reverendo padre Frei António Pereira em demanda com os conventos da Esperança e São Francisco, por causa das fortificações de Ponta Delgada, de 12 de Janeiro de 1577”, in *Arquivo dos Açores* 1980-1984, VIII, 425-428.

22 “Petição de Pedro de Maeda para lhe passe certidão do dinheiro spendido na cava e obras do cerco novo, de 5 de Fevereiro de 1577”, in Viterbo 1988, II: 119.

23 “Carta a El rey da Camara de Ponta Delgada, de 29 de Abril de 1577”, in *Arquivo dos Açores* 1980-1984, IV: 79.

Para fechar, resta apenas referir que os esforços de fortificação das ilhas dos Açores não impediram a entrada de corsários e o saque de alguns dos seus lugares, de que ficou memória, no caso do Faial, a vista produzida por Edward Wright da esquadra de Cumberland, que em 1589 saqueou a Horta. Acrescente-se que, a par do retrato de Linschoten para Angra, estas são as únicas representações do espaço urbano das ilhas no século XVI e documentos preciosos para a história do urbanismo português de Quinhentos²⁴.

Notas finais

Pelo uso conjunto ou sobreposto dos binómios *luteranos-corsários* ou *luteranos-estrangeiros*, identificado nas referências recolhidas, pode dizer-se que, em certa medida, os “luteranos” deram nome e forma concreta a uma ameaça constante para as populações das ilhas, o corso, podendo ainda acrescentar-se que, pelo impacto que causaram enquanto definição mais clara do perigo que representavam para corpos e almas, a sua aproximação exigiu a programação de acções concertadas de resposta a um perigo concreto, não só localmente, mas também a partir do reino. De facto, parece também claro que o apelo das populações ameaçadas, não por simples corsários, mas por luteranos, mais facilmente poderia ser ouvido no reino, como se pode aferir a partir da carta da Câmara das Lages do Pico dirigida ao rei. A mesma ameaça serviu de argumento para o monarca justificar o esforço imposto por novas derramas às comunidades locais para financiamento dos novos fortes.

O modo como se relacionou o processo de defesa do arquipélago dos Açores no século XVI com a ameaça luterana, e como este se expressou materialmente no urbanismo, na arquitectura e na fortificação das ilhas, foi a questão global que este trabalho se propôs investigar. O que os dados expostos e analisados permitem aferir é que, em particular depois de criada a diocese com sede em Angra, e de forma cada vez mais estruturada a partir de 1552, quando a primeira missão fortificadora é enviada ao arquipélago, as vilas e cidades dos Açores transformaram-se materialmente em verdadeiros “Baluartes atlânticos da fé católica”²⁵, expressão que tomo emprestada do título do livro do Prof. Doutor José Pedro Paiva e que me parece muito expressiva da realidade que se construiu nas ilhas. Aqui, além dos fortes e da Catedral, os conventos, mosteiros e colégios que integram as malhas urbanas islenhas dão expressão material a uma renovada e afirmativa cidade atlântica católica.

24 Wright 1964, 27-54.

25 Paiva 2011.

Referências

- Arditi, Pompeo. 1948. “Viagem de Pompeo Arditi de Pesaro à Ilha da Madeira e aos Açores. Documentos para o estudo das relações culturais entre Portugal e Itália” (leitura de Guido Batteli e Trindade Coelho). *Boletim do Instituto Histórico da Ilha Terceira* VI.
- Arquivo dos Açores*. 1980-1984. Ponta Delgada: Universidade dos Açores, 15 vols. (reprodução fac-similada da edição original).
- Cámara, Alicia. 2013. “La fortificación: el imperio de la geometría”. In *Historia Militar de España, III Edad Moderna, II Escenario Europeo*, dir. Hugo O’Donnel y Duque de Estrada, 342-371. Madrid: Ministerio de Defensa.
- Frutuoso, Gaspar. 1998. *Saudades da Terra*, dir. João Bernardo de Oliveira Rodrigues, 6 vols. Ponta Delgada: Instituto Cultural de Ponta Delgada.
- Leite, Antonieta Reis. 2015. *Açores Cidade e Território. Quatro vilas estruturantes*. Angra do Heroísmo: Instituto Açoriano de Cultura.
- Leite, Antonieta Reis. 2016. “A Sé de Angra. Cabeça do bispado dos Açores”. *Norba: revista de arte* 35: 27-46.
- Linschoten, Jan Huygen van. 1997. *Itinerário, Viagem ou Navegação para as Índias Ocidentais ou Portuguesas*, ed. Arie Pos e Rui Manuel Loureiro. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses.
- Livro do Tombo da Câmara da Vila da Praia – 1450-1666*. 2005. Fixação do texto por José Sintra Murtinheira, apresentação por José Guilherme Reis Leite. Praia da Vitória: Instituto Histórico da Ilha Terceira.
- Maldonado, Luís Manuel. 1989. *Fénix Angrense*. Angra do Heroísmo: Instituto Histórico da Ilha Terceira.
- Monumentos: Revista Semestral de Edifícios e Monumentos* 5 (2003).
- Paiva, José Pedro. 2011. *Baluarte da Fé e da Disciplina: O enlace entre a Inquisição e os Bispos em Portugal (1536-1750)*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- Viterbo, Sousa. 1988. *Dicionário Histórico e Documental dos Arquitectos Engenheiros e Construtores Portugueses*, ed. fac-similada. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Wright, Edward. 1964. “Viagem do muito ilustre George, Conde de Cumberland, aos Açores, escrito pelo excelente matemático e engenheiro Mestre Edward Wright”. *Insulana* 20: 27-54.

LUÍS COSTA E SOUSA*

Between castles and bastions: Dürer, Luther and the (circular) fortification

Entre castelos e baluartes: Dürer, Lutero e a fortificação circular

The Protestant Reformation had a decisive influence in the disintegration of Christianity as the unifying project of Western Christendom. The fragmentation of Europe was a long process during which war deepened, from the start, the differences between its peoples. In fact, the continued waging of war, especially when connected to the religious clashes of the sixteenth century, left a trail of trauma and erected walls that would be difficult to leap over.¹ This is true not only concerning the widening conflict between East and West – between Christians and Muslims – but also the opening of huge rifts across the Christian community of Western Europe. Therefore, that the Reformation led to countless armed conflicts is undeniable; however did it have a truly perceptible impact on the way of conducting war?

The first widespread conflict that can be linked to the Lutheran Reformation took place during the second decade of the sixteenth century, with the German peasants' revolt that erupted across a territory broadly located around the dukedom of Bavaria. That revolt was mainly felt in the countryside and consisted in a series of uncoordinated actions where there was no overall command, nor any type of unified strategy. The rebel forces did, however, have a military structure similar to that of the *Landsknechts* mercenaries. They were organized into *Haufen* (bands), *Fähnlein* (companies) and divided into *Rotten*. The strength of the *Fähnlein* varied significantly depending on the recruiting region and the nuclear unit (the *Rotten*) had 500 men, compared to

* CHAM, FCSH, Universidade NOVA de Lisboa, Portugal. E-mail: costaesousa.luis@gmail.com.

1 Greengrass 2014, 308-351.

the usual 400 of the *Landsknecht Fähnlein*. However, those units were commanded by a similar number of officers, with the same rank titles: the *Hauptmann* (captain), *Fähnrich* (standard-bearer), *Feldwebel* (sergeant) and several *Rottmeister* (the *Rott* commander). Mercenary Göetze von Berlichingen, for example, was appointed captain of the “Heller *Haufen*”, in replacement of the radical leader Jäcklein Rohrbach, a former *Landsknecht* mercenary. This was Hans Müller of Bulgenbach, a nobleman Friedrich von Greiffenklau of Rheingau and another nobleman, Florian Geyer, who was in charge of a group of other dissident knights in the so-called “Schwarze *Haufen*” (black company). Many of the rebels were former *Landsknechts* or had some military experience as militiamen, which is in fact in line with the martial tradition of the region during the modern age.² They also had some modern armament such as artillery and firearms, probably obtained after Bamberg and Würzburg joined the rebel movement (c. April 1525). In Leipzig (4 April 1525), Böblingen (12 May 1525) and Königshofen (2 June 1525), the rebels already counted on several artillery pieces. In any case, besides the symbolism of adopting the banner *Bundschuh* raised during the 1493 revolt (Fig. 1), some aspects are common to all of the *Haufen*: the fact that they were formed almost exclusively by infantry soldiers, just as in the armies of the Swiss cantons, and their use of armoured carts.

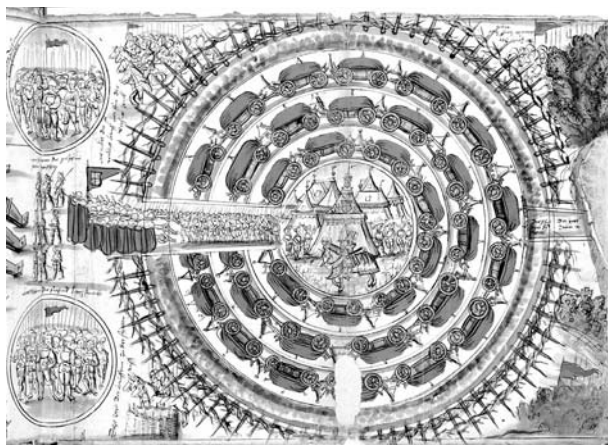
This particular tactic could be similar to the successful apparatus employed by the Hussites during Jan Žizka's uprisings in Bohemia (c. 1414-1434) (Fig. 2). It involved the use of especially built wagons with protecting panels, behind which soldiers fired with every sort of missile weapon existing at the time, including portable fire-weapons and artillery³ used massively for the first time. Those war-wagons were deployed in strong defensive positions that were, in fact, carefully built hill fortifications that could even be protected by ditches. This last theme, the field fortificationist, brings us to the main subject of this paper: military architecture.

2 Tlustý 2011, 133-162.

3 Heath 64-81.



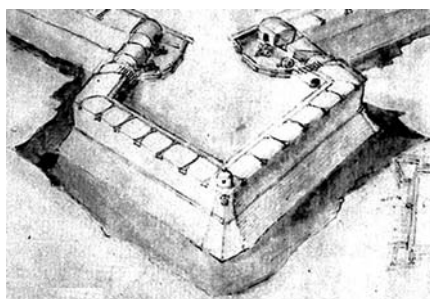
1 Flag with one of the main symbols of the Peasant Revolt (the *Bundschuh*), woodcut of the Bundschuh movement, Petrarca, Francesco Trostspiegel in Glück und Misfort, Frankfurt a. M., 1584, fol. 89v, Bavarian State Library (Public Domain).



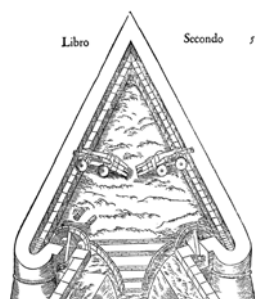
2 Barricade of wagons of the Hussites during the Hussite War 1419-1434, watercolor, codex around 1450, Bibliothèque Municipale, Amiens, France (lessingimages).

According to authors such as Hale, some of the most noticeable architectural innovations of the Renaissance concern with the new fortification designs. Roughly speaking, they deal with the transition from the medieval castle to a type of lowered structure, designed to resist the impact of gunpowder artillery. This was a wide-ranging experimental process and many decades were necessary for a consistent formulation to be achieved. Within Europe, it involved notorious artists such as Filippo Brunelleschi, Francesco di Giorgio Martini or Leonardo da Vinci. The military architectural forms

evolved from a circular shape to a rectilinear outline, from which a specific element stands out as a real historical novelty: the angular bastion (Fig. 3 and 4).⁴ This particular innovation was, above all, an Italian invention. However, the first printed theoretical treatise on the matter was written by a German, Albrecht Dürer.



3 Angular bastion, Pesaro, drawing by Francisco de Holanda (c. 1538-40). (Holanda 1989).



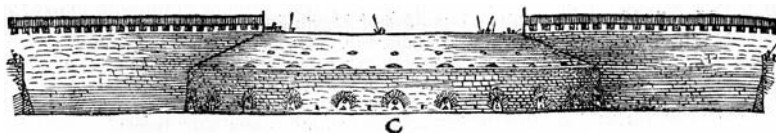
4 Angular bastion, Girolamo Maggi (1564).

Surprisingly, Dürer's work did not include a single example of this typology, even if it was published in 1527, i.e. at a time when the new angular proposals were already well established in Italy. Dürer's main fortified reference was the Salzas fortress (Fig. 5). As this particular structure was built around 1497-1503, Dürer's knowledge certainly resulted from his second trip to Italy, that took place between 1505 and 1507. The treatise proposed that this typology, mainly designed as a series of connected circular/semi-circular bastions, increase to a monumental scale (Fig. 6). This solution was based on solid defensive walls protected by several elaborate physical obstacles.⁵ Other specific improvements – for instance, detailed ventilation systems – were, from a technical point of view, far from being outdated or anachronistic⁶ (Fig. 7). Nevertheless, the concept behind those solutions had a serious disadvantage, because the design was envisaged to function as a unique curtain. Therefore, a complete practical implementation for the cities themselves, with their old medieval enceintes, was almost impossible. The solution required a device that could be adapted to the existing systems and still work efficiently. This would lead to the widespread adoption of the angular bastion, placed in judiciously chosen parts of old medieval circuits according to the principles of grazing and crossing fire.

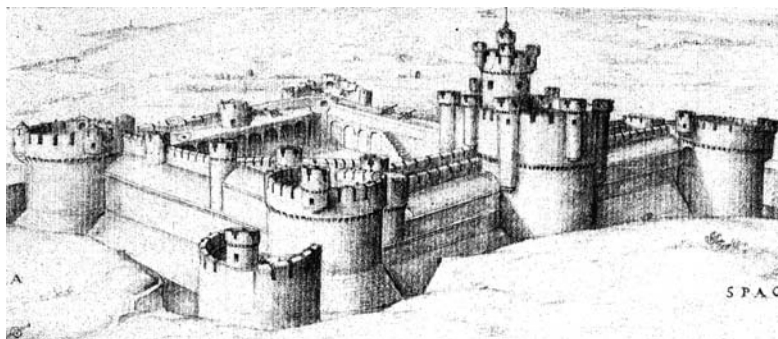
4 Hale 1983, 1-29.

5 Botí 2001, 200-201.

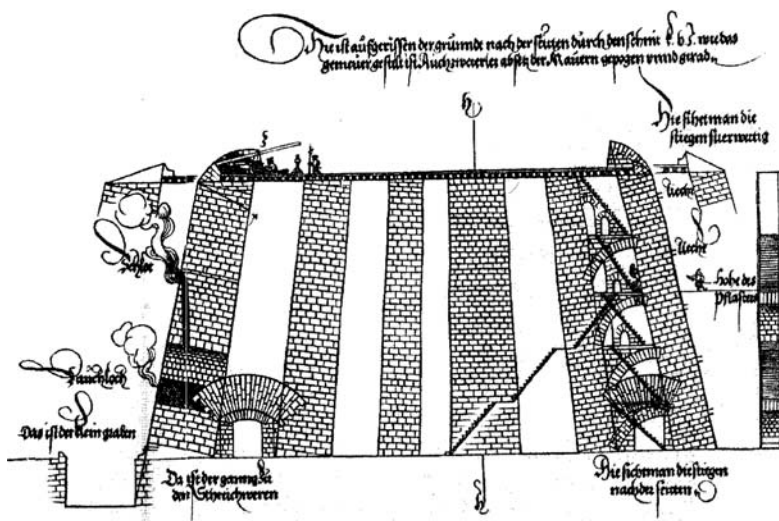
6 Fara 2000, 339-353.



5 Castle of Salzas, drawing by Francisco de Holanda, Biblioteca do Escorial, courtesy of Livros Horizonte.

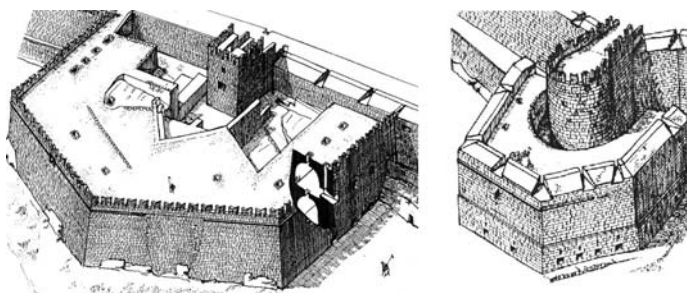


6 Proposal for a bastion, Albrecht Dürer, *Etliche, underricht zu befestigung der Stett, Scholz, und flecken*, engraving (folding after the CIHII engraving), Nuremberg, 1527.



7 Cut of a fortified wall showing the ventilation system for artillery fumes, Albrecht Dürer, *Etliche, underricht zu befestigung der Stett, Scholz, und flecken*, Nuremberg, 1527.

It should be remembered that the most impressive fortified network of the time, the Hospitaller fortifications of the island of Rhodes, were built or improved between 1480 and c. 1520. The main forts have a clearly experimental nature and some of the works carried out in the fifteenth century are closer to a regular angular outline: this is the case of the bastion of Averne (c. 1496), protecting the tower of Saint George, and of the bastion protecting the tower of Spain (after 1481).⁷ The latter, in spite of its irregular design, seems to be well protected with artillery gun-ports on its faces and flanks (Fig. 8). One of the last fortifications to be erected, perhaps the most impressive out of all of Rhodes' main circuit, is the bastion "Del Carretto" (1515-17). It has nothing to do with the angular design, being instead a perfect example of the circular typology: a semi-circular bastion with a diameter of over fifty meters that protects the tower of Italy, which stands as a circular "cavalier" (Fig. 9).



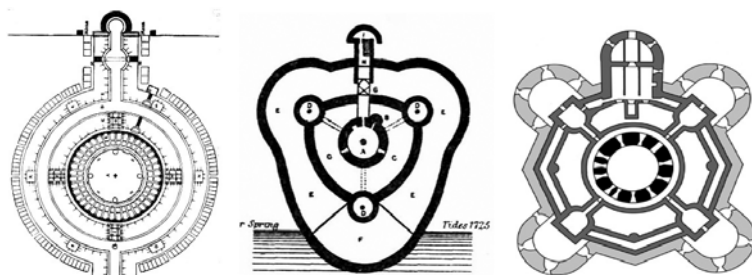
8 Bastion of the tower of Spain, after 1481 (1) and bastion of Averne (tower of Saint George), c. 1496 (2), drawing from "Fortresses of the Knights" (pp. 115 and 117), courtesy Steven Spiteri.



9 Bastion "Del Carretto" (1515-17).

7 Spiteri 2001.

The circular design also prevailed during the extensive plan to improve the fortifications of the English coast, ordered by Henry VIII. The plans for the new forts involved several influential personalities of the English court who worked on proposals – apparently – prepared by the king himself. Works began in 1539, and Stefan von Haschenperg,⁸ a Moravian nobleman from Bohemia, was assigned to the castles of Sandgate and Camber (c. 1539-43) (Fig. 10). Significantly, these forts were planned and rebuilt in close resemblance to Dürer's theoretical prototypes.



10 The model, Dürer (1527), and the practice, castles of Sandgate (1539-40) and Camber (1542-43).

It is also interesting to note that the choice of the circular outline was a conscious decision of the English king. In 1541, when Henry VIII was confronted with the criticisms made by a Portuguese engineer, his reaction was deeply negative. However, he sought to inform himself about what was being built in France. Here, the ascendancy of the circular forms remained. In fact, spies were even sent to Pas-de-Calais – von Haschenperg was one of them,⁹ the above-mentioned Portuguese architect could have been another one¹⁰ – with the task of recording the outline of the castle of Arles (1536-42).

Persistence of the circular fort would therefore probably be due not only to a functional need but also to an aesthetic option. In other words, could the circular outline have been abandoned for ideological reasons, the same way the Tridentine Reform would later express preference for churches with a longitudinal shape (Fig. 11)? This is a mere hypothesis that needs further investigation. Nevertheless, it seems clear that addressing this question naturally implies viewing Dürer within the political/religious context of the time.

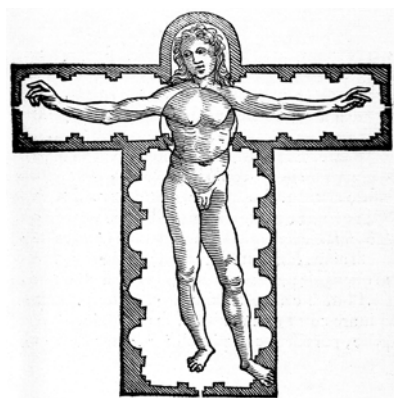
By mid-1518 Dürer sent a personal offer to Luther, as is known, and in 1520 he wrote to Georg Spalatin (Burkhardt) expressing his wish to make an engraving of the German

8 Hale 1983, 63-97.

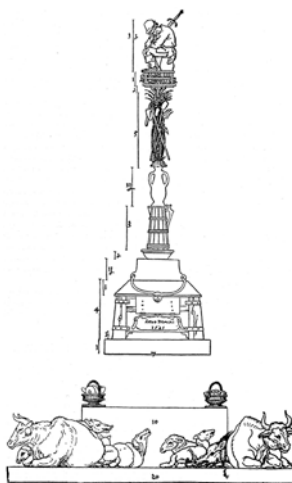
9 Hale 1983, 63-97.

10 Moreira 1989, 147.

theologian. In the same letter, Dürer asked for the shipping of Luther's new printed works. This particular issue and the acknowledgement of the ownership of another 16 books by the same author, reveals a true interest in Luther's doctrine.¹¹ The question is to know with which aspects of the Evangelical movement the artist was related with. His contacts with some of the greatest reformers give us a first hint: Huldrych Zwingli, Andreas Carlstadt, Philipp Melanchthon, Erasmus, Willibald Pirckheimer. Sympathy towards the movement had an intriguing *graphic* peak when Dürer published his much-anticipated treatise on geometry,¹² "*Underweysung der Messung mit dem Zirckel und Richtscheit*" (Nuremberg, 1525) (Fig. 12).¹³ This work has an interesting engraving: a proposal for a statue evoking the victory of the Swabian League over the Peasants' Revolt. However, despite its apparent glorification of the winners, it bears a strange ambiguity: the figure of a peasant crowning the monument, portrayed in a melancholic attitude and being stabbed in his back – a remarkable criticism, even if made in a metaphorical fashion.¹⁴



11 Pietro Cataneo, *I Quattro primi libri di Architettura*, Venice, 1554.



12 Monument to the Peasant's War, *Underweysung der Messung*, Nuremberg, 1525

11 Price 2006, 227.

12 Fara 2000, 345.

13 Kemp 1990, 53-98.

14 Arnold 2001, 174-186.

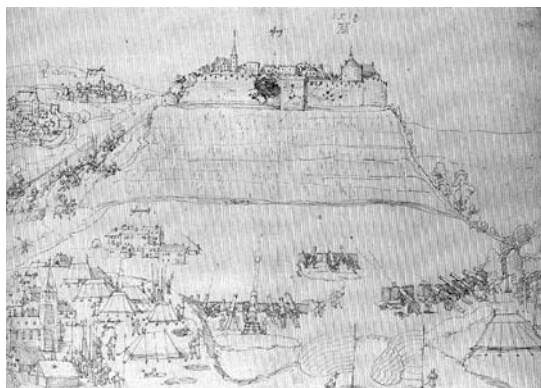
Dürer's interest in the subject of fortifications seems to emerge as something exceptional in his theoretical work. However, some facts may point in a different direction. In 1517 Dürer witnessed the siege of Hohenasperg in the company of Pirkheimer and Anton Tucher, and recorded the event in a particularly realistic drawing.¹⁵ This was the first manifestation of his interest in the theme, which the ensuing political and military events might have developed: Suleiman's ascension to the throne (1520), the siege of Rhodes (1522), the Peasants' War (1524-25) and the Hungarian defeat in Mohács (1526). However, the decision to write a treatise on military architecture followed the Imperial Diet of 1518, as Dürer was part of the delegation sent by the Nuremberg council. Both Luther and Emperor Maximilian I were present in Augsburg, so Dürer's position seems to orbit halfway between his fondness for the Evangelical view and his acknowledgement of the importance of the patronage offered by the emperor.

The treatise was published following Maximilian's death, which explains the dedication to the grandson of the deceased emperor, Ferdinand I, who was to succeed as king of Hungary and Bohemia following the death of Louis II in Mohács. The treatise reflects great concern with the geopolitics of the time and gives a rather interesting solution to deal with the instability within and outside that part of Eastern Europe: a great building campaign aimed at reinforcing the border in order to contain the Ottoman expansion. This would be done by taking advantage of local labour so as to prevent further uprisings such as the ones that had taken place in 1524-25.

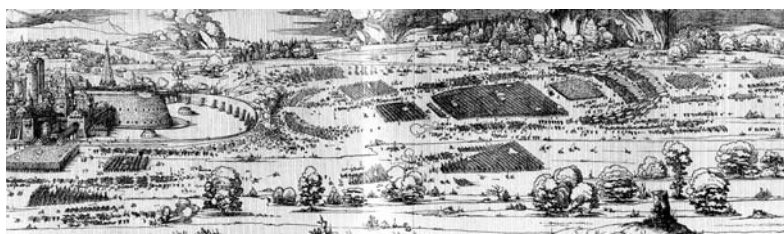
Dürer's architecture proposals seem to have come out of his travels to Italy (1484-95 and 1505-07). He recorded – in words – the fortress of Salzas as an example to follow and made the above mentioned highly detailed drawing of the siege of Hohenasperg, which turns out to be a comprehensive and spatially coherent graphic piece¹⁶ (Fig. 13). Both these narratives could have been the starting point for his theoretical proposals on military architecture. This can be noted in the well-known 1527 engraving depicting an idealised siege operation (Fig. 14), which has no similarity with the earlier drawing portraying the Hohenasperg siege. The engraving portrays an idealised situation, both regarding the topography and the form and structure of the forts. This last aspect is particularly relevant since the huge, semi-circular bastion is identical to one found in one of the main engravings of the treatise (Fig. 15).

15 Panofsky 1971, 205-219.

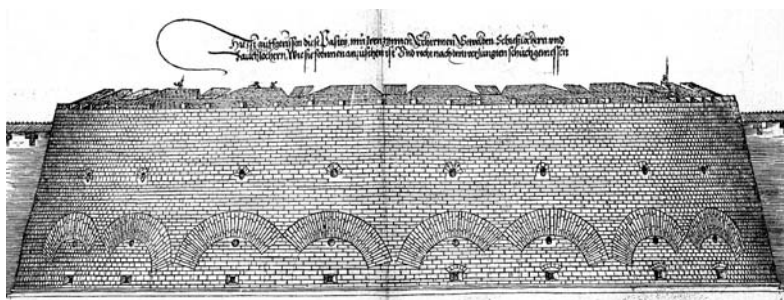
16 Panofsky 1971.



13 Albrecht Dürer, siege of Hohenasperg, drawing, 1519, Berlin, SMPK, Kupferstichkabinett.

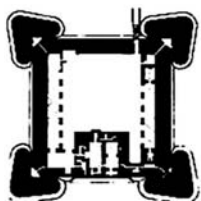


14 Albrecht Dürer, Siege of a Fortified Town, engraving, 1527.

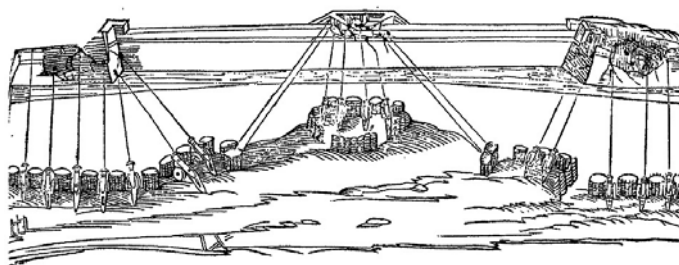


15 Semi-circular bastion, Albrecht Dürer, *Etliche, underricht zu befestigung der Stett, Scholz, und flecken*, engraving (CIIIv engraving), Nuremberg, 1527.

What impact did Dürer's treatise had? *Etliche, underricht zu befestigung der Stett, Scholsz, und flecken* was published during a time of great experimentalism; since the end of the fifteenth century, the brothers Sangallo were moving closer to the angular outline, which was finally fixed in buildings such as the fortress Medicea, Poggio Imperiale (1495-1513) and the fort Sangallo in Nettuno, built between 1501-03¹⁷ (Fig. 16). The propagation of these forms across Europe was clearly neither immediate nor complete. One of the most important aspects of the rectilinear outline, of which fort Sangallo can be considered the archetypal model – a square with angular bastions at its corners –, is closely linked to the conceptual change in the operational procedures during sieges. The main effort of the besieging forces was to be centred on demolishing the advanced defences, namely the projected bastions that reinforced the fortified *curtain* (Fig. 17). This was a long process that would be developed in the operational conditions of sixteenth-century battlefields. Perhaps because of that, the treatises reflecting the new military reality would only begin to be written – and printed – more than two decades after Dürer's work, which is why it remained the main theoretical source on the matter for many years, especially in Central Europe, where it had several editions: in Nuremberg (1530 and 1538) and Arnheim (1608).



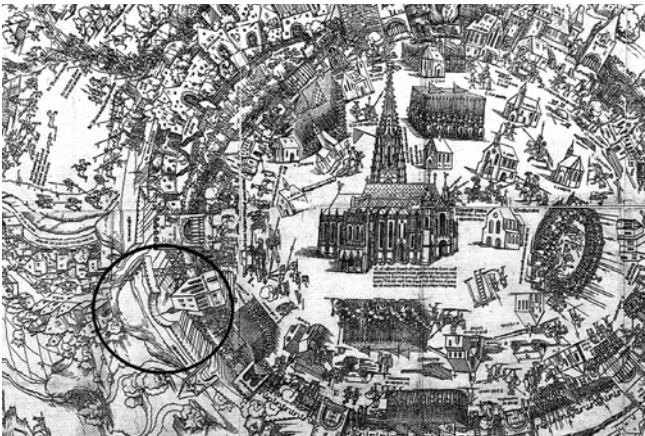
16 Fort Sangallo, Nettuno (1501-1503), ground plan.



17 The position of artillery batteries for sieges, Girolamo Maggi, 1564.

17 Sousa 2013, 68-112.

Dürer's theoretical knowledge, disseminated via his own printed works, gained a substantial following of apprentices and admirers that ultimately paved the way to the transition from Gothic to Renaissance aesthetics.¹⁸ Therefore, it is not surprising that within the Holy German Empire the circular outline was kept as a viable option for reforming the older structures and building new ones. The military engineer Johann Tschertrte, who had an important role in defending Vienna during the siege of 1529, maintained several contacts with Dürer.¹⁹ There is an engraving that describes this siege (Fig. 18). It portrays a city enclosed by a medieval-type enceinte, although a semi-circular bastion of the type described in Dürer's treatise can also be observed. Tschertrte also worked on many castles, notably in Komárno, current Slovakia. Komárno was rebuilt following the 1529 Turkish attack and underwent extensive works in 1546 and 1557. The angular bastion was probably built after the second Turkish attack of 1594: however, the *cavalier* is a much earlier type that can be rooted in Dürer prototypes (Fig. 19). Therefore, apparently, this outline persisted in northern Europe during several decades. The Schaffhausen castle, built between 1564-1589,²⁰ is a fine example of the fortified forms influenced by Dürer's circular design (Fig. 20), in a clear counter-current with the hegemonic angular outline that spread across the Latin territories. The wars in the Netherlands and the emergence of the first Germanic *post*-Dürer treatise on military architecture by Daniel Specklin, *Architectura Von Vestungen, Wie die zu unsern zeiten mögen erbawen warder* (Strasburg, 1589), would mark the definitive acceptance of the angular outline within Central Europe.

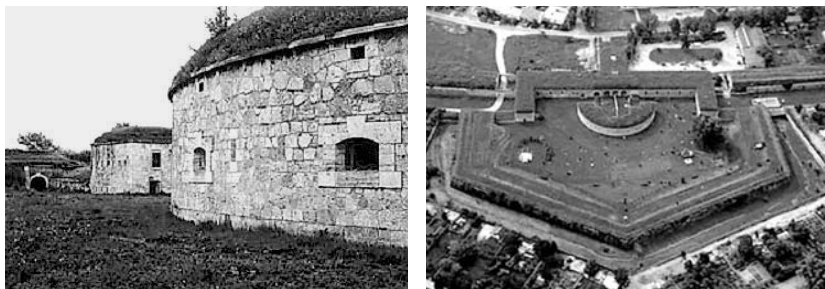


18 Siege of Vienna, engraving (detail) by Niclas Meldmmann (1530).

18 Lytle 1983, 45-52.

19 Dürer painted Tschertrte's heraldic shield.

20 January 2014.



19 Round *cavalier* in an angular bastion of the Komárno castle, c.1529.



20 Schaffhausen Castle, 1563.

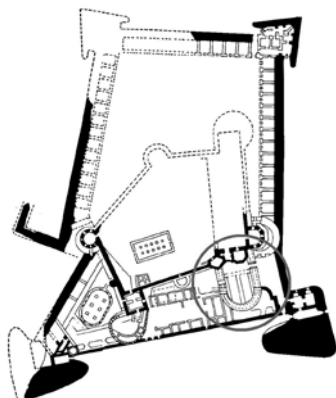
A particularly interesting fact has to do with the persistence of circular forms in Europe's westernmost point during the first three decades of the sixteenth century: Portugal. The tight web of influences that makes Portuguese military architecture a melting pot has, in turn, led to viewing it as anachronistic and outdated. Compared with the angular design, already employed by the Sangallo brothers since the late fifteenth and early sixteenth centuries, the main Portuguese building efforts can be viewed as anachronistic and outdated. That could be understandable when building was carried out within the now peaceful European borders, as a kind of acquired taste of part of the social elite. The Italianized castles in Vila Viçosa (c. 1525-30)²¹ and Évora Monte (1531?),²² apparently both inspired in drawings by Leonardo da Vinci, were not built for fighting but as instruments of rhetoric. Nevertheless, this did not change when facing a strictly military function, as the circular outline remained a conceptual option in the Portuguese colonial space until the 1540s (Figs. 21, 22 and 23).

21 Bury 2000, 83.

22 Moreira 1989, 139.



21 Circular and semi-circular bastions, Diu (c.1538), drawing by Garspar Correia (after 1547).



22 Semi-circular bastion, Ormuz (c.1540),²³ drawing by W. Kleiss (1978).



23 Semi-circular bastion of the citadel of Safim (*Borj ed Dar*), Lourenço Argueiro (1540), photo by Jorge Correia.

23 Lizardo 2008, 145.

Hence, a question must be addressed: to what extent could these forms have been influenced by Dürer's theoretical proposals? It is necessary to go back to 3 August 1520, when Dürer arrived to Antwerp.²⁴ He visited the Portuguese *feitoria* in that city and met several times with the treasurer Rui Fernandes de Almada,²⁵ between 14 April and 19 May 1521.²⁶ It is possible that they had met before, as the Portuguese nobleman had been in Nuremberg a couple of years earlier, in 1519, and returned in 1534.²⁷ Another influential Portuguese, the humanist Damião de Góis, who had been *feitor* at Antwerp, visited Nuremberg in 1536. Their relations – especially in the case of Góis – with some of the most distinguished German humanists and reformers, such as Melancthon and Luther, could have provided the chance to obtain a copy of Dürer's treatise. And, since they were both part of the Portuguese courtier circle, and as the needs for defending the colonial outposts grew, having knowledge of the new fortification methods would be a valuable asset to obtain the King's favour.

Dürer's work could have played a formative role for Portuguese builders, as it enjoyed some European diffusion following its translation into Latin by Joachim Camerarius.²⁸ There are several copies of the treatise in Portuguese libraries, and the *Vier Bücher von Menschlicher Proportion* (1528) was translated into Portuguese at the end of the sixteenth century; even more significantly, but lacking any confirmation from a primary source, the Portuguese architect Isidoro de Almeida, veteran from the wars of Piedmont, was in charge of the translation of the German treatise into Portuguese (c. 1552).²⁹

The angular forms were finally introduced in Portugal in the middle of the sixteenth century. The Moroccan cities of Ceuta and Mazagão were extensively rebuilt between 1540-1543 under the supervision of Charles V's chief engineer, Benedetto de Ravenna. However, they were still a long way from being adopted as the *main* architectural model. In 1550, Miguel de Arruda – who assisted Ravenna in Ceuta and Mazagão – probably designed the bastions of the curtain of Lagos according to a transition prototype (Fig. 24). In Morocco, the ramparts of Tanger were rebuilt during a long, slow process that involved many heated debates culminating in the construction of an angular citadel. This *modern* outline seems to have been finally fixed by the same Miguel de Arruda, who in 1546 and 1549 designed the fortresses of the island of Mozambique (built between 1558-83) and S. Geão near Lisbon (completed between c. 1568-73). The circular outline continued in force until 1557-58, since the last example within Portuguese territory was built in Peniche (Fig. 25).

24 Barata 1971.

25 Everaert 1991.

26 *Renaissance Art Rediscovered. An Anthology of Primary Sources* 2007, 18-20.

27 Barata 1971, 76.

28 Conceição, 91.

29 Tavares 2015, 247-248.



24 The walls of Lagos, drawing, Miguel de Arruda (?) 1554-55.



25 The circular fort of Peniche, Luís Fernandes (?), c.1557-58.

This paper does not intend to draw conclusions, but rather to briefly present some clues that might suggest a reassessment of the importance of what are generally termed *transition forms*. The models considered to be definitive are, in fact, no more than mere solutions included within a larger process that does not always follow an evolutionary logic, but is the result of specific circumstances. Perhaps they are aesthetic choices, more grounded in an ideological basis and where the merely functional value is but one of the premises.

References

- Arnold, Thomas. 2001. *The Renaissance at War*: London: Cassel & Cº.
- Barata, Maria do Rosário de Sampaio Themudo. 1971. *Rui Fernandes de Almada. Diplomata português do século XVI*. Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.
- Botí, Alfredo Vera. 2001. *La arquitectura militar del Renacimiento a través de los Tratadistas de los Siglos XV y XVI*. PhD thesis, University of Valencia, ESTV.
- Bury, J. B. 2000. "Italian contribution to Sixteenth-Century Portuguese Architecture, Military and Civil". In *Cultural Links between Portugal and Italy in the Renaissance*, ed. by K. J. P. Lowe, 77-108. Oxford: Oxford University Press.
- Conceição, Margarida Tavares da. 2015. *Da Cidade e Fortificação em Textos Portugueses*. Paris: Nota de Rodapé Edições.

- Correia, Jorge. 2008. *Implantação da Cidade Portuguesa em Marrocos*. Porto: FAUP.
- Everaert, John. 1991. "Les comptoirs portugais en Flandre". In *"Feitorias". L'Art au Portugal au temps des Grandes Découvertes (fin XIV^e siècle jusqu'à 1548)*. Antwerp: Koninklijk Museum.
- Fara, Giovanni Maria. 2000. "Alberto Durero y Fernando I de Austria". In *Las Fortificaciones de Carlos V*. Madrid: Ediciones del Umbral.
- Greengrass, Mark. 2014. *Christendom Destroyed. Europe 1517-1648*. London: Allen Lane.
- Hale, J. R. 1983. *Renaissance War Studies*. London: Hambledon Press.
- Heath, Ian. 1982. *Armies of the Middle Ages*. Sussex: WGR.
- Hirsh, Elisabeth Feist. 2005. *Ao modo da Flandres: disponibilidade, inovação e mercado de arte na época dos descobrimentos (1415-1580)*. Lisboa: Universidade de Lisboa.
- Holanda, Francisco de. 1989. *Álbum dos Desenhos das Antiguallas*. Lisboa: Livros Horizonte.
- Hoyer, Siegfried. 1979. "Arms and Military Organization in the German Peasant War". In *German Peasant War 1525 – New Viewpoints*. London: George Allen & Unwin.
- Kemp, Martin. 1990. *The Science of Art. Optical themes in Western Art from Brunelleschi to Seurat*. New Haven: Yale University Press.
- Lizardo, João. 2008. "The evolution of the fortress of Hormuz up to its renovation by Inofre de Carvalho". In *Revisiting Hormuz. Portuguese Interactions in the Gulf Region in the Early Modern Period*, edited by Dejanirah Couto e Rui Loureiro, 135-148. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Moreira, Rafael (ed.). 1989. *História das Fortificações Portuguesas no Mundo*. Lisboa: Alfa.
- Jeffrey Chipps Smith. 1983. *Nuremberg: a Renaissance City, 1500-1618*. Austin: University of Texas Press.
- Panofsky, Erwin. 1971. *The Life and Art of Albrecht Dürer*. New Jersey: Princeton University Press.
- Price, David Hotchkiss. 2006. *Albrecht Dürer's Renaissance: Humanism, Reformation and the Art of Faith*. Michigan: University of Michigan Press.
- Richardson, Crol M., Kim W. Woods, & Michael W. Franklin. 2007. *Renaissance Art Rediscovered. An Anthology of Primary Sources*. Blackwell Publishing.
- Spiteri, Steven. 2001. *Fortresses of the Knights*. Malta: BDL.
- Thursty, B. Ann. 2011. *The Martial Ethic in Early Modern Germany. Civic Duty and the Right of Arms*. London: Palgrave Macmillan.

HÉLIA CRISTINA TIRANO TOMÁS SILVA*

O Convento de Nossa Senhora da Quietação das religiosas flamengas em Lisboa ou a prática arquitectónica no novo mapa religioso**

The Convent of Nossa Senhora da Quietação of the Flesmish in Lisbon or the architectural practice within the new religious landscape

Uma viagem atribulada

Relacion de las crueles, persecuciones, y ilustres martyrios, que la Seraphica Orden Franciscana ha padescido de los hereges en los estados de Alemania inferior: í del monasterio de N. Señora de La Quietacion, que la Catholica Magestad del Rey Don Felipe segundo de gloriosa memoria, ha fundado a las Monjas peregrinas de Santa Clara de la primera regla, venidas de allá en Alcantara de Portugal.

Soror Catarina do Espírito Santo, 1627

Por volta de 1572, o príncipe Guilherme de Orange organizava um exército para libertar os Países Baixos do domínio da Coroa espanhola. À revolta contra o domínio estrangeiro aliava-se a contestação ao que Filipe II de Espanha representava: um catolicismo forte, contrário às ideias protestantes, as quais contavam com um sólido apoio popular (Honrado 2012, 235-237).

* Câmara Municipal de Lisboa, Direção Municipal de Cultura, Departamento de Património Cultural, Portugal. E-mail: helia.silva@cm-lisboa.pt.

** A investigação para este artigo foi efectuada no âmbito do projecto *LxConventos – Da cidade sacra à cidade laica. A extinção das ordens religiosas e as dinâmicas de transformação urbana na Lisboa do século XIX* (PTDC/CPC-HAT/4703/2012) – <http://lxconventos.cm-lisboa.pt/>.

Com a propagação da revolta a todo o território flamengo, o Convento de Alkmaar¹ acabou por ser cercado, obrigando as religiosas clarissas, com o apoio de alguns católicos da zona, a fugir e a procurar refúgio no Convento de Haarlem, aí sob patrocínio dos padres franciscanos da cidade².

A intensidade dos combates e a insegurança da zona, contudo, levaram a que as freiras tornassem a fugir, desta vez para Amesterdão, para o Convento de Duivendrecht. A tomada da cidade em 1578 pelas tropas protestantes, depois de um demorado cerco, obrigou-as a nova retirada. Dezanove religiosas do antigo Convento de Alkmaar partiram de barco para Antuérpia, onde se dividiram entre o convento da cidade e o de Malinas³.

A grande violência usada contra as religiosas na tomada de Malinas em 1580, com a consequente fuga para Antuérpia, fez com que mais de duzentas freiras se tivessem de concentrar no Convento de St. Jacob. Um ano depois, a ocupação da cidade pelas tropas do Príncipe de Orange, com o auxílio das tropas inglesas, conduziu à expulsão imediata da cidade dos membros das ordens religiosas masculinas e, pouco tempo depois, à extinção dos conventos femininos, com a imposição da secularização das religiosas.

Esta circunstância conduziu à dispersão das respectivas comunidades, tendo a maioria seguido para a Europa Central. É neste contexto que algumas freiras do Convento de Alkmaar decidem partir para a Península Ibérica, reclamando o estatuto de vassalas de Filipe II de Espanha.

Com a ajuda de Juan de Quintana, um nobre espanhol, as freiras embarcaram em direcção à Biscaia, tendo chegado a Santander em 21 de Setembro de 1581 e aportado em Bilbao em Outubro⁴. Face à pobreza da região e à inexistência de um convento que as pudesse receber, decidiram então partir para Lisboa, onde à altura se encontrava o rei D. Filipe I (II de Espanha). Devido ao mau tempo, viram-se constrangidas a desembarcar em São Martinho do Porto, tendo sido recebidas pelos frades capuchos⁵ e ficado instaladas numa quinta próxima.

Dado o frágil estado de saúde de algumas das religiosas, cinco terão permanecido em São Martinho, enquanto as restantes quatro, acompanhadas pelos dois padres que com elas tinham partido da Flandres, se dirigiram a pé para Lisboa. A 1 de Março de

1 A grafia do nome da cidade foi variando ao longo do tempo: no texto de Soror Catarina do Espírito Santo, emprega-se indistintamente Alckmar ou Alckmaria, forma sob a qual surge na cartografia da época (Universiteit van Amsterdam – <https://www.uvaerfgoed.nl/beeldbank/xview?identificer=hdl:11245/3.342>). O nome da cidade veio modernamente a fixar-se como Alkmaar, grafia que se adopta no presente artigo.

2 Espírito Santo 1627, 9.

3 Espírito Santo 1627, 17.

4 Espírito Santo 1627, 23v.

5 A descrição do percurso é traçada por Catarina do Espírito Santo (1627, 23v e 24). Segundo a religiosa, as freiras desembarcaram a vinte léguas (cerca de cem quilómetros) de Lisboa, no porto de São Martinho. Com base na informação disponível sobre os edifícios existentes à data nos arredores deste local, sabemos que o Convento de Santa Maria Madalena de Alcobça se encontrava a catorze quilómetros de distância, em Évora de Alcobça. Parece plausível que as religiosas aí se tenham albergado, ainda que não nos tenha sido possível aprofundar atempadamente esta questão. Cf. Sousa 2006.

1582 chegam ao Convento de São Francisco de Xabregas⁶. Depois de recebidos pelo Rei, e por ordem dele, foram buscar as freiras que tinham ficado em São Martinho, acabando as nove por se recolher no Convento da Madre de Deus.

Por solicitação das próprias, as religiosas foram depois transferidas para umas construções junto da Capela de Nossa Senhora da Glória. Às antigas freiras do Convento de Alkmaar veio juntar-se, em Outubro de 1582, Catarina do Espírito Santo, do Mosteiro de Hoochstrara – que viria a escrever o relato da vinda desta comunidade para Portugal –, e um ano depois mais nove religiosas e duas noviças do antigo convento de Alkmaar⁷.

Durante os quatro anos seguintes, o grupo foi engrossado por outras catorze religiosas, refugiadas da guerra que ainda decorria na Flandres⁸. A 8 de Dezembro de 1586, as freiras de Alkmaar entravam definitivamente no Convento de Nossa Senhora da Quietação em Alcântara⁹.

Uma linhagem de arquitectos régios dos séculos XVI e XVII

A transmissão de conhecimentos, de funções e de cargos, toda uma herança teórica e prática que podemos encontrar nos vários arquitectos da família Frias¹⁰ – assim como nas obras que projectaram e construíram –, são fundamentais para compreender o discurso da arquitectura portuguesa de finais de Quinhentos e de toda a centúria seguinte.

Entre dois tempos – o período imediatamente anterior à ascensão de Filipe II ao trono português e as décadas que se seguiram à Guerra da Restauração –, os Frias construíram o seu estatuto como arquitectos régios. A sua relação privilegiada com a Casa Real inicia-se no reinado de D. Sebastião, chegando Nicolau de Frias a acompanhar o monarca na jornada de Alcácer-Quibir; prolonga-se e mesmo acentua-se sob a dinastia

6 Para mais informação sobre o convento, v. Mégre 2017.

7 Espírito Santo 1627, 25v.

8 Entre 1582 e 1639 chegaram a Lisboa numerosos refugiados religiosos: as Clarissas flamengas em 1582, as freiras Brígidas inglesas em 1594, os dominicanos irlandeses (masculinos em 1600 e femininas em 1639), tendo igualmente sido construído um colégio para formação do clero regular inglês (Colégio de São Pedro e São Paulo, no Bairro Alto, em 1621). Para mais informação, v. Silva e Lourenço 2015.

9 Biblioteca Nacional de Portugal (BNP), *Reservados*, Cod. 7784, 4v.

10 Embora neste artigo se faça referência aos cinco arquitectos com reconhecidas ligações de parentesco com Nicolau de Frias e intervenções no Convento de Nossa Senhora da Quietação, foram ainda identificados outros dois que muito provavelmente se integraram na mesma família. Um deles é **Francisco de Frias de Mesquita** (noutro local, erroneamente identificado com o nome de Luís, apesar de os dados biográficos e a obra aí referidos pertencerem a Francisco (cf. Teixeira e Valla 1999, 133-137)). Dele se sabe que, em 1598, ocupou uma das três vagas de aprendiz de arquitectura, com um ordenado de vinte mil reais por ano e tendo por mestres Nicolau de Frias e João Baptista Lavanha, cosmógrafo-mor. Em 1603, foi nomeado para servir no Brasil como engenheiro de fortificações, tendo trabalhado no Forte da Laje (no Recife), nos Fortes do Mar e de São Diogo (em Salvador), no Forte dos Reis Magos (em Natal), e nos fortes de São Felipe, São Francisco e São José (na Ilha do Maranhão). Em 1617, encontramos-lo como responsável pelo desenho da igreja do Mosteiro de São Bento, no Rio de Janeiro. Em 1645, estava em Portugal, tendo sido autor da planta do Forte de Santiago do Outão (Viterbo 1988, I: 376-380 e Silva-Negra 1945, 9-84). O segundo desses arquitectos é **Sebastião Pereira de Frias**, artista, militar e, de acordo com o *Dicionário de Pintores e Escultores...* de Fernando de Pamplona (1991, II: 360), descendente de Nicolau de Frias. Sousa Viterbo publica a transcrição de uma inscrição que existia na Fortaleza de São Teodósio, em Sesimbra, que o dava como engenheiro em 1652, e um alvará identificando-o como filho de Teodósio Pereira de Frias, natural de Pernes (Viterbo 1988, I: 386-387).

filipina; e vê-se reflectida, com D. João IV, nalgumas das mais importantes construções ou intervenções de iniciativa régia, como a igreja do Convento de Corpus Christi ou o Convento de Nossa Senhora da Quietação, ambos em Lisboa.

Mas a sua constituição como linhagem de arquitectos/artistas iniciou-se antes. Foi inaugurada enquanto tal por Pedro de Frias, escultor¹¹; ganhou estatuto com o segundo-mestre arquitecto da “aula de architectura” dos Paços da Ribeira, Nicolau de Frias; impôs-se no panorama da architectura régia de influência castelhana com Teodósio e Luís de Frias; e veio a marcar a architectura da Restauração com Teodósio de Frias, o *Moço*.

É muito difícil não olhar para esta família de artistas e arquitectos como um todo, um corpo coerente, quer pela actividade que os seus membros foram desenvolvendo contemporaneamente, quer pelo trabalho simultâneo em estaleiro numa mesma obra, quer ainda pelas alterações feitas a projectos e obras de elementos da mesma família – casos da Igreja de Santa Engrácia, projectada originalmente por Nicolau de Frias em 1606 e alterada pelo filho Teodósio em 1621¹², ou do Convento de Nossa Senhora da Quietação, com desenho de Teodósio de Frias e projecto de alterações do neto Teodósio, o *Moço*.

Mais que elencar arquitectos, e as obras que levaram a cabo ou que lhes são atribuídas, é importante perceber quem foram estes homens e, embora sucintamente, as suas ligações de parentesco, bem como a forma como os seus conhecimentos teóricos e práticos (juntamente com cargos e funções) foram sendo transmitidos de geração para geração.

Nicolau de Frias (1540-1610)¹³ inicia o seu trabalho, provavelmente ainda dentro da tradição medieval, na oficina do pai, imaginário, escultor e marceneiro. Rapidamente, no entanto, se destacou: em 1579, encontramo-lo já a trabalhar como “official de maçenaria de Sua Alteza”, no coro da Sé de Coimbra¹⁴.

Tendo, juntamente com Filipe Terzi, acompanhado D. Sebastião a Alcácer-Quibir – ambos na qualidade de “sitiadores de campo” e “engenheiros superiores” –, ficou prisioneiro no Norte de África durante um ano (1578-79). Duas décadas depois, receberia o hábito de Cristo e uma tença perpétua de vinte mil reais.

11 Pedro (ou Pêro), ao que tudo indica natural da Biscaia, entalhador, escultor e imaginário, trabalhou no retábulo da capela-mor da Igreja do Carmo, em Lisboa (1510), e na figura de São Cristóvão que decorava a galé de gala utilizada na recepção à rainha D. Leonor (Pamplona 1991, II: 359-360). A bibliografia que a ele se dedicou atribuiu-lhe quatro filhos: Nicolau de Frias, Soror Filipa do Espírito Santo (do Convento de Chelas), Padre António de Frias (Prior de Unhos) e Soror Inês de Jesus (do Convento de São Domingos de Abrantes). V. Viterbo 1988, III: 327.

12 Serrão 2002, 219.

13 Do casamento de Nicolau de Frias com Ana Balieira resultaram cinco filhos: Madalena de Frias, que veio a casar com o pintor Domingos Vieira Serrão; Paula de Frias Viegas, que casou com o engenheiro italiano Alexandre Massai; Teodósio de Frias; Pascoal de Frias, Abade de Carrezedo; e Valeriano de Frias. Embora não tenha sido possível apurar até à data elementos mais concretos, há notícia de um Valeriano de Frias, sacerdote do arcebispado de Lisboa, em Braga, em 1602 (Arquivo Distrital de Braga – *Mitra Arquiepiscopal de Braga*), possivelmente o mesmo Valeriano de Frias Castilho, tesoureiro do Arcebispo de Braga, sobre o qual Sousa Viterbo fornece informação (Viterbo 1988, III: 399).

14 Garcia 1923, 225-226.

Entre essas duas datas, por volta de 1588, terá sido possivelmente nomeado arquitecto da cidade de Lisboa¹⁵ e do seu arcebispado¹⁶ e, em 1597, por morte de Filipe Terzi, mestre-de-obras dos Paços da Ribeira e das aulas de arquitectura civil.

A sua extraordinária capacidade de trabalho e a sua formação interdisciplinar permitiram-lhe efectuar um alargado leque de projectos, desde arquitectura religiosa e civil a trabalhos de debuxo e ornato, como a lâmpada de prata encomendada em 1588 por D. Teodósio, arcebispo eborense. A lista de projectos em que esteve envolvido é extensa¹⁷, bem como os lugares que ocupou na estrutura técnica e administrativa da cidade de Lisboa e do reino.

O seu filho **Teodósio de Frias (?-1634)** foi o seu principal seguidor, tanto nos cargos que assumiu quanto nas obras que realizou. Com uma formação multidisciplinar, completou a sua instrução junto de arquitectos régios castelhanos, tendo possivelmente trabalhado com Juan de Herrera (em Portugal entre 1580 e 1583, ou em Espanha até 1597) e/ou com Francisco de Mora¹⁸.

Retornando de Madrid para Lisboa no início do século seguinte para trabalhar “nas cousas da fortificação do Reino e nas traças dele e mais cousas que o meu engenheiro mor lhe ordenar”¹⁹, foi em 1601 nomeado “juiz da balança da moeda”, “recebedor do dinheiro das partes vivas da Mina” e superintendente das obras do Palácio Real de Alcântara. Em 1603, torna-se finalmente arquitecto régio; em 1610, por morte de seu pai, passa a “mestre de obras dos Paços da ribeira”; e em 1612, a almoxarife dos Paços Reais e arquitecto da cidade e do arcebispado de Lisboa.

Para além dos projectos que lhe estão atribuídos, nomeadamente o do Convento de Nossa Senhora da Quietação, da Igreja de São Sebastião da Mouraria, do Convento de Nossa Senhora da Penha de França, e da portaria nova e escadaria do Mosteiro de Santa Maria de Belém, é possível elencar um conjunto de obras em que também esteve envolvido: casos das igrejas de São Vicente de Fora (1608-12), de Santos-o-Velho (1624) e de São Paulo (1626)²⁰.

Foi enterrado, juntamente com a sua mulher, Leonor Pereira, precisamente na igreja do Convento de Nossa Senhora da Quietação, a obra que projectara para acolher as freiras oriundas da Flandres.

15 Em 1592, foi aceite pelo Senado da Câmara de Lisboa que Nicolau de Frias, como arquitecto e mestre-de-obras da cidade, podia sentar-se no banco dos procuradores da cidade, atendendo ao trabalho que executava e à necessidade de ser consultado (Arquivo Municipal de Lisboa (AML), *Chancelaria da Cidade, Livro 2º de Assentos do Senado*, 17v).

16 Ruão 2006, II: 173.

17 Entre 1570 e 1579, Nicolau de Frias desenhou o dormitório e a casa do capítulo do Convento de São Domingos; em 1578, fez o projecto do retábulo da Igreja de São Julião; em 1583, foi responsável pelo projecto de edificação do Convento de Santa Marta; em 1586, fez o risco para a carpintaria da nave do meio da Igreja de Santa Catarina do Monte Sinai; em 1589, traçou o claustro do Convento de Chelas; e, em 1606, trabalhou no projecto da Igreja de Santa Engrácia. No campo da arquitectura civil, trabalhou no Palácio Ducal de Vila Viçosa e nos cárceres da Inquisição de Lisboa, Coimbra e Évora (Ruão 2006, II: 171-206).

18 Ruão 2006, II: 208.

19 Viterbo 1988, III: 389.

20 Viterbo 1988, I: 387-395 e III: 327-329.

De **Luís de Frias (?-1641)**²¹, talvez o menos conhecido dos arquitectos desta linhagem, sabe-se que era moço de câmara de Filipe I, tendo sido nomeado arquitecto real em Novembro de 1610 e trabalhado com o pai até à morte deste, em 1634, quando passa a substituí-lo como mestre-de-obras dos Paços Reais e mestre-de-obras da cidade e do arcebispado de Lisboa.

A sua obra é relativamente desconhecida. Sousa Viterbo publicou documentação sobre a obra do cais de Coimbra, relativa à aprovação dos desenhos e ao pagamento do serviço, datados de 5 de Março de 1638²². Vítor Serrão atribui-lhe as obras de alteração do Paço dos Condes de Pombeiro, em Belas²³, e Carlos Ruão fornece informação sobre intervenções na Igreja de Nossa Senhora da Nazaré e no Convento de São Teotónio de Viana do Castelo²⁴. A escassez de dados sobre a sua obra será porventura atribuível às condições económicas e à instabilidade política e social da época em que esteve activo.

Juntamente com o primo Eugénio, ingressou na Irmandade de São Lucas – de pintores –, embora não se lhe conheça obra de pintura²⁵.

Eugénio de Frias Serrão era filho do pintor régio Domingos Vieira Serrão e de Madalena de Frias, filha de Nicolau de Frias²⁶. Em 1609, fez as iluminuras do *Compromisso da Irmandade de São Lucas*, tendo, em 1611, sido nomeado para uma das três vagas de aprendiz de arquitectura, com um ordenado de vinte mil reais por ano²⁷. Não se lhe conhece obra feita.

Teodósio de Frias (Pereira), o Moço (?-1683)²⁸, filho de Luís de Frias, neto de Teodósio e bisneto de Nicolau, vai herdar todos os títulos familiares. Por morte do avô, recebe o de “juiz da balança da moeda”; em 1631, é apontado para um dos três lugares de aprendiz de arquitecto na “aula de arquitectura”; em 1641, ano de falecimento do pai, é feito mestre-de-obras do Paço da Ribeira; e, por alvará de 30 de Dezembro de 1642, é nomeado por D. João IV arquitecto do Castelo de São Jorge, seguramente um dos dados mais interessantes da sua biografia²⁹.

Ficando para a posteridade como um dos arquitectos da Restauração, foi responsável pelo projecto da Igreja do Convento do Corpus Christi de Lisboa³⁰, mandada cons-

21 Luís de Frias, filho de Teodósio de Frias, foi casado com Francisca da Mata e, em segundas núpcias, com Filipa Delgado (Viterbo 1988, I: 380).

22 Viterbo 1988, I: 380-381.

23 Serrão 2002, 220 e Ponte 2013.

24 Ruão 2006, II: 235-239.

25 Flor e Flor 2016, 32.

26 Garcia 1996, 48.

27 Viterbo 1988, I: 376 e Flor e Flor 2016, 19.

28 A data da morte de Teodósio de Frias, *o Moço* – 13 de Outubro de 1683 –, é-nos dada por um documento publicado em Carvalho 1962, v.2: 140-141 (depois citado por Frias 2011, 68), onde se pode ler que “Faleceu Teodósio de frias Cavalr ° da Ordem de Cristo e Almox.e do Pescado Solt ° e morad °r na quinta de El Rey no lugar de Alcatra [...] e enterou-se na sepult °r de seus avvos na Igr ° da Sr ° da Aquietação do Conv.º das Flamengas”. Recorde-se que Teodósio de Frias Pereira era neto do arquitecto homónimo deste templo, Teodósio de Frias.

29 Viterbo 1988, I: 395-399.

30 Soromenho 2004, 116-123.

truir pela rainha Luísa de Gusmão, assim como pelo plano de alterações do Convento de Nossa Senhora da Quietação, em 1646. A estas funções veio ainda somar-se, entre 1669 e 1681, a de procurador da cidade de Lisboa³¹.

Um convento e várias campanhas de obras

O Convento de Nossa Senhora da Quietação, como a maioria das casas religiosas, foi sendo construído e reconstruído ao sabor das circunstâncias políticas, económicas e religiosas em que se viu envolvido. Filipe I – sob o qual se edificou primeiramente o convento – manteve e implementou a construção de casas religiosas, por um lado como forma de combate à “heresia” (desde logo, a reformista) e, por outro, como maneira de reforçar e cativar a população católica. Chegada ao trono, foi a vez de a dinastia brigantina implementar um programa construtivo para reforçar a sua legitimidade, no qual se incluiu a reconstrução do Convento das Flamengas.

Da sua construção inicial, a casa feita para as religiosas flamengas em 1586, pouco se sabe. As fontes escritas³² não esclarecem a sua composição e na planta da zona ocidental de Lisboa de finais do século XVI³³ é unicamente possível observar a linha de delimitação do quarteirão. Pode, no entanto, intuir-se que a sua forma não terá sido muito diferente da que hoje apresenta – a igreja paralela à estrada real de Santos a Belém (com a capela-mor a nascente) e o convento a desenvolver-se a norte desta, com os terrenos da cerca envolvidos pela Quinta de João Baptista Rovelasco.

Na sua monografia sobre o convento, João Miguel Simões atribui o projecto – juntamente com os estatutos das regras – ao Cardeal Arquiduque, tendo Gonçalo Pires de Carvalho, provedor das obras reais, estado envolvido na construção³⁴.

Teodósio de Frias foi nomeado em 1601 para converter a Quinta de João Baptista Rovelasco no Paço de Alcântara³⁵, tendo as alterações ao antigo convento ocorrido entre 1620 e 1630³⁶. A imagem do que seria o convento no século XVII surge-nos na gravura da *Villa Reale d'Alcantara*, da autoria de Pier Maria Baldi³⁷, a qual oferece em primeiro

31 No arquivo da Câmara de Lisboa encontramos mais de duzentas consultas assinadas por Teodósio de Frias como procurador da cidade (AML, *Chancelaria Régia*, *Livros 2º, 3º, 4º, 5º de consultas e decretos de D. Pedro II*). O registo do alvará de nomeação de Teodósio de Frias e Luís Álvares de Andrade como procuradores da câmara da cidade de Lisboa está datado de 6 de Setembro de 1671 (AML, *Chancelaria Régia*, *Livro do Regimento dos Vereadores*, 133v-134).

32 Seja no *Livro do princípio, e fundação dette Real Conv.*³⁰..., seja no relato de Catarina do Espírito Santo (1627), os dados sobre o desenho e a composição do convento são praticamente nulos.

33 Biblioteca Nacional do Brasil (BNB), *Planta da cidade de Lisboa, na margem do rio Tejo: desde o Bairro Alto até Santo Amaro* – http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_cartografia/cart1044544/cart1044544.htm. Esta planta foi divulgada por Walter Rossa em 2012 no *IV Congresso de História da Arte Portuguesa: Homenagem a José-Augusto França*, e dois anos depois editada por José Manuel Garcia (2014). O seu estudo veio a ser publicado por Sandra Pinto na *Imago Mundi* (Pinto 2017).

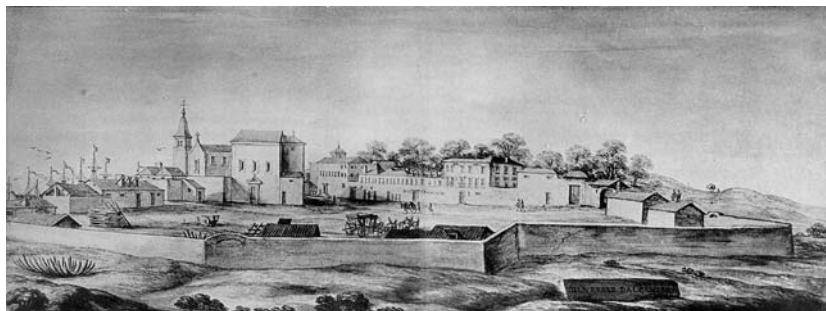
34 Simões 2003, 14-15.

35 O Paço de Alcântara adquiriu especial relevo no período da Restauração, nomeadamente com Afonso VI e D. Pedro II, que fizeram do edifício a sua morada permanente (Simões 2003, 16).

36 Simões 2003, 17-19.

37 A gravura de Pier Maria Baldi pode ser vista em Sánchez Rivero & Mariutti de Sánchez Rivero 1933, grav. LIV.

plano o Convento do Calvário (1619), com o portal da igreja e o que parece ser a torre de vigia, e, em segundo plano, o volume escalonado do Palácio Real e do Convento de Nossa Senhora da Quietação (Fig. 1).



1 Villa Reale d'Alcantara. Pier Maria Baldi, 1669.

Cf. <http://purl.pt/12926/3/#/58>.

Apesar das várias campanhas de obras e da destruição completa do Paço de Alcântara – o que quebrou a leitura integrada do conjunto –, ainda hoje conseguimos encontrar o convento projectado por Teodósio de Frias no edifício actual, quer na articulação dos volumes, quer na traça da igreja e do claustro.

O conjunto apresenta um claustro central, quadrangular, com a igreja paralela à rua a fazer o lado exterior do quadrado; o lado nascente era ocupado pelo noviciado e o poente pelo dormitório. Com planta quadrada de 18×18m, o claustro é composto por nove tramos e dois pisos (Fig. 2). Caracteriza-se por uma grande simplicidade construtiva, com colunas e colonata toscana sobre arquitrave recta, com avental de alvenaria³⁸.

Na igreja, embora a grande campanha de obras de 1780-86³⁹ a tenha vindo alterar profundamente, é possível encontrar o volume único da nave, com o coro alto a poente e a capela-mor a nascente, assim como a escada no interior da parede de acesso ao coro alto.

38 Com base na investigação efectuada no âmbito do projecto *LxConventos* (<http://lxconventos.cm-lisboa.pt/base-de-dados/>), foram identificados em Lisboa 47 conventos/mosteiros com claustro, tendo-se encontrado oito tipologias diferenciadas. A tipologia do claustro do Convento de Nossa Senhora da Quietação – *claustro de colonata sob arquitrave recta* – não se repete em mais nenhum dos edifícios estudados.

39 Em 1780, a rainha D. Maria I financiou as obras de substituição do telhado do convento e do mirante; três anos depois, foi feita a alteração da capela-mor, a expensas do Convento e de doações (dois contos de reais); em 1786, fizeram-se as capelas colaterais em talha dourada, assim como a teia, o púlpito e o guarda-vento, para além dos azulejos que passaram a decorar a nave da igreja, tendo as obras sido de novo suportadas pelo Convento e por doações (um conto e quinhentos mil reais) – BNP, *Reservados*, Cod. 7784: 43-43v e Silva 2005, II: 389-399.



2 Claustro. © CML | DMC | DPC | José Vicente 2015.

O projecto de alterações para o Convento de Nossa Senhora da Quietação, realizado em 1646 por Teodósio de Frias, *o Moço*, é uma peça indispensável para se estudar a arquitectura religiosa do período da Restauração, mas também a forma como foram aplicadas as orientações tridentinas para os conventos femininos. São duas plantas, assinadas, onde é possível identificar as alterações/ampliação projectadas, desse modo, e acima de tudo, permitindo-nos compreender melhor o edifício actual e a forma como era habitado e vivido à época.

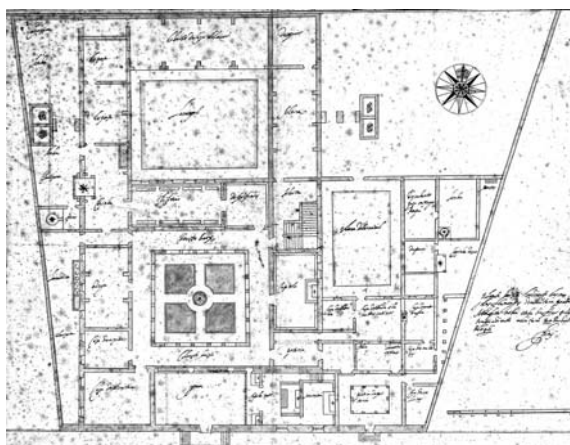
O convento dividia-se em três espaços, interligados mas funcionalmente distintos: a igreja – com entrada e portaria para a rua –, o espaço conventual e o espaço do recolhimento/casa de mulheres, aberto às pessoas exteriores à comunidade. A igreja era acedida por uma pequena plataforma elevada em relação ao nível da rua⁴⁰, separada por uma grade da igreja interior, onde se encontram a capela-mor e a sacristia. Da portaria, protegida por um telheiro, era efectuado o acesso às zonas de clausura e de visitantes/recolhimento. No lado nascente, encontravam-se a casa da roda (onde se acolhiam os expostos) e do locutório exterior, a casa da celeira (ou da celeireira, a freira que geria as contas e os movimentos do celeiro) e a cozinha exterior.

Entrando no convento, temos a sala do capítulo no lado nascente do claustro, a igreja no lado sul, o refeitório e a sala *de profundis*, destinada à oração antes das refeições, no lado norte, e toda a ala poente ocupada pela adega, cozinha, forno e despensa. A ampliação proposta, que presumivelmente nunca foi levada a cabo, iria criar um novo pátio, com um laranjal, que daria acesso a espaços de armazenamento (Fig. 3).

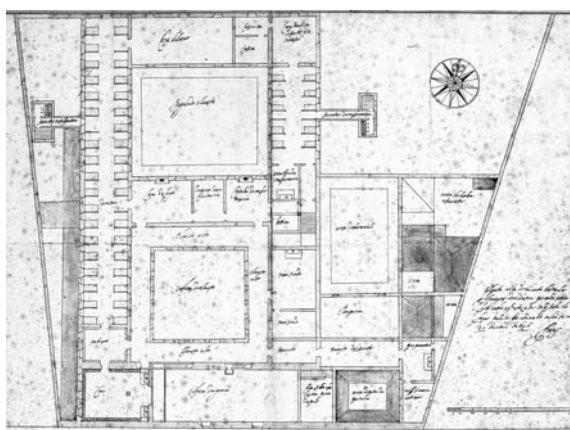
40 Não nos foi possível apurar a data da destruição desta plataforma (e da subida do nível da rua), mas ela ainda aparece representada no *Grande Panorama de Lisboa* em azulejo – <http://lisboaemazulejo.fcsh.unl.pt/>. Já no desenho de Gonzaga Pereira, de 1840, surge com três degraus simples (Pereira 1927, 333-335).

No piso superior, é possível perceber que a ampliação proposta para o lado nascente do edifício visava essencialmente criar uma nova enfermaria, com oratório, botica, dispensa, cozinha e “secretas” (ou latrinas) da enfermaria.

O dormitório tinha acesso directo à sala do antecoro e à chamada casa do fogo. Analisando esta planta, é possível perceber que, embora o espaço fosse amplo, existiria uma espécie de biombos na sequência dos vãos, criando espaços individualizados para cada religiosa (Fig. 4).



3 Planta baixa do convento das madres flamengas de alcantara por onde se tem feito a obra e se ha defazer pello tempo adiante alcantara 20 de abril de 646, Frias. Museu de Lisboa.



4 Planta alta do Convento das madres flamengas de alcantara por onde se tem feito a obra que esta feita; e a que se ha de fazer pello tempo adiante alcantara 20 de abril de 646, Frias. Museu de Lisboa.

A utilização do Paço de Alcântara como residência permanente por D. Afonso VI e D. Pedro II, o casamento de ambos com D. Maria Francisca Isabel de Sabóia na igreja do convento – em 1666 e 1668, respectivamente (Frias 2011, 66) – e o facto de D. Pedro II se ter tornado, em 1694, juiz perpétuo da Irmandade de Nossa Senhora da Quietação são sinais inequívocos da ligação entre a Coroa e o Convento, assim se explicando que, sobre o portal de entrada da igreja, tenha sido colocado o brasão dos Bragança⁴¹. Especialmente no caso de D. Pedro II, cujo coração foi nela sepultado (em 1706)⁴², a sua associação ao convento parece de alguma forma sintetizar um segundo tempo de utilização da arte como forma ou via – aqui sobretudo simbólica – de combate à heresia protestante.

No espaço que, na planta de 1646, surge como antecoro, com acesso directo ao coro-alto e ao dormitório (cf. Fig. 4), é realizada uma das obras mais completas a nível decorativo, um dos melhores exemplos da “obra de arte total”: a Capela do Rosário.

Lendo-se a decoração da sala como apoio a um espaço de oração, os quinze mistérios do Rosário distribuem-se em três grupos, de forma a acompanharem a meditação durante a oração do terço. A tradição construída em torno da atribuição da vitória na Batalha de Lepanto (1571) – onde, pela primeira vez, os turcos foram vencidos – à Oração do Rosário veio reforçá-lo como símbolo da luta contra os “hereges”, entre os quais, obviamente, se contavam os protestantes⁴³.

A decoração da sala desenvolve-se por oito painéis de azulejos em azul e branco, que foram a metade inferior da parede, compostos por uma moldura arquitectónica com medalhões com símbolos referentes à Ordem Franciscana. A estrutura da metade superior da sala é de talha dourada, enquadrando 23 telas atribuídas a Bento Coelho da Silveira⁴⁴ (Fig. 5).

41 Simões 2003, 30.

42 Noutra notícia manuscrita fala-se dos “entestynos”, i.e., as vísceras, que terão sido sepultadas na igreja do Convento (BNP, *Reservados*, Cod. 749). De acordo com o *Livro do princípio, e fundação...*, o coração teria sido “enterrado junto ao portal da sacristia” (BNP, *Reservados*, Cod. 7784, 6); no entanto, é na capela-mor, do lado do Evangelho, que encontramos a respectiva lápide (Frias 2011, 67).

43 Simões 2003, 35.

44 Bento Coelho (1617-1708) foi nomeado pintor régio por D. Pedro II em 1678 (Moniz 2009, 8-9).



5 Sala do Rosário. © CML | DMC | DPC | José Vicente 2015.

Entre 1780 e 1786, uma grande campanha de obras veio alterar o edifício, principalmente no espaço da igreja, tendo-se preservado, no entanto, a clareza das formas. Os azulejos policromos, em azul, amarelo e branco, que deveriam revestir a igreja no programa decorativo de 1626, foram reutilizados para decoração do claustro e de espaços de passagem, onde ainda hoje podem ser vistos.

Já em finais do século XIX, com a supressão do Convento por morte da última freira professa em 1887 e com as transformações efectuadas no edifício, especialmente na parte conventual, para instalação de residências para familiares de oficiais de funcionários das forças armadas em 1891, alterou-se toda a leitura interior do imóvel; mas a volumetria, o claustro e a igreja conservaram a sua expressividade formal.

Conclusão

A arquitectura do Convento de Nossa Senhora da Quietação é fortemente marcada por dois aspectos, não exactamente coincidentes, mas claramente interligados: por um lado, ela é reflexo da utilização da arte como arma pelo catolicismo pós-tridentino; por outro, é a concretização prática da notoriedade e constância de uma linhagem de arquitectos.

O favorecimento das ordens religiosas, com a construção ou refundação de mais de 127 casas religiosas⁴⁵ durante os sessenta anos de domínio filipino, tinha objectivos

45 Campos 2017, 628-630.

muito concretos: o combate à “heresia” reformista e a moralização dos conventos, principalmente os femininos⁴⁶, face à necessidade de ‘capturar’ novos fiéis, por um lado, e de legitimar Filipe II como rei de Portugal, por outro. Objectivo claro, se se atender à intervenção em edifícios de grande significado simbólico e político, como o Convento de Cristo em Tomar, ou os mosteiros dos Jerónimos e de São Vicente de Fora em Lisboa.

Para além disso, parece nítida a intenção de fomentar um crescimento ordenado da cidade de Lisboa, se atendermos à construção destes novos conventos ao longo e em torno das grandes vias de saída/entrada da cidade. Ao longo das duas estradas ribeirinhas ou das três principais vias de acesso interiores, vai surgindo uma miríade de espaços religiosos, pertencentes a diversas ordens, que ainda hoje marcam o território.

A cidade, por sua vez, seguiu os *conventos*, começando a crescer para zonas até então periféricas e pouco povoadas, compostas principalmente por quintas e respectivas dependências. O aforamento dos limites das cercas dos conventos levado a cabo pelas ordens religiosas vai transformando os antigos caminhos em pequenos núcleos urbanos, como é o caso da zona de Alcântara/Calvário, onde se instalou o Convento dito das Flamengas.

Se o Convento de Nossa Senhora da Quietação é construído como um espaço de refúgio para as religiosas da Flandres, e por isso mesmo um espaço de resistência contra o protestantismo, a reformulação do antecoro como Sala do Rosário em meados do século XVII é uma peça especialmente importante para se perceber a forma como a arquitectura e a arte serviram a nova conjuntura política e religiosa do país.

Na igreja do convento seriam sepultados Teodósio de Frias e a mulher, como mais tarde o seu neto, assim o convertendo no espaço simbólico de referência desta linhagem de arquitectos – e exemplo palpável de como, entre os séculos XVI e XVII, se processou a transmissão de obras e de conhecimentos de geração em geração.

A arte ao serviço da renovação da Igreja católica e o arquitecto como instrumento desta versão reformulada do Catolicismo romano – a isso mesmo se referia Carlo Borromeo nas suas *Instructiones fabricae et supellectilis ecclesiasticae*, ao escrever que “en la fábrica y ornato de la iglesia, de la capilla, del altar, o en las partes de cualquiera otra que concierna al uso o al decoro de la iglesia misma, no se establezca, se haga, se inscriba, se imite, o se represente ninguna obra, cualquiera sea, que este lejos de la piedad y religión Cristiana”⁴⁷.

Agradecimento

Ao Zé Vicente e à Rafaela como sempre, à Edite por trabalhos futuros e, Ângela, que seja uma longa amizade.

46 Borromeo 2010.

47 Borromeo 2010, 112-113.

Referências

Fontes manuscritas

Arquivo Distrital de Braga

Mitra Arquiepiscopal de Braga, PT/UM-ADB/DIO/MAB/001/0007/002110.

Arquivo Municipal de Lisboa

Chancelaria da Cidade, *Livro 2º de assentos do Senado*: 17v, PT/AMLSB/CMLSBAH/CHC/01/0506/0029.

Chancelaria Régia, *Livros 2º, 3º, 4º, 5º de consultas e decretos de D. Pedro II*.

Chancelaria Régia, *Livro do Regimento dos Vereadores*: 133v-134, PT/AMLSB/CMLSBAH/CHR/005/0015/0161.

Biblioteca Nacional de Portugal

Reservados. *Livro do principio, e fundação dette Real Conv.^{to}. Advertencias e memorias dos papéis, livros, e mais couzas do cartório dele*. COD.7784.

Fontes impressas

Borromeo, Carlo. 2010. *Instrucciones de la fábrica y del ajuar eclesiástico*, trad. Bulmaro Reyes Coria. México: Universidad Nacional Autónoma de México (1.^a ed. 1577).

Espírito Santo, Soror Catarina do. 1627. *Relacion de como se ha fundado en Alcantara de Portugal junto a Lisboa, el muy devoto Monasterio de N. S. de la Quietacion, por la Catholica Magestad del Rey N. S. D. Phelipe II de gloriofa memoria para las monjas peregrinas de S. Clara de la primera Regla, venidas de la Provincia de Alemania Baxa, despues de los hereges las aver perseguido, y defterrado de tierras en tierras por quatro vezes*. Lisboa: Pedro Craesbeeck. <http://purl.pt/17446> (Consult. 4 Junho 2017).

Garcia, Prudêncio Quintino. 1923. *Artistas de Coimbra. Documentos para as suas biografias*. Coimbra: s.e.

Fontes iconográficas e cartográficas

Biblioteca Nacional do Brasil

Planta da cidade de Lisboa, na margem do rio Tejo: desde o Bairro Alto até Santo Amaro. http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_cartografia/cart1044544/cart1044544.htm (Consult. 26 Dezembro 2017).

Museu de Lisboa

Planta baixa do convento das madres flamengas de alcantara por onde se tem feito a obra e se ha defazer pello tempo adiante alcantara, MC.DES.1555.

Planta alta do Convento das madres flamengas de alcantara por onde se tem feito a obra que esta feita; e a que se ha de fazer pello tempo adiante alcantara, MC.DES.1565.

Universiteit Van Amsterdam

Alckmaria, OTM: HB-KZL O.K. 76 <https://www.uvaerfgoed.nl/beeldbank/xview?identifier=hdl:11245/3.342> (Consult. 21 Setembro 2017).

Bibliografia

Electrónica

- Gama, Elisabete. 2015. *Convento de Nossa Senhora da Quietação*. <http://patrimoniocultural.cm-lisboa.pt/lxconventos/ficha.aspx?t=i&id=578&lang=pt> (Consult. 20 Setembro, 30 Outubro, 20 Dezembro 2017).
- Lisboa em azulejo*. <http://lisboaemazulejo.fcsh.unl.pt/> (Consult. 30 Dezembro 2017).
- LxConventos*. <http://lxconventos.cm-lisboa.pt/> (Consult. 16 Dezembro 2017).
- Pinto, Sandra M. G. 2017. Sixteenth-Century Draft Plan of Lisbon's Western Suburb, *Imago Mundi*, 70:1: 27-51. <http://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/03085694.2018.1382101> (Consult. 1 Dezembro 2017).
- Mégre, Rita. 2017. *Convento de Santa Maria de Jesus de Xabregas | Convento de São Francisco de Xabregas*. <http://patrimoniocultural.cm-lisboa.pt/lxconventos/ficha.aspx?t=i&id=581&lang=pt> (Consult. 16 Dezembro 2017).
- Silva, Hélia e Tiago Borges Lourenço. 2015. Freiras Longe da pátria. O "Convento das Inglesinhas", dinâmicas de uma (antiga) casa religiosa estrangeira em Lisboa. *Cadernos do Arquivo Municipal*, 2.ª série, n.º 3:39-77. http://arquivomunicipal.cm-lisboa.pt/fotos/editor2/Cadernos/2serie/3/04_freiras.pdf (Consult. 27 Dezembro 2017).

Impressa

- Campos, Fernanda Maria Guedes de. 2017. *A Ordem das Ordens Religiosas. Roteiro Identitário de Portugal (Séculos XII-XVIII)*. Lisboa: Caleidoscópio.
- Carvalho, Ayres de. 1962. *Dom João V e a Arte do seu Tempo*. Lisboa: A. de Carvalho.
- Flor, Susana Varela, e Pedro Flor. 2016. *Pintores de Lisboa. Séculos XVII-XVIII, a Irmandade de S. Lucas*. Lisboa: Scribe. <https://run.unl.pt/handle/10362/21308> (Consult. 11 Novembro 2017).
- Frias, Hilda Moreira de. 2011. Igreja de Nossa Senhora da Quietação das Religiosas Descalças da Regra de St.ª Clara. *Revista Arquitectura Lusíada* 2: 65-75.
- Garcia, Ana Paula Braz Abrantes. 1996. *Domingos Vieira Serrão Pintor da Contra-Maneira em Portugal. Entre decoro e conformismo*. Dissertação de Mestrado em História da Arte apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.
- Garcia, José Manuel. 2014. A representação dos conventos de Lisboa cerca de 1567 na primeira planta da cidade. *Revista de História da Arte* 11: 35-49.
- Gonzaga Pereira, Luís. 1927. *Monumentos Sacros de Lisboa em 1833*. Lisboa: Oficinas Gráficas da Biblioteca Nacional (manuscrito da BNP datado de 1840).
- Honrado, Alexandre. 2012. As Flamengas (da Ordem das Clarissas). *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, ano XI, 16/17: 233-241.
- Moniz, Filipa Delgado. 2009. *Bento Coelho da Silveira na Igreja de S. João Baptista*. Dissertação de Mestrado em Conservação e Restauro apresentada à Faculdade Ciências e Tecnologia da Universidade NOVA de Lisboa.

- Pamplona, Fernando de. 1991. *Dicionário de Pintores e Escultores Portugueses ou que Trabalharam em Portugal*, II: 359-360. Lisboa: Livraria Civilização Editora (1.ª ed. 1955).
- Ponte, Teresa Cristina Rôssas da. 2013. *Estruturas Residenciais dos Condes de Pombeiro: O Paço de Belas*. Dissertação de Mestrado em História da Arte, Património e Turismo Cultural apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.
- Quaresma, António Martins. 2007. *Alexandre Massai: A “Escola Italiana” de Engenharia Militar no Litoral Alentejano (séculos XVI e XVII)*. Sines: Centro Cultural Emmerico Nunes.
- Sánchez Rivero, Angel, e Angela Mariutti Sánchez Rivero. 1933. *Viage de Cosme de Médicis por España y Portugal (1668-1669)*. Madrid: Sucesores de Rivadeneyra Lorenzo Magalotti. <http://purl.pt/12926> (Consult. 27 Dezembro 2017).
- Serrão, Vitor. 2002. *História da Arte em Portugal – O Renascimento e o Maneirismo*. Lisboa: Editorial Presença.
- Silva, Hélia. 2005. *Giovanni Grossi e a Evolução dos Estuques Decorativos no Portugal Setecentista*. Dissertação de Mestrado Arte, Património e Restauro apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.
- Silva-Negra, Clemente Maria da. 1945. Francisco Frias da Mesquita, Engenheiro-mor do Brasil. *Revista do Serviço do Património Histórico e Artístico Nacional* 9: 9-84. http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/RevPat09_m.pdf (Consult. 6 Agosto 2017).
- Simões, João Miguel. 2003. *O Convento das Flamengas ao Calvário*. Monografia histórico-artística apresentada à Cadeira de Seminário do Curso de História, variante em História de Arte, da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa (1.ª versão 30 de Junho de 1998). https://www.academia.edu/1785299/O_Convento_das_Flamengas_ao_Calv%C3%A1rio (Consult. 4 Junho 2017).
- Soromenho, Miguel. 2004. O convento do Corpus Christi: um caso de estudo. *Monumentos* 21: 116-123.
- Sousa, Bernardo Vasconcelos e (dir.). 2006. *Ordens Religiosas em Portugal: das Origens a Trento. Guia Histórico*. Lisboa: Livros Horizonte.
- Ruão, Carlos Manuel. 2006. “O Eupalinos Moderno”: teoria e prática da arquitectura religiosa em Portugal: 1550-1640. Tese de doutoramento em História da Arte apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.
- Teixeira, Manuel C., e Margarida Valla. 1999. *O Urbanismo Português. Séculos XIII-XVIII Portugal-Brasil*. Lisboa: Livros Horizonte.
- Telles, Augusto C. da Silva. 2005. Francisco de Frias da Mesquita. Engenheiro-mor do Brasil. *Da Cultura*, Ano V, 9: 26-31.
- Viterbo, Francisco de Sousa. 1988. *Dicionário Histórico e Documental dos Arquitectos, Engenheiros e Construtores Portugueses*, 3 vols. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda (1.ª edição 1899, 1904, 1922).

NOTAS BIOGRÁFICAS DOS AUTORES
AUTHORS BIOGRAPHICAL NOTES

Alexandre Palma é teólogo, padre e professor universitário. Nasceu em Lisboa, em 1978, e foi ordenado padre em 2006. Após iniciar estudos de Engenharia, licenciou-se em Teologia pela Universidade Católica Portuguesa (2005), onde também concluiu o seu mestrado (2008). Posteriormente, residiu em Roma, onde se doutorou em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana (2013). Desde que regressou a Lisboa, tem leccionado na Universidade Católica, onde é professor auxiliar (cursos: Mistério de Deus e Cristologia) e investigador do Centro de Investigação em Teologia e Estudos de Religião (CITER). É ainda membro da *European Society for Catholic Theology*, da equipa formadora do Seminário dos Olivais, da redacção da revista *Communio* e do Seminário de jovens cientistas da Academia das Ciências de Lisboa.

Alexandre Palma is a theologian, a priest and an university teacher. He was born in Lisbon in 1978 and ordained in 2006. He initiated studies in engineering but obtained a degree in theology from the Universidade Católica Portuguesa (2005), where he also completed a master's degree (2008). He later lived in Rome where he earned a doctorate from the Pontifical Gregorian University (2013). Since his return to Lisbon he has been an assistant professor at Universidade Católica, (courses: Mystery of God and Christology), and a researcher in the Centro de Investigação em Teologia e Estudos de Religião (CITER). He is a member of the following entities: the *European Society for Catholic Theology*, the team of instructors of the Seminary of Olivais, the editorial staff of the publication *Communio* and of the "Seminar of young scientists" of the Centro de Investigação em Teologia e Estudos de Religião (CITER).

Artur Villares nasceu no Porto, Portugal, em 1957. Defendeu tese de doutoramento em História pela Faculdade de Letras da Universidade do Porto, com o título *As Congregações Religiosas em Portugal (1901-1926)*. É coordenador e investigador do CEIMOM – Centro de Estudos Inter-Religiosos e Turismo, ISLA GAIA – Instituto Politécnico de Gestão e Tecnologia, e investigador no CEPES – Universidade do Porto.

Docente de História e Cultura Portuguesas e de Património Cultural na Licenciatura em Turismo no ISLA Gaia, é ainda director da Pós-Graduação em Informação Turística e Património do mesmo Instituto.

Graduado em Teologia pelo Instituto Concórdia de São Paulo, Brasil. Fundador e Presidente da Igreja Luterana de Portugal em 1997. Autor de *Lutero – As portas do paraíso*, 1983, Ed. Vega, Lisboa, primeira biografia de Lutero de autor português. Interesses de investigação: Ordens Religiosas, Roteiros e Turismo Religioso, História da Igreja, Teologia e História protestante.

Artur Villares was born in Oporto, Portugal, in 1957. He defended his doctoral thesis in history *Religious Congregations in Portugal (1901-1926)* at Faculdade de Letras da Universidade do Porto. He is a coordinator and researcher in the CEIMOM – Centro de Estudos Inter-Religiosos e Turismo (ISLA Gaia – Instituto Politécnico de Gestão e Tecnologia), and a researcher at CEPES – Universidade do Porto.

He teaches Portuguese History and Culture, and Cultural Heritage in the undergraduate course in tourism in ISLA Gaia. Director of the post graduate course Touristic Information and Heritage in ISLA Gaia. Graduated in Theology from the Instituto Concórdia de São Paulo, Brazil. Founder and president of the Lutheran Church of Portugal in 1997. Author of *Lutero – As portas do paraíso (Luther – The doors to paradise)*, 1983, Ed. Vega, Lisbon, the first biography of Luther by a Portuguese author. Research interests: Religious Orders, Religious Tourism Routes, History of the Church, Protestant Theology and History.

Ana Cristina Martins é investigadora contratada do IHC – NOVA FCSH – pólo da Universidade de Évora, tendo sido investigadora de Pós-Doutoramento da Fundação para a Ciência e a Tecnologia com o projecto ‘Arqueologia em inovação num Portugal em transição: actores, instituições e projetos (1958-1977)’ (Ref.^a SFRH/BDP/105375/2014), tendo como unidade de acolhimento o Instituto de História Contemporânea da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade NOVA de Lisboa – Grupo de Investigação ‘Ciência, Estudos de História, Filosofia e Cultura Científica’ (CEHFCi da Universidade de Évora). Doutorada em História, Mestre em Arte, Património e Restauro e Licenciada em História, variante de Arqueologia pela Universidade de Lisboa, é Investigadora Colaboradora da Uniarq-Centro de Arqueologia da Universidade de Lisboa, onde obteve certificado de Pós-Doutoramento. Foi Investigadora Principal do projecto PTDC/IVC-HFC/5017/2012 “*PRO-MEMICI* – Protagonistas e memórias das ‘missões científicas’. Arqueologia e agenda colonial portuguesa”. Possui mais de cem títulos na área da História da evolução do pensamento arqueológico, museológico e patrimonial, a maioria dos quais resultante de comunicações apresentadas em encontros nacionais e internacionais. Preside à Secção de Arqueologia da Sociedade de Geografia de Lisboa, sendo Vice-Presidente da Assembleia Geral da Associação dos Arqueólogos Portugueses e Presidente da Academia Portuguesa de Ex-Libris.

Ana Cristina Martins is a Research Associate of the IHC – NOVA FCSH – polo University of Évora, having been a post-doctoral researcher at Fundação para a Ciência e a Tecnologia with the project ‘Arqueologia em inovação num Portugal em transição: actores, instituições e projectos (1958-1977)’ (“Archaeology in innovation in a Portugal in transition: actors, institutions and projects (1958-1977) (Ref.^a SFRH/BDP/105375/2014), at Instituto de História Contemporânea (IHC, NOVA FCSH) – Research Group ‘Ciência, Estudos de História, Filosofia e Cultura Científica’ (‘Science, Historical Studies, Philosophy and Scientific Culture’) (CEHFCi da Universidade de Évora). Doctorate in History, Master’s in Art, Heritage and Restauration, and undergraduate degree in History, with a variant in Archaeology from Universidade de Lisboa. She is a collaborating researcher at Uniarq-Centro de Arqueologia da Universidade de Lisboa, where she obtained a post-doctorate. She was a main researcher for the project PTDC/IVC-HFC/5017/2012 “*PROMEMICI* – Protagonistas e memórias das ‘missões científicas’. Arqueologia e agenda colonial portuguesa” (Protagonists and memories of the ‘scientific missions. Archaeology and the Portuguese colonial agenda”). She has more than 100 titles in the area of history of the evolution of archeological, museological and patrimonial thought, most of which were outcomes of participation in national and international conferences. She presides the Secção de Arqueologia da Sociedade de Geografia de Lisboa and is vice president of the Board of the Association of Portuguese Archaeologists and president of the Portuguese Bookplate Academy.

Ana Paula Avelar é Professora Associada com Agregação na Universidade Aberta, investigadora integrada no CHAM (NOVA FCSH-UAc) e investigadora convidada do CH e CEC (ULisboa). Participou em projectos nacionais e internacionais subsidiados pela União Europeia. É autora de ensaios e livros nas áreas dos Estudos Históricos, Asiáticos e Cultura Portuguesa. Destacam-se *Fernão Lopes de Castanheda, cronista do governador Nuno da Cunha?* (Cosmos, 1999), *Visões do Oriente – Formas de sentir do Portugal do século XVI* (Colibri, 2002), *Figurações da Alteridade na Cronística da Expansão* (UAb, 2003), *D. João III – O Piedoso* (APH, 2009), *D. Luísa de Gusmão – A rainha mãe* (APH, 2011). Lecciona em cursos de graduação e pós-graduação, orientando teses e dissertações. É membro de várias academias, preparando a edição da obra de Fernão Lopes de Castanheda.

Ana Paula Avelar is an associate professor with aggregation in the Universidade Aberta, integrated researcher at CHAM (NOVA FCSH-UAc) and guest researcher of CH and CEC (ULisboa). She has participated in national and international projects subsidized by the European Union. She is the author of essays and books in the areas of Historical, Asian, and Portuguese Culture studies, which include *Fernão Lopes de Castanheda, cronista do governador Nuno da Cunha?* (Cosmos, 1999), *Visões do Oriente – formas de sentir do Portugal do século XVI* (Colibri, 2002), *Figurações da Alteridade na cronística da Expansão* (UAb, 2003), *D. João III – O Piedoso* (APH, 2009), *D. Luísa de Gusmão – A rainha mãe* (APH, 2011). She teaches graduate and post-graduate courses, supervises theses and dissertations, and is a member of several academies. She is preparing the publication of the work of Fernão Lopes de Castanheda.

Paola Nestola é investigadora integrada do Centro de História da Sociedade e da Cultura na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Neste Centro de investigação desenvolveu o pós-doutoramento nos anos 2010-2016, sendo bolseira da Fundação para a Ciência e a Tecnologia de Portugal. Doutorou-se em 2004, na Universidade de Lecce-Salento (Itália) e na Universidade Cá Foscari de Veneza (Itália), beneficiando também de um programa Marie Curie Actions (2002-2003) desenvolvido na Universidade Pablo de Olavide de Sevilha (Espanha).

Entre a sua produção científica, contam-se: PAOLA NESTOLA, *I grifoni della fede. Vescovi-inquisitori in Terra d'Otranto fra '500 e '600*, [Prefazioni di M. Spedicato, J. P. Paiva], Galatina (Lecce), Congedo, 2008, p. 292; PAOLA NESTOLA, *San Giuseppe da Copertino: dall'estrema Puglia al Portogallo, (secc. XVII-XIX)*, Lecce-Coimbra, ed. Grifo-CHSC, 2016, p. 284; Paola Nestola, "Dominará de mar a mar, desde o rio até às extremidades da terra". Tópicos da comunicação do poder religioso nos testemunhos escritos e visuais luso-brasileiros (sécs. XVI-XVIII), in *Revista de História da Sociedade e da Cultura*, 16, 2016, 111-136.

Paola Nestola is an integrated researcher at Centro de História da Sociedade e da Cultura at Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, where she did a post-doctorate between 2010 and 2016, after receiving a grant from the Fundação para a Ciência e a Tecnologia de Portugal. She obtained her doctorate in 2004 from the University of Lecce-Salento (Italy) and the University of Cá Foscari in Venice (Italy). She received a grant from the program Marie Curie Actions (2002-2003) for the Universidad Pablo de Olavide in Seville (Spain).

Her scientific production includes: PAOLA NESTOLA, *I grifoni della fede. Vescovi-inquisitori in Terra d'Otranto fra '500 e '600*, [Prefazioni di M. Spedicato, J. P. Paiva], Galatina (Lecce), Congedo, 2008, p. 292; PAOLA NESTOLA, *San Giuseppe da Copertino: dall'estrema Puglia al Portogallo, (secc. XVII-XIX)*, Lecce-Coimbra, ed. Grifo-CHSC, 2016, p. 284; Paola Nestola, "Dominará de mar a mar, desde o rio até às extremidades da terra". Tópicos da comunicação do poder religioso nos testemunhos escritos e visuais luso-brasileiros (séc. XVI-XVIII), in *Revista de História da Sociedade e da Cultura*, 16, 2016, 111-136.

Sérgio Paulo da Silva Furtado, Pastor da Igreja Baptista da Ribeira Grande, nascido a 9 de Julho de 1960 na cidade de Ponta Delgada, São Miguel, Açores. Após os estudos secundários no Liceu Antero de Quental desta cidade, inicia a frequência da Licenciatura em História na Universidade dos Açores em 1978, a qual interrompe por motivo de deslocação profissional para o continente português. Aí, ingressa na Licenciatura em Teologia ministrada no Seminário Evangélico de Teologia em Lisboa. É nesse contexto que inicia estudos em França, na Faculté Libre de Théologie Protestante de Montpellier, unidade orgânica do Institut Protestant de Théologie, iniciando, sob a direcção do então Vice-Reitor, Prof. Daniel Bourguet, o processo de doutoramento em Teologia do Antigo Testamento. Em 1988 ingressa no ministério pastoral da Igreja Evangélica Presbiteriana de Portugal, denominação protestante de orientação calvinista e reformada, desenvolvendo o seu múnus pastoral em paróquias no Alentejo (distrito de Beja) e mais tarde, na Figueira da Foz, distrito de Coimbra. Regressa aos Açores em 1993 onde assume as responsabilidades pastorais das três paróquias na ilha de São Miguel, situação que se altera quando, no ano de 2000, assume a direcção pastoral da Igreja Baptista da Ribeira Grande, comunidade de origem organicamente independente embora de orientação teológica calvinista. Tem desenvolvido alguma actividade esporádica com a realização de algumas conferências versando temática ligada à história do protestantismo e à teologia reformada em geral.

Sérgio Paulo da Silva Furtado, Pastor of Baptist Church of Ribeira Grande, was born on 9 July, 1960 in the city of Ponta Delgada in São Miguel, Azores. After graduating from the Liceu Antero de Quental he initiates his undergraduate studies in history in the Universidade dos Açores in 1978 but interrupts them for professional reasons when he moves to the Portuguese mainland. He initiates undergraduate studies in theology in the Seminário Evangélico de Teologia in Lisbon. He goes on to study in France, in the Faculté Libre de Théologie Protestante de Montpellier, an organic unit of the Institut Protestant de Théologie, and under the direction of the vice rector, Prof. Daniel Bourguet he initiates a PhD in Theology of the Old Testament. In 1988 he enters the pastoral ministry of the Evangelical Presbyterian Church of Portugal, Protestant denomination of Calvinist and Reformed orientation. He performs his pastoral work in parishes in the Alentejo (district of Beja), and later in Figueira da Foz (district of Coimbra). He returns to the Azores in 1993 where he takes on pastoral responsibilities for the three parishes of the island of São Miguel. In 2000 he takes on the pastoral direction of the Baptist Church of Ribeira Grande, an organically independent community, although with Calvinist orientation. He has participated sporadically in conferences related to the history of Protestantism and reformed theology in general.

Maria Leonor García da Cruz, professora e investigadora da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Lecciona e pesquisa no âmbito de História Moderna e de História da Expansão e dos Impérios (Europa, Magrebe, América, Ásia), orientando teses (MA, PhD e pós-doutoramento) em campos específicos da sua especialidade: sociedades, mentalidades, orgânica institucional, espiritualidade e ética, gestão político-financeira.

Membro integrado do Centro de História da Universidade de Lisboa (FLUL), é Investigadora responsável de projectos de investigação activos no âmbito temático de Programas de Estudo que coordena:

1) FAZENDA (desde 2009): história do pensamento e da gestão económica, fiscalidade, redes sociais, política e ética, instituições, séculos XV-XIX;

2) IMAGÉTICA (desde 2005): interdisciplinar, sobre imagens, representações e construções identitárias (transversalidade epocal e espacial).

Muitos dos seus textos editados encontram-se publicados em formato digital no RCAAP e em edições indexadas.

Maria Leonor García da Cruz, professor and researcher at Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. She teaches and carries out research in Modern History and History of Expansion and of Empires (Europe, North Africa, America, Asia), orients theses (MA, PhD and post-doctoral) in specific fields of her specialty: societies, mentalities, institutional organics, spirituality and ethics, political and financial ethics.

Integrated member at Centro de História da Universidade de Lisboa (FLUL), and researcher in charge of research projects carried out in the ambit of the study programs she coordinates:

1) FAZENDA (since 2009): history of thought and of financial and fiscal management, social, political and ethical networks, courts, 15th-16th centuries;

2) IMAGERY (since 2005): interdisciplinary, images, identity representations and constructions (epochal and spatial transversality).

Many of her texts have been published in digital format in the RCAAP and in indexed editions.

István Rákóczi é húngaro, bacharel em Teologia (2006, Szent Pál Akadémia), Mestre em História – Filologia Espanhola e Portuguesa (1982, Universidade ELTE de Budapeste) e doutorado pela mesma universidade com uma tese sobre “Fernão Mendes Pinto e a crítica coeva da expansão portuguesa”, bem como pela Academia das Ciências da Hungria com a tese académica “Fontes e factos, o primeiro e segundo cerco de Diu” (1996). Fez as suas provas de agregação (*habilitation/venia legendi*) na Universidade de Pécs, em 2006. Actualmente exerce o cargo de Director do Departamento de Português da Universidade ELTE de Budapeste. É professor visitante de várias universidades, membro correspondente do CHAM, e da Academia da Marinha, e antigo vice-presidente da Associação Internacional de História da Náutica e da Hidrografia.

István Rákóczi is Hungarian and has a bachelor degree in theology (2006, Szent Pál Akadémia), master in History – Spanish and Portuguese philology (1982, ELTE University in Budapest) and doctorate from the same university with a thesis on “Fernão Mendes Pinto and the contemporary critique of Portuguese expansion”, as well as from the Hungarian Academy of Sciences with the academic thesis “Sources and facts, the first and second siege of Diu” (1996). He did his aggregation exams (*habilitation/venia legendi*) in the University of Pécs in 2006. He currently works as director of the Portuguese department of the ELTE University in Budapest. He is a visiting professor in several universities, corresponding member of CHAM and the Academy of the Navy, and former vice president of the Associação Internacional de História da Náutica e da Hidrografia (International Association of Nautical History and Hydrography).

Marcus Vinicius Reis é Professor Adjunto na Faculdade de História da Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará/UNIFESSPA. É doutorado em História pela Universidade Federal de Minas Gerais e bolsista pela CAPES. Possui Mestrado pelo Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ/FFP) e é graduado (Licenciatura e Bacharelado) em História pela Universidade Federal de Viçosa (2011). Por fim, atua como pesquisador nas seguintes áreas temáticas: Tribunal do Santo Ofício português na Época Moderna; Práticas mágico-religiosas no mundo português da Época Moderna; Género e religiosidade; História e Património.

Marcus Vinicius Reis is Assistant Professor at Faculdade de História da Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará/UNIFESSPA. Doctorate in the post graduate program in History by the Universidade Federal de Minas Gerais and grant recipient of CAPES. He has a master's from the post graduate program in Social History from the Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ/FFP), and an undergraduate degree in History from the Universidade Federal de Viçosa (2011). He carries out research in the following areas: Tribunal of the Portuguese Holy Office in the Modern Period; magical and religious practices in the Portuguese world during the Modern period; Gender and religiosity; History and heritage.

Janaína Helfenstein, doutoranda em História e Cultura Social pela Universidade Estadual Paulista “Julio de Mesquita Filho” (Unesp *campus* de Franca) e bolsista pela CAPES. É professora da Faculdade de Ensino Superior de Marechal Cândido Rondon – Isepe Rondon. Mestrado pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná (UFPR). É graduada (Licenciatura Plena) em História pela Universidade Estadual do Centro-Oeste (UNICENTRO-PR). Por fim, actua como pesquisadora nas seguintes áreas temáticas: Demografia Histórica; História da Família; História do Luteranismo no Brasil; Imigração alemã para o Brasil.

Janaína Helfenstein, doctoral candidate in History and Social Culture by the Universidade Estadual Paulista “Julio de Mesquita Filho” (Unesp *campus* de Franca), and CAPES fellow. Professor at Faculdade de Ensino Superior de Marechal Cândido Rondon – Isepe Rondon. Master from the post-graduate programme in history of the Universidade Federal do Paraná (UFPR). Graduate (full undergraduate degree) in history from the Universidade Estadual do Centro-Oeste (UNICENTRO-PR). Finally, she acts as researcher in the following areas: Historical Demography; History of the Family; History of Lutheranism in Brazil; German immigration to Brazil.

Nuno Vila-Santa é licenciado, mestre e doutor em História pela NOVA FCSH e investigador integrado do CHAM (NOVA FCSH-UAc). Começando por redigir artigos biográficos sobre os governadores e vice-reis da Índia do período 1550-1640, apresentou uma dissertação de mestrado sobre o vice-rei D. Afonso de Noronha (1550-1554), a qual foi publicada pelo CHAM em 2011. Posteriormente, participou em diversos projectos e continuou a debruçar-se sobre o Estado da Índia, mas voltando a sua atenção para os reinados de D. Sebastião e D. Henrique e escrevendo artigos e apresentando comunicações sobre este período. Nessa sequência elaborou a sua tese de doutoramento sobre o vice-rei D. Luís de Ataíde (1568-1571; 1578-1581), a qual foi publicada pela Imprensa de Ciências Sociais, com o apoio da Câmara Municipal Peniche, e galardoada com o *Prémio Lusitania* da Academia Portuguesa de História em 2015. Mais recentemente, publicou com Maria Augusta Lima Cruz e Rui Manuel Loureiro uma edição das orações proferidas por Diogo do Couto na Câmara de Goa. Foi bolseiro de pós-doutoramento do CHAM entre 2015 e 2018, com um projecto sobre os diálogos político-culturais entre o Estado da Índia e a Europa no período 1557-1580. Actualmente, prepara a redacção de um livro sobre Francisco Barreto, governador da Índia e do Monomotapa (1555-1558; 1569-1573).

Nuno Vila-Santa has an undergraduate degree, a master's and a PhD in History from NOVA FCSH, and is an integrated researcher at CHAM (NOVA FCSH-UAc). While writing biographical articles about the governors and viceroys of India during the period 1550-1640, he completed a master's dissertation about the viceroy D. Afonso de Noronha (1550-1554), which was published by CHAM in 2011. He participated in various projects and continued to focus on India State, particularly the reigns of King Sebastian and King Henry, with articles and conferences about this period. He finished his doctoral thesis on the viceroy D. Luís de Ataíde (1568-1571; 1578-1581), which was published by the Imprensa de Ciências Sociais, and backed by the Câmara Municipal de Peniche, and for which he was awarded the *Prémio Lusitania* from the Academia Portuguesa de História in 2015. Recently he published with Maria Augusta Lima Cruz and Rui Manuel Loureiro an edition of discourses given by Diogo do Couto in the Town Hall of Goa. He was post-doctoral fellow from CHAM between 2015 and 2018, working on a project about the political and cultural dialogues between the "Estado da Índia" and Europe in the period 1557-1580. He is now preparing a book on Francisco Barreto, governor of India and of Monomotapa (1555-1558; 1569-1573).

João Figueirôa-Rego, doutor em História Moderna, investigador doutorado contratado da NOVA FCSH e subdirector do CHAM (NOVA FCSH-UAc), onde coordena os *Anais de História de Além-Mar*. Foi investigador integrado do CIDEHUS e coordenador da colecção *E-working Papers*. Tem participado em vários projectos internacionais. Para mais detalhes, *vide*: <http://fcsh-pt.academia.edu/JoaoFigueiroaRego>.

João Figueirôa-Rego, doctorate in Modern History, contracted researcher at NOVA FCSH and vice-director of CHAM (NOVA FCSH-UAc), where he coordinates the journal *Anais de História de Além-Mar*. He was integrated researcher at CIDEHUS and coordinator of the collection *E-working Papers*. He has participated in different international projects. For more details, *vide*: <http://fcsh-pt.academia.edu/JoaoFigueiroaRego>.

Jorge Fonseca é doutorado em Estudos Portugueses (Especialidade de Cultura Portuguesa dos séculos XV e XVI) pela NOVA FCSH e investigador integrado do CHAM (NOVA FCSH-UAc). A sua produção historiográfica, constituída por cerca de uma centena de livros, capítulos de livros e artigos, abrange os temas da História dos escravos e dos negros em Portugal, das Instituições municipais, da Assistência e da reforma manuelina dos forais, incidindo geograficamente no Alentejo, Setúbal e Lisboa, desde o fim da Idade Média à Época Moderna. Actualmente dedica-se sobretudo à História do livro na cidade de Lisboa, nas vertentes económica e social. Tem coordenado livros e revistas de História.

Jorge Fonseca has a doctorate in Portuguese Studies (Specialty in Portuguese Culture in the 15th and 16th centuries) from the NOVA FCSH and is an integrated researcher in CHAM (NOVA FCSH-UAc). His historiographic production, comprising approximately a hundred books, book chapters and articles, encompasses the History of slaves and blacks in Portugal, History of municipal institutions, Manue-line assistance and reform in the *forais*, in relation to the geographical areas of Alentejo, Setúbal and Lisbon, from the end of the Middle Ages to the Modern period. He is currently dedicated to the History of Books in the city of Lisbon, in its economic and social aspects. He has coordinated history books and publications.

José Pedro Paiva é professor na Universidade de Coimbra, director do Arquivo da Universidade e da Faculdade de Letras da mesma Universidade, investigador integrado do Centro de História da Sociedade e da Cultura (CHSC), colaborador do Centro de Estudos de História Religiosa (CEHR – UCP), e membro da Academia Portuguesa da História.

Já participou e coordenou diversos projectos nacionais e internacionais, foi professor convidado na Universidade de São Paulo e bolseiro da John Carter Brown Library e da Nederlandse Organisatie voor Wetenschappelijk Onderzoek.

Entre outros livros é autor de: *Bruxaria e Superstição num País sem Caça às Bruxas: 1600-1774* (Lisboa: 1997); *Os Bispos de Portugal e do Império 1495-1777* (Coimbra: 2006); *Baluartes da Fé e da Disciplina. O enlace entre a Inquisição e os bispos em Portugal (1536-1750)* (Coimbra: 2011); *Un episcopato vigile. Portogallo secoli XVI-XVIII* (Lecce: 2013). Em colaboração com Giuseppe Marcocci, escreveu a *História da Inquisição Portuguesa (1536-1821)* (Lisboa: 2013). Coordenou cientificamente e foi autor em *Portugaliae Monumenta Misericordiarum* (Lisboa: 2002-2017, 10 vols.) e *História da Diocese de Viseu* (Viseu; Coimbra: 2016, 3 vols.).

José Pedro Paiva is a professor at Universidade de Coimbra, director of the Arquivo da Universidade e da Faculdade de Letras of the same university. He is an integrated researcher at Centro de História da Sociedade e da Cultura (CHSC), a collaborator of the Centro de Estudos de História Religiosa (CEHR – UCP), and a member of the Academia Portuguesa da História.

He has participated in and coordinated various national and international projects. He was a guest professor at Universidade de São Paulo and a fellow of the John Carter Brown Library and of the Nederlandse Organisatie voor Wetenschappelijk Onderzoek.

He is the author, among other books, of: *Bruxaria e Superstição num País sem Caça às Bruxas: 1600-1774* (Witchcraft and Superstition in a Country without Witch Hunts: 1600-1774) (Lisboa: 1997); *Os Bispos de Portugal e do Império 1495-1777* (The Bishops of Portugal and the Empire 1495-1777) (Coimbra: 2006); *Baluartes da Fé e da Disciplina. O enlace entre a Inquisição e os bispos em Portugal (1536-1750)* (Bastions of Faith and Discipline. The link between the Inquisition and the bishops of Portugal 1536-1750) (Coimbra: 2011); *Un episcopato vigile. Portogallo secoli XVI-XVIII* (Lecce: 2013). In collaboration with Giuseppe Marcocci, he wrote *História da Inquisição Portuguesa (1536-1821)* (History of the Portuguese Inquisition 1536-1821) (Lisboa: 2013). He coordinated scientifically and was co-author in *Portugaliae Monumenta Misericordiarum* (Lisboa: 2002-2017, 10 vols.) and *História da Diocese de Viseu* (History of the Diocese of Viseu) (Viseu; Coimbra: 2016, 3 vols.).

Margarida Sá Nogueira Lalanda é doutorada em História da Cultura e das Instituições, e Professora Auxiliar da Universidade dos Açores. Membro Integrado do CHAM (NOVA FCSH-UAc), no qual pertence ao Grupo Configurações Políticas e Religiosas. Autora de diversos estudos sobre história da sociedade, da cultura e da vida religiosa, em especial Clarissas e conventos femininos, nos séculos XV a XVIII: *A Sociedade Micaelense no Século XVII* (Estruturas e Comportamentos) (tese de doutoramento, 1996), publicada em 2002 pela Fundação Calouste Gulbenkian com a Fundação para a Ciência e a Tecnologia; *A Admissão aos Mosteiros de Clarissas na Ilha de São Miguel (séculos XVI e XVII)*; “Regra e comunidade: os poderes nas Constituições Gerais de 1641 para os mosteiros de Clarissas”, em co-autoria (in *Arqueologia do Estado*); “Clarissas (Ordem de Santa Clara)” (in *Dicionário de História Religiosa de Portugal*); “Vida religiosa e trabalho: freiras de clausura no século XVII nos Açores” (in *A Mulher e o Trabalho*); “Considerações históricas sobre a Madre Teresa da Anunciada” e “Do Convento de Jesus, na Ribeira Grande (S. Miguel), no século XVII: as cartas de dote para freira” (ambos in *Arquipélago. Revista da Universidade dos Açores*); “Clarissas nas dioceses do Funchal e de Angra nos séculos XVI e XVII” (in *Diocese do Funchal*).

Margarida Sá Nogueira Lalanda has a doctorate in History of Culture and Institutions, and is assistant professor at Universidade dos Açores. Integrated member of CHAM (NOVA FCSH-UAc) and the Universidade dos Açores, where she is part of the Grupo Configurações Políticas e Religiosas (Political and Religious Forms). She has written various studies about the history of society, culture and religious life, particularly the Poor Clares and female convents in the 15th-18th centuries. These include her doctoral thesis (1996) *A Sociedade Micaelense no Século XVII* (Estruturas e Comportamentos), published in 2002 by the Fundação Calouste Gulbenkian with the Fundação para a Ciência e a Tecnologia; *A Admissão aos Mosteiros de Clarissas na Ilha de São Miguel (séculos XVI e XVII)*; co-author of “Regra e comunidade: os poderes nas Constituições Gerais de 1641 para os mosteiros de Clarissas” (in *Arqueologia do Estado*); “Clarissas (Ordem de Santa Clara)” (in *Dicionário de História Religiosa de Portugal*); “Vida religiosa e trabalho: freiras de clausura no século XVII nos Açores” (in *A Mulher e o Trabalho*); “Considerações históricas sobre a Madre Teresa da Anunciada” and “Do Convento de Jesus, na Ribeira Grande (S. Miguel), no século XVII: as cartas de dote para freira” (both in *Arquipélago. Revista da Universidade dos Açores*); “Clarissas nas dioceses do Funchal e de Angra nos séculos XVI e XVII” (in *Diocese do Funchal*).

Antónia Fialho Conde é Professora Auxiliar do Departamento de História da Universidade de Évora, instituição onde se doutorou, em 2005, com a tese *O mosteiro de S. Bento de Cástris e a Congregação Autónoma de Alcobaça (1567-1776)*, publicada em 2009 pelas Edições Colibri. É investigadora integrada do CIDEHUS-UÉvora, nas linhas 1 e 2, e investigadora colaboradora do CEHR/UCP, colaborando ainda regularmente com o Laboratório HERCULES/UÉvora. As suas áreas de investigação são o Monaquismo cisterciense feminino e a História da Igreja em Portugal (período moderno), bem como o Património e Cultura Material (período moderno), consumadas em diversas publicações, nas áreas de docência e ainda na orientação de teses em estudos graduados e pós-graduados. Participa em diversos projectos nacionais e internacionais financiados e foi a Investigadora Responsável do Projecto FCT EXPL/EPH-PAT/2253/2013, Projecto ORFEUS – *A Reforma tridentina e a música no silêncio claustral: o mosteiro de S. Bento de Cástris*. É directora da Comissão de Acompanhamento do Mestrado em Gestão e Valorização do Património Histórico e Cultural da Universidade de Évora e adjunta das Comissões do Master Erasmus Mundus TPTI (Évora-Sorbonne-Pádua) e do 1.º Ciclo em História e Arqueologia da Universidade de Évora.

Antónia Fialho Conde is an assistant professor at the Department of History of the Universidade de Évora, where she obtained her doctorate in 2005 with the thesis *O Mosteiro de S. Bento de Cástris e a Congregação Autónoma de Alcobaça (1567-1776)*, published in 2009 by Edições Colibri. She is an integrated researcher at CIDEHUS-UÉvora, in lines 1 and 2, and collaborating researcher at CEHR/UCP. She also works regularly with the laboratory HERCULES/UÉvora. Her fields of research are Female Cistercian Monasticism and History of the Church in Portugal (modern period), as well as Heritage and Material Culture (modern period). She has had work published in different publications, in the field of teaching and in the orientation of graduate and post-graduate theses. She participates in various funded national and international projects, and was the Head Researcher of the FCT project EXPL/EPH-PAT/2253/2013, Projecto ORFEUS – *A Reforma tridentina e a música no silêncio claustral: o mosteiro de S. Bento de Cástris*. She is Director of the Master's Orientation Commission in Management and Evaluation of Historical and Cultural Heritage of the Universidade de Évora and Advisor of the Master's Commissions Erasmus Mundus TPTI (Évora-Sorbonne-Pádua) of the first Cycle in History and Archaeology of the Universidade de Évora.

Vítor Gomes Teixeira tem Licenciatura em História em 1991, Mestrado em História Medieval em 1996 e Doutoramento em História em 2004, sempre na Universidade do Porto, na Faculdade de Letras. Docente (Professor Auxiliar) da Universidade Católica Portuguesa (UCP) desde 2000, na Escola das Artes, Faculdade de Teologia e Católica Porto Business School, além de outras instituições de ensino. Investigador integrado do Centro de Investigação em Ciências e Tecnologias das Artes (CITAR) da UCP. Professor da Universidade de S. José, Região Administrativa Especial de Macau (R. P. China) entre 2013 e 2015, é ali *Visiting Professor*. É coordenador científico do Centro de Estudos Franciscanos do Porto e também do Centro Cultural Copta Ortodoxo do Porto, de cuja Coleção de Arte Privada é o director. Membro da Direcção da Associação de Amizade, Cultura e Desporto Portugal-São Tomé e Príncipe. Tem publicado títulos em autoria e co-autoria, artigos, capítulos e estudos vários, colaborado em projectos nas áreas científicas que desenvolve, em particular no Oriente, em Macau, onde desenvolve actividade científica, cultural e jornalística regular. Conferencista, participa em vários congressos desde 1993, tendo também efectuado cursos de especialização na área temática da História e Arte das Ordens Religiosas e Avaliação e Taxação de Livro Antigo.

Vítor Gomes Teixeira obtained an undergraduate degree in History in 1991, a Master's in Medieval History in 1996 and a doctorate in History in 2004, all from Universidade do Porto, in the Faculdade de Letras. Teacher (assistant professor) at Universidade Católica Portuguesa (UCP) since 2000, at Escola das Artes, Faculdade de Teologia and Católica Porto Business School, as well as at other academic institutions. Integrated researcher at Centro de Investigação em Ciências e Tecnologias das Artes (CITAR) of the UCP. Visiting professor at Universidade de S. José, Special Administrative Region of Macau (R. P. China) between 2013 and 2015. He is the scientific coordinator of the Centro de Estudos Franciscanos do Porto and of the Centro Cultural Copta Ortodoxo do Porto. He also the director of the latter's private art collection. Member of the board of the Associação de Amizade, Cultura e Desporto Portugal-São Tomé e Príncipe. He has written and co-authored articles, chapters and various studies which have been published, and collaborated in projects in his area of expertise, particularly in the Far East, in Macau, where he regularly develops scientific, cultural and journalistic activity. He has participated in conferences since 1993 and has imparted specialization courses in the areas of the History and Art of Religious Orders and Evaluation of Old Books.

Paulo Catarino Lopes é investigador integrado do IEM – Instituto de Estudos Medievais e investigador associado do CHAM – Centro de Humanidades, ambas unidades de investigação da NOVA FCSH, instituição na qual obteve os graus de Mestre e Doutor em História, após licenciarse no mesmo domínio científico pela Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa (FLUL). Tendo como domínio de especialização a História Medieval (Cultura e Mentalidades), os seus interesses de investigação abrangem os seguintes temas: Viagem, Circulação e Mobilidade (fontes, práticas, sociologia, representações, imaginário; neste campo de estudo sobressaem quatro domínios: Diplomacia-Relações Internacionais; Peregrinações; Reformas Religiosas; O mar); Alteridade (interculturalidade e construções identitárias, comunidades de estrangeiros e minorias religiosas); História das Emoções. Actualmente, desempenha as funções de investigador doutorado contratado na NOVA FCSH.

Paulo Catarino Lopes is an integrated researcher at IEM – Institute of Medieval Studies and associate researcher at CHAM – Centre for the Humanities, both research units of the NOVA FCSH, academic institution in which he obtained the degrees of Master and PhD in History, after graduating in the same scientific domain at the School of Arts and Humanities (Faculdade de Letras) of Universidade de Lisboa (FLUL). Having as field of specialization Medieval History (Culture and Mentalities), his research interests cover the following subjects: Travel, Circulation and Mobility (sources, practices, sociology, representations, imaginary; in this field of study, four domains stand out: Diplomacy-International Relations; Pilgrimages; Religious Reforms; The sea); Otherness (interculturality and identity constructions, foreigners communities and religious minorities); History of Emotions. Currently, he works as a PhD researcher hired by NOVA FCSH.

Maria João Pereira Coutinho é doutora em História (especialidade em Arte, Património e Restauro), pela Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, e desenvolve um projecto de pós-doutoramento em Estudos Artísticos, pelo Instituto de História da Arte da NOVA FCSH, de que é membro integrado. O seu projecto é apoiado pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia (FCT) (SFRH/BPD/85091/2012), com financiamento participado pelo Fundo Social Europeu e por fundos nacionais do Ministério da Educação e da Ciência.

Desempenhou funções docentes entre 1998 e 2005 na Escola Superior de Artes Decorativas da Fundação Ricardo do Espírito Santo Silva. Foi bolseira entre 2006 e 2009 de doutoramento pela FCT (SFRH/BD/22602/2005) e entre 2010 e 2013 do projecto “Lisboa em Azulejo antes do Teramoto” (PTDC/EAT-EAT/099160/2008). Tem desenvolvido estudos individuais e colectivos, em Portugal e no estrangeiro, no âmbito da História da Arte e das Artes Decorativas, dando particular relevo nos últimos anos à arte da pedraria, nos períodos filipino e barroco.

Maria João Pereira Coutinho has a PhD in History (specialising in Art, Heritage and Restoration) from the Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, and is currently working on her post-doctoral project in Artistic Studies at Instituto de História da Arte (NOVA FCSH), where she is an integrated member. Her project is supported by the Fundação para a Ciência e a Tecnologia (SFRH/BPD/85091/2012), and co-sponsored by the European Social Fund and the national funds of the Portuguese Ministry of Science and Education. Between 1998 and 2005 she taught at Escola Superior de Artes Decorativas of the Fundação Ricardo do Espírito Santo Silva. Between 2006 and 2009 she was a holder of an FCT PhD grant (SFRH/BD/22602/2005) and between 2010 and 2013 was a grant-aided researcher with the *Lisbon in Tiles before the 1755 Earthquake* (PTDC/EAT-EAT/099160/2008) project. She has conducted individual and collective projects, both in Portugal and abroad, in the fields of Art History and Decorative Arts, paying special attention in recent years to the art of sculpture from the Philippine and Baroque periods.

Tiago Simões da Silva nasceu em 1993 na cidade da Horta, ilha do Faial (Açores). Licenciado em História pela NOVA FCSH (2014), onde é actualmente doutorando em História Moderna. Desde 2015 é investigador do CHAM (NOVA FCSH-UAc). Entre 2013 e 2015 participou no projecto do CHAM *Counting Colonial Populations* ("População e Império. A demografia e os processos estatísticos no ultramar português") como investigador colaborador.

Tiago Simões da Silva was born in 1993 in the city of Horta, on the island of Faial, Azores. He obtained an undergraduate degree from the NOVA FCSH (2014), where he is completing a PhD in Modern History. He has been a researcher at CHAM (NOVA FCSH-UAc) since 2015. Between 2013 and 2015 he participated in the CHAM project *Counting Colonial Populations* ("População e Império. A demografia e os processos estatísticos no ultramar português") as a collaborating researcher.

Antonieta Reis Leite (Angra do Heroísmo, 1975). Arquitecta e historiadora de arquitectura e urbanismo. É desde Março de 2014 investigadora em pós-doutoramento no CES – Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra no núcleo de estudos sobre Cidades, Culturas e Arquitectura, e do CHAM (NOVA FCSH-UAc), onde desenvolve o projecto de pós-doutoramento intitulado “10 Vilas de Fundação nos Açores (séc. XVI). Urbanística e ordenamento do território na colonização do Atlântico”, projecto financiado com uma Bolsa Individual da Fundação para a Ciência e a Tecnologia.

Licenciou-se em Arquitectura, em 2000, pela Universidade de Coimbra, com a tese “Angra, um porto no percurso da cidade portuguesa” (Atlântida, 2002). Doutorou-se em 2012 em Arquitectura, na especialidade de Teoria e História, pela mesma universidade, com a tese “Açores Cidade e Território. Quatro vilas estruturantes” (Instituto Açoriano de Cultura, 2015). Tem um Diploma de Estudos Avançados em História pela Universidade Pablo de Olavide, Sevilha (2005), onde completou o Curso de doutoramento em História del Arte y Arquitectura en Iberoamerica (2002-2004).

Foi docente dos Mestrados Integrados em Arquitectura do pARQ Escola Universitária Vasco da Gama e da ARCA Escola Universitária das Artes de Coimbra. Como convidada tem proferido aulas e palestras em cursos de mestrado e doutoramento e integrado júris de provas académicas na sua área de especialidade.

Antonieta Reis Leite (Angra do Heroísmo, 1975) is an architect, and architectural and urban historian. Post doctorate researcher since March 2014 at CES – Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra in the center for studies of Cities, Cultures and Architecture, and at CHAM (NOVA FCSH-UAc), where she is working on a post-doctorate project entitled “10 Founding Towns in the Azores (16th century). Urbanism and territorial planning in the colonization of the Atlantic”, financed by an individual grant from the Fundação para a Ciência e a Tecnologia.

She earned a degree in architecture in 2000 from the Universidade de Coimbra, with the thesis “Angra, a port in the course of a Portuguese city” (Atlântida, 2002). She obtained her doctorate degree in architecture from the same university, with a specialty in Theory and History, and a thesis entitled “Azores City and Territory. Four structuring towns” (Instituto Açoriano de Cultura, 2015). She has a diploma in Advanced Studies from the Universidad Pablo de Olavide | Seville (2005), where she completed a doctoral course in Art History and Architecture in Latin America (2002-2004).

She has taught in the integrated masters' programs in architecture at pARQ Escola Universitária Vasco da Gama and ARCA Escola Universitária das Artes de Coimbra, and has been a guest teacher and speaker in masters' and doctoral courses. She often integrates academic juries in her field of specialty.

Luís Costa e Sousa, investigador integrado do CHAM (NOVA FCSH-UAC). Tem licenciatura em Arquitectura, FA-UTL, 1990 (14 valores); Mestrado em História dos Descobrimentos e Expansão, CH-UL, 2007 (Muito Bom); e Doutoramento em História dos Descobrimentos e Expansão, CH-UL, 2013 (19 valores).

Área de actividade científica: História dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa; História Militar; História da Arte; Investigação multi-disciplinar em teoria da guerra portuguesa (tratados militares) e prática (princípios tácticos, composição de exércitos, ordens de batalha, etc) no século XVI, e sua relação com a Arquitectura (nomeadamente, a sua relação com as formas das fortificações, princípios arquitectónicos, etc) e Arte (princípios de estética e harmonia, métodos de representação gráfica).

Participação em projectos: pós-doutoramento, “A bela maneira da guerra”. (Re) construir a imagem bélica dos portugueses (1521-1621); “Comemorações 400 anos de Belém do Pará”, Julho-Dezembro 2016.

Luís Costa e Sousa, integrated researcher at CHAM (NOVA FCSH-UAC). He has a degree in Architecture, FA-UTL, 1990 (grade average 14/20); Master’s in History of the Discoveries and Expansion, CH-UL, 2007 (very Good); PhD in History of the Discoveries and Expansion CH-UL, 2013 (grade average 19/20).

Area of scientific activity: History of Portuguese Discoveries and Expansion, Military History, Art History; Multi-disciplinary research on Portuguese war theory (military treatises) and practice (tactical principles, army composition, orders of battle, etc.) in the 16th century, its relation with Architecture (namely its relation with forms of fortification, architectural principles) and Art (principles of aesthetics and harmony, graphic representation methods).

Participation in projects: post-doc “A bela Maneira da guerra” (“The beautiful way of the war”). (Re)construct the warlike image of the Portuguese (1521-1621); “Comemorações 400 anos de Belém do Pará” (“Commemorations 400 years of Belem do Pará”), July-December 2016.

Hélia Silva é licenciada em Arquitectura pela Universidade Lusíada no ramo de Recuperação (1991). Mestre em Arte, Património e Restauro pela Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa (2005), defendeu a dissertação de mestrado com o tema “Giovanni Grossi e a evolução dos estuques decorativos no Portugal setecentista”. É doutoranda em História da Arte Moderna na NOVA FCSH. Técnica da Câmara Municipal de Lisboa desde 1992, tem desenvolvido o seu percurso profissional nas áreas da reabilitação, do planeamento e gestão urbana. Membro do Núcleo de Estudos do Património da Direcção Municipal de Cultura, trabalha na área da protecção do património edificado. Membro do conselho editorial da revista de investigação *rossio. estudos de Lisboa* (<http://www.cm-lisboa.pt/publicacoes-digitais/por-tematica?pub=770>). Investigadora e membro da equipa de coordenação do projeto FCT – PTDC/CPCHAT/4703/2012, *LxConventos – Da cidade sacra à cidade laica: a extinção das ordens religiosas e as dinâmicas de transformação urbana na Lisboa do século XIX* (<http://lxconventos.cm-lisboa.pt/>). Investigadora e membro da equipa de coordenação científica do documentário e da exposição sobre a vida e obra do arquitecto Miguel Ventura Terra efectuada pela CML/Direcção Municipal de Cultura em 2017.

Hélia Silva has a degree in architecture from the Universidade Lusíada in the area of Restoration (1991). Master in Art, Heritage and Restoration from the Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa (2005), where she defended her master’s dissertation “Giovanni Grossi and the evolution of decorative stucco in the 18th century”. She has worked for the Câmara Municipal de Lisboa/CML since 1992, having chosen a career in rehabilitation, and urban management and planning. A member of the Núcleo de Estudos do Património da Direcção Municipal de Cultura, she works in the protection of buildings that are considered heritage. Member of the editorial board of the research magazine *rossio. estudos de Lisboa* (<http://www.cm-lisboa.pt/publicacoes-digitais/por-tematica?pub=770>). Researcher and member of the coordinating team for the project FCT – PTDC/CPCHAT/4703/2012, *LxConventos – Da cidade sacra à cidade laica: a extinção das ordens religiosas e as dinâmicas de transformação urbana na Lisboa do século XIX* (<http://lxconventos.cm-lisboa.pt/>). Researcher and member of the scientific coordinating team of the documentary and exhibit on the life and work of the architect Miguel Ventura Terra helded by the CML/Direcção Municipal de Cultura.

R E S U M O S
A B S T R A C T S

DÍÁLOGOS | DIALOGUES

Lutero e a Cruz. Raízes, chave hermenêutica e posteridade de um tema teológico *Luther and the Cross. Roots, hermeneutic key and posterity of a theological theme*

ALEXANDRE PALMA

Resumo

A investigação sobre Lutero (*Lutherforschung*) tem procurado uma chave hermenêutica para a complexidade da sua biografia e, especialmente, da sua teologia. Dada a atenção que veio a merecer, tornara-se comum assumir a doutrina luterana da justificação como esse eixo que atravessaria e estruturaria o seu pensamento e legado. Todavia, a investigação mais recente, sobretudo após o estudo de W. von Löwenich *Luther's Theologia Crucis* (1929), vem encontrando na *staurologia* do grande reformador alemão a chave da sua teologia. Num exercício de introdução teológica, proporei a “teologia da cruz” como chave de interpretação do pensamento de Lutero, procurando: 1. contextualizar tal acentuação teológica no discurso cristão (raízes); 2. mostrar que a lógica da cruz subjaz aos grandes temas do seu pensamento e obra (chave hermenêutica); e 3. indicar como tal perspectiva se perpetuou no discurso teológico até aos nossos dias (posteridade).

Palavras-chave: Lutero; Teologia da Cruz; Staurologia; Teologia Dialéctica; Teologia da Libertação.

Abstract

Research on Luther (*Lutherforschung*) has searched for a hermeneutical key to the complexity of his biography and, especially, his theology. Given the attention it merited, the Lutheran doctrine of justification was commonly assumed to be the foundation on which his thought and legacy were structured. However, recent research, especially W. von Löwenich's study *Luther's Theologia Crucis* (1929), has revealed that the key to the great German reformer's theology is in *staurology*. In a theological introduction, I will present the “theology of the cross” as a key to the interpretation of Luther's thought, seeking to: 1. contextualize the theological emphasis in Christian discourse (Roots); 2. show that the logic of the cross underlies the great themes of his thought and work (Hermeneutical

Key); and 3. indicate how this perspective has been perpetuated in theological discourse up to the present day (Posterity).

Keywords: Luther; Theology of the Cross; Staurology; Dialectical Theology; Liberation Theology.

Luteranismo em Portugal – das origens à actualidade

Lutheranism in Portugal – from its origins to the present day

ARTUR VILLARES

Resumo

O luteranismo foi barrado em Portugal desde os inícios do movimento na Alemanha, ainda antes da introdução da Inquisição.

Pretende-se com este texto compreender as origens do movimento Luterano em Portugal, expondo a sua evolução desde as primeiras referências até à perseguição de vários humanistas do século XVI, bem como aos diversos momentos de contacto com o país nos séculos seguintes até aos tempos actuais.

Palavras-chave: Luteranismo; Reforma; Contra-Reforma; Inquisição; Liberdade Religiosa.

Abstract

Lutheranism was forbidden in Portugal from the beginning of the movement in Germany, even before the introduction of the Inquisition in Portugal. This paper intends to understand the origins of the Lutheran movement in Portugal, showing its evolution from its first references, its persecution, mainly in the person of several humanists of the 16th century, and the various moments of contact with the country in the following centuries to current times.

Keywords: Lutheranism; Reformation; Counter-Reformation; Inquisition; Religious freedom.

***Lost in translation? Antiguidades, Reforma e Contra-Reforma:
breves reflexões sobre o caso português***

***Lost in translation? Antiquities, Reform and Counter-Reformation:
reflections on the Portuguese case***

ANA CRISTINA MARTINS

Resumo

Erradicando o culto das imagens, os movimentos reformistas religiosos de Quinhentos legitimaram, de algum modo, a prática iconoclasta que varreu parte significativa da Europa de então, enquanto o legado clássico era reanalisado à luz das novas concepções, interesses e objetivos.

Entretanto, a exigência e a necessidade de recuperar princípios primordiais do Cristianismo instaram à procura dos primeiros lugares sagrados, nomeadamente na forma de túmulos, espaços de martírio e templos. Lugares erguidos, em grande medida, sobre edificações clássicas ou com recurso a parcelas de estruturas preexistentes, como expressão da afirmação da nova religião – Cristã –, e do novo culto. Emergia, assim, paulatinamente, o conceito de ‘antiguidade nacional’, no qual se radicou o elemento comum – a fé monoteísta cristã –, essencial à afirmação de agendas geopolíticas escoradas na secular aliança mantida entre poder temporal e poder espiritual. Daqui resultou uma série de estudos baseados na leitura de fontes primárias, com realce para as epigráficas, exaltadoras, na sua maioria, do pretérito medieval, ao mesmo tempo que de particularidades prévias ao período clássico. Estes estudos tiveram consequências quase imediatas no crescente exercício colecionista. Sabemos que Portugal não foi alheio a este fenómeno. Pretendemos, no entanto, compreender, de forma comparada, em que medida a Reforma e a Contra-Reforma influenciaram os trabalhos de alguém como D. Teotónio de Bragança (1530-1602), um dos pioneiros do que se poderá considerar como as origens da prática arqueológica no nosso território. Mais do que isso, propomo-nos indagar se as suas ações “patrimonialistas” *avant-la-lettre* terão contribuído para o fortalecimento do Catolicismo entre nós, assim como para uma renovada narrativa histórica de tendência nacionalista, patente na enfatização da “herança” lusitana.

Palavras-chave: Antiguidades clássicas; Antiguidades nacionais; D. Teotónio de Bragança; Évora; Portugal; História da arqueologia.

Abstract

By eradicating the cult of images, the religious reformist movements of the 16th Century legitimized, to a degree, the iconoclastic practices that swept over a significant part of Europe, while the classical legacy was reanalysed in the light of new conceptions, interests and objectives.

However, the need to return to the early principles of Christianity resulted in a search for the original sacred places, namely tombs, sites of martyrdom and temples. Places erected,

to a large extent, on classical buildings or on the plots of preexisting structures, as an affirmation of a new religion – Christianity –, and a new cult. The gradual emergence of a concept of ‘national antiquity’, in which the common element – the Christian monotheistic faith – was rooted, was essential for the affirmation of geopolitical agendas based on a secular alliance between temporal and spiritual power. This resulted in a series of studies based on primary sources, particularly epigraphic ones, which for the most part exalted the medieval past, as well as certain aspects of the classical period. These studies had almost immediate consequences in a growing collecting activity. We know that Portugal was not unaware of this phenomenon. We intend, therefore, to understand/explore, in a comparative way, the extent to which the Reformation and the Counter-Reformation influenced the works of someone like D. Teotónio de Bragança (1530-1602), one of the pioneers of what we can consider the origins of archaeology in Portugal. Above all, we propose to investigate whether his *avant-la-lettre* “heritage” actions contributed to the strengthening of Catholicism among us, as well as to a renewed nationalist tendency, evident in the emphasis on Portuguese “heritage”.

Keywords: Classical antiquities; National antiquities; D. Teotónio de Bragança; Évora; Portugal; History of archaeology.

Diálogos entre Martinho Lutero e Damião de Góis ou como as impressões de um encontro se plasmam na historiografia de um tempo

Dialogues between Martin Luther and Damião de Góis or how the impressions of an encounter mark historiography of a period

ANA PAULA AVELAR

Resumo

A partir do percurso cultural de Damião de Góis é possível traçar o modo com o encontro deste nosso humanista com Martinho Lutero se repercutiu na sua obra. A aproximação do humanista português a Erasmo de Roterdão, e as disputas religiosas que se desencadeiam nos círculos culturais vão estar presentes directa ou indirectamente no modo como Góis constrói o conjunto dos seus trabalhos.

O processo instaurado a Damião de Góis pela Inquisição faz o relato do encontro deste nosso humanista com Martinho Lutero. Nas cartas de Góis deparamo-nos com os vestígios deste encontro, sendo possível reconstruir as reverberações que as disputas luteranas tiveram na escolha de alguns dos tópicos abordados pelo nosso humanista nas suas obras.

Palavras-chave: Historiografia; Damião de Góis; Martinho Lutero; Erasmo de Roterdão; Percurso cultural.

Abstract

Damião de Góis' cultural path allows us to understand how this Portuguese humanist's encounter with Martin Luther left a lasting mark in his work. The rapport between Damião de Góis and Erasmus of Rotterdam, as well as the religious conflicts that took place in cultural circles influenced, either directly or indirectly, Damião de Góis' work. The letters written by the Portuguese humanist during his trial by the Inquisition describe his early encounter with Martin Luther, making it possible to retrace the consequences of the Lutheran conflicts on the topics that Damião de Góis chose to address in his own works.

Keywords: Historiography; Damião de Góis; Martin Luther; Erasmus of Rotterdam; Cultural path.

D. Fr. Agostinho de Jesus (OESA) e a arqueologia das entradas episcopais em Portugal: representações, poderes episcopais, cerimonial no final do século XVI ***D. Fr. Agostinho de Jesus (OESA) and archaeology of the episcopal entrances in Portugal: Representations, episcopal powers, ceremonial at late 16th century***

PAOLA NESTOLA

Resumo

O texto visa reflectir sobre o cerimonial como campo de construção da identidade religiosa. Para alcançar este objectivo analisar-se-á também uma imagem com uma forte carga emotiva como a *Entrada em Jerusalém* (1510-1515) do pintor régio Jorge Afonso. Tábua monumental do Convento de Cristo em Tomar, essa pintura simbólica foi contemplada, possivelmente, por D. Agostinho de Jesus, em 1589, quando foi nomeado arcebispo de Braga, durante a viagem até à Igreja para a entrada solene. Esse episódio biográfico do notável prelado dos agostinhos, com uma carreira itinerante entre Roma e Alemanha nos anos centrais do século XVI, permite abordar uma incursão quer sobre essa específica cerimónia episcopal, quer sobre a experiência imaginativa desencadeada no espectador, quer ainda sobre a percepção que tiveram os correligionários da sua autoridade episcopal. Conforme demonstrado pela recente historiografia nacional e internacional, a cena bíblica da entrada em Jerusalém constitui a arqueologia do rito de entrada papal/episcopal. Era nessa cerimónia pública que se consagrava o poder do bispo nas estruturas periféricas de governo. A liturgia ao longo dos séculos XVII-XVIII modificou-se, reflectindo uma mudança cultural, religiosa e política que considerou também os reflexos da Reforma protestante. O percurso analítico, baseado em documentos escritos e iconográficos, visa inserir-se nos âmbitos do colóquio, seja na linha dos novos quotidianos, seja naquela das novas configurações políticas, confessionais e artísticas desenhadas em Portugal pelos ritos litúrgicos pós-tridentinos de origem pontifícia.

Palavras-chave: D. Fr. Agostinho de Jesus; Entrada episcopal; Poderes episcopais; Entrada em Jerusalém; Convento de Cristo; Cranach.

Abstract

This paper contemplates the ceremonial as a field for the construction of religious identity. To attain this purpose, I will analyze the emotionally charged painting *Christ's Entry into Jerusalem* (1510) by the royal painter Jorge Afonso. This monumental and symbolic masterpiece kept in the Convent of Christ in Tomar was possibly contemplated by D. Agostinho de Jesus in 1589, during his journey to the solemn entrance in his church, after he had been appointed archbishop of Braga. This biographical episode of the remarkable Augustinian prelate, with an itinerant career between Rome and Germany in the mid-16th century, provides an insight into a specific episcopal ceremony, and the effect it had on the imagination of the spectators and on the perception of the new archbishop's episcopal authority among his coreligionists. As demonstrated by recent national and international historiography, the biblical scene of Christ's Entry into Jerusalem constitutes the archaeology of the papal/episcopal rite of entry. It was in this public ceremony that the power of the bishop was consecrated in the peripheral structures of government. During the 17th and 18th centuries the solemn liturgy was transformed, showing a cultural, religious and political change that reflected the Protestant Reformation. The paper, based on written and iconographic documents, is intended to be inserted in the ambits of the colloquium, either in the lines of new daily life, or in the lines of the new politico-confessional-artistic configurations designed by the post-Tridentine liturgic rites.

Keywords: Agostinho de Jesus; Episcopal entry; Episcopal powers; Entry into Jerusalem; Convent of Christ; Cranach.

Os primórdios da presença protestante na ilha de São Miguel no século XIX

The origins of Protestantism in the island of São Miguel in the 19th century

SÉRGIO FURTADO

Resumo

Pretende-se elaborar uma perspectiva panorâmica do surgimento das primeiras manifestações da presença religiosa protestante na ilha de São Miguel, Açores, especificamente a presença anglicana com a Capelania de São Jorge da Igreja de Inglaterra e o surgimento da Igreja Evangélica “Casa de Oração” ligada ao movimento dos “*Plymouth Brethren*” britânicos, abordando igualmente os factores geopolíticos, culturais e económicos que levaram ao seu surgimento no século XIX. Procurar-se-á igualmente efectuar uma tipificação dessas manifestações religiosas idiossincráticas no quadro do contexto global da

teologia e espiritualidade protestante que teve a sua origem na Reforma Protestante do século XVI.

Palavras-chave: São Miguel; Protestantismo; Origens; Teologia.

Abstract

We intend to present a panoramic perspective of the first manifestations of Protestantism in the island of São Miguel in the Azores. We will focus especially on the Anglican presence, with the St. George Chaplaincy of the Church of England and the emergence of the Evangelical Church “House of Prayer” linked to the British movement “Plymouth Brethren”. The geopolitical, cultural and economic factors that led to its emergence in the 19th century will also be addressed. We will try to make a classification of these idiosyncratic religious manifestations within the context of the global scenario of Protestant theology and spirituality, which had its origin in the Protestant Reformation of the 16th century.

Keywords: São Miguel; Protestantism; Origins; Theology.

TENSÕES | TENSIONS

Tensões e sentidos na consciência europeia de 1532 a 1536

Tensions and feelings in European conscience from 1532 to 1536

MARIA LEONOR GARCÍA DA CRUZ

Resumo

Na mesma época em que Francisco Vitória publicita os seus discursos sobre o poder da Igreja e sobre a condição do índio americano, período de tensões que envolvem leigos, juristas e teólogos, a Mesa da Consciência é institucionalizada em Portugal (1532) com a sua dimensão ético-política intimamente ligada ao soberano. Ao mesmo tempo realçam-se em discursos moralistas e em textos de cariz eclesial as mudanças sofridas nesta nação geradora de um Império e numa igreja que necessita de reforma e que chega a aplicar orientações pré-tridentinas. Parecem, por vezes, escutar-se no teatro ecos de Lutero...

Fortes perturbações ocorrem pela restante Europa, motivando novas correntes de espiritualidade (provenientes do humanismo cristão ou do luteranismo), reacções de diferente intensidade, de adesão ou de repulsa, exigindo de facto reajustamentos políticos e sociais.

Até 1536, data da institucionalização da Inquisição em Portugal, instrumento de carácter ético-religioso e de disciplina social, o crime de heresia politiza-se na França de Francisco I, as guerras de religião intensificam-se na Alemanha de Carlos V, o Acto de Supremacia do monarca inglês divide sem remédio a Cristandade.

Perante sensibilidades e preocupações variadas nos espaços, procura-se nesta comunicação comparar tentativas de resposta a problemas quantas vezes comuns, que revelam a nível de autoridades regionais ou estatais facetas de uma consciencialização simultaneamente política e confessional.

Palavras-chave: Consciência; Igreja; Espiritualidades; Heresia; Lesa-majestade.

Abstract

The period of time in which Francisco Vitória published his discourses on the power of the Church and on the condition of the American Indian was one of tensions involving lay people, jurists and theologians. The Chamber of Conscience (Mesa da Consciência) was institutionalised in 1532 with its ethical and political dimension closely linked to the sovereign. At the same time, the changes introduced in this nation that generated an Empire and in a church that needed reform are highlighted in moralistic discourses and in texts of an ecclesial nature based on pre-tridentine guidelines. Sometimes echoes of Luther appeared to be heard in the theatre...

Strong disturbances occurred all over Europe, inciting new currents of spirituality, coming from Christian humanism or Lutheranism, reactions of differing intensities, of compliance or repulsion, demanding de facto political and social readjustments.

Until the institutionalisation in 1536 of the Inquisition in Portugal, an instrument of ethical and religious nature and also of social discipline, the crime of heresy was politicised in France under Francis I, the wars of religion were increasingly intense in the Germany of Charles V, and the Act of Supremacy of the English monarch irremediably divided Christianity.

This communication, vis-à-vis sensitivities and concerns differing in terms of space, sought to compare attempts to address problems that were so often common and that revealed facets of a simultaneously political and confessional consciousness at the level of regional or state authorities.

Keywords: Conscience; Church; Spirituality; Heresy; Lèse-Majesté.

Dois capítulos sobre a tolerância e intolerância na Transilvânia (séc. XVI e séc. XX)

Two chapters of religious tolerance and intolerance in Transylvania

(16th and 20th centuries)

ISTVÁN RÁKÓCZI

Resumo

Um ano antes de a Hungria medieval ficar desmoronada e tripartida, em 1526, como resultado da batalha de Mohács – um “Alcácer-Quibir húngaro” – entre os Otomanos, os Habsburgos danubianos e a Transilvânia, reduto da independência nacional, as cortes

decretam que “todo o luterano deve ser extirpado no país, seja clérigo ou secular, que fique preso e queimado.” A inércia da Igreja Católica, que perde aliás seis dos seus bispos naquela simbólica batalha, traduz-se na incapacidade de fazer frente ao avanço luterano, no plano espiritual. Na Transilvânia multicultural – húngara, romena e alemã – são os saxões que elegem primeiro o seu bispo luterano, em 1553, seguidos pelos húngaros, enquanto a ortodoxia da minoria romena permanece intocada pelos efeitos dos movimentos da Reforma. Em 1568, nas cortes transilvanas, decreta-se que “por toda a parte se pregue o evangelho de acordo com o entendimento que dele se tiver, que a comunidade não seja forçada a aceitar nenhum pregador pela força, senão oiça aquele que mais lhe agradar. Portanto, nenhum superintendente ou outra pessoa qualquer pode fazer mal ao pregador, e nenhum fiel pode ser caluniado pela sua fé, pois esta é dom divino.”

Tal estranha tolerância numa matéria tão crispante por toda a Europa tem um fundamento político: não há religião monolítica de favoritismo estatal, mas o poder do Estado –, que deve garantir uma unidade perante a Sublime Porta e Viena de Áustria – sobrepõe-se, embora de modo limitado, ao eclesiástico, pois não pode discriminar entre nenhuma das denominações, procurando um equilíbrio por convivência e conveniência entre católicos, luteranos, calvinistas e até antitrinitários.

O texto que se segue ocupar-se-á duma dissidência minoritária deste último credo: os chamados sabatarianos, cuja sorte seguiremos nos séculos XVI e XX, e cujo exemplo nos servirá para demonstrar os limites desta liberdade nesta “quase Suíça cantonal oriental” entre o pragmatismo régio e a consciência religiosa individual.

Palavras-chave: Tolerância religiosa; Transilvânia; Antitrinitários; Sabatarianos e outras dissidências.

Abstract

A year before medieval Hungary collapsed in 1526 as a result of the famous Battle of Mohács (“a Hungarian Alcácer Quibir”) and divided in three between the Ottomans, the Danubian Habsburgs and Transylvania, the stronghold of national independence, the courts further decreed: “every Lutheran must be extirpated from the country, whether clergy or secular, to be trapped and burned.” The inertia of the Catholic Church – six of its bishops having died in that symbolic battle – translates into the inability to cope with the Lutheran advance on the spiritual plane. In multicultural Transylvania – Hungarian, Romanian and German – the Saxons elect their first Lutheran bishop in 1553, followed by the Hungarians, while the orthodoxy of the Romanian minority remains intact from the effects of the movements of the Reformation. In 1568, in the Courts of the Transylvanian Principality in Torda, it is decreed: “that the Gospel may be preached everywhere, according to their understanding, the community should not be forced to accept any preacher, but listen to the one who pleases it. Therefore, no superintendent or any other person can do evil to the preacher, and nor the believer can be slandered for his faith, because this is a divine gift”. Such strange tolerance in a matter so pervasive throughout

Europe is a political fruit: there is no monolithic religion of state favoritism, but a practice of the “raison d’état”, since the State must guarantee unity in the face of Sublime Porta and Vienna of Austria. For instance, ecclesiastical power is limited and the secular one cannot discriminate between any of the denominations, offering a balanced coexistence and convenience among Catholics, Lutherans, Calvinists, and even the Unitarians, a local church. This communication will deal with a dissident minority of this last creed: the so called Sabbatarians, whose trajectory will be followed in the 16th and 20th centuries and whose example will serve to demonstrate the limits of this paradisiacal freedom in this “Eastern Switzerland” – the “cantonal” Transylvania – between regal pragmatism and religious consciousness.

Keywords: Religious tolerance; Transylvania; Antitrinitarianism; Sabbatarians and other dissidences.

O Diabo em perspectiva: visões de Lutero e da Igreja Católica acerca da figura do Demônio

The Devil in perspective: the figure of the Devil as seen by Luther and the Catholic Church

MARCUS VINICIUS REIS | JANAÍNAB HELFENSTEIN

Resumo

Ao iniciar seu trabalho com a provocação referente à possibilidade de o Diabo estar fora de moda no mundo contemporâneo, Robert Muchembled buscou chamar a atenção para a necessidade de os pesquisadores se distanciarem de análises que encarassem tal personagem como um simples mito circunscrito a uma determinada temporalidade ou acontecimento. Stuart Clark, por sua vez, ressaltou a importância de considerar a emergência da demonologia para além de um viés racionalista que se interesse somente em destacar a realidade ou não das narrativas que se construíram neste processo.

O Diabo, ou as suas inúmeras representações que circularam entre os corredores luteranos e católicos, pertenceu, enfim, aos novos cotidianos das espiritualidades que emergiram no decorrer do longo século XVI, marcado pelas iniciativas de ambos os lados para consolidar e legitimar suas influências frente às sociedades em que estavam inseridos. Vale destacar, conforme o fizera Peter Burke, que católicos e protestantes – por vezes utilizando as mesmas justificativas – encabeçaram uma série de iniciativas endereçadas ao interesse em suprimir as mais diversas manifestações culturais que circulavam entre as populações mais simples, ou do que o autor denominou como “cultura popular tradicional”. A figura do Diabo emerge, enfim, neste contexto de silenciamentos, de tentativas de se estabelecer um inimigo comum a ser combatido não apenas pelas autoridades

religiosas, mas, com o mesmo peso, pelos indivíduos sob uma constante atmosfera de culpabilização vigente.

Este trabalho pretende investigar como se construíram as representações do Diabo em meio aos dois acontecimentos que regem as discussões do evento em questão: a Reforma Protestante e a Contrarreforma Católica. Trata-se de ampliar o debate voltado a perceber que a emergência deste personagem não assumiu apenas contornos católicos e não dependeu apenas dos teólogos da Igreja para a sua consolidação ao longo da Modernidade. Tanto é que as “obsessões” de Martinho Lutero, analisadas por Jean Delumeau, foram essenciais, segundo o autor, para a inserção da Reforma Protestante como poderoso instrumento de difusão da presença diabólica. A suposta confirmação da realidade do satanismo confirmaria, enfim, os temores de protestantes e católicos, tornando-se possível identificar um final apocalíptico da humanidade a partir dos sinais demoníacos que permeavam a Europa.

Palavras-chave: Diabo; Lutero; Igreja Católica; Século XVI.

Abstract

By initiating his work with a provocation - the question of whether the Devil is outmoded in the contemporary world -, Robert Muchembled drew attention to the need for researchers to distance themselves from studies that view this character as a simple myth, circumscribed to a given temporality or event. Stuart Clark emphasized the importance of considering the emergence of demonology beyond a rationalist bias that is only interested in highlighting the reality, or not, of narratives that were constructed in this process.

The Devil, or his numerous representations that circulated in Lutheran and Catholic corridors, belonged, in short, to the new daily life of the spiritualities that emerged during the long 16th century, marked by the initiatives of both sides to consolidate and legitimize their influences against the Companies in which they were inserted. It is worth noting, as Peter Burke did, that Catholics and Protestants - sometimes using the same justifications - led a series of initiatives aimed at suppressing the most diverse cultural manifestations that circulated among the simpler populations, or of what the author called “traditional popular culture”. The figure of the Devil emerges in a context of silencing, of attempts to establish a common enemy to be fought not only by the religious authorities, but with the same weight, by individuals in an environment of constant guilt.

This work intends to investigate how representations of the Devil were constructed amid two events: the Protestant Reformation and the Catholic Counter Reformation. The idea is to expand the debate so as to realize that the emergence of this character did not only assume Catholic contours and depended not only on the theologians of the Church for its consolidation throughout Modernity. Martin Luther’s “obsessions”, analyzed by Jean Delumeau, were essential, according to the author, for the introduction of

the Protestant Reformation as a powerful instrument of diffusion of the diabolical presence. The supposed reality of Satanism would confirm, finally, the fears of Protestants and Catholics, making it possible to identify an apocalyptic end for humanity from the demonic signs that Europe was permeated with.

Keywords: Devil; Luther; Catholic church; 16th Century.

**Resistência e contemporização: tensões políticas
na implementação da Contra-Reforma no Estado da Índia (1557-1580)**

*Resistance and contemporization: political tensions
in the implementation of the Counter-Reform in the State of India (157-1580)*

NUNO VILA-SANTA

Resumo

O objectivo desta comunicação é o de estudar como a problemática da Contra-Reforma foi aplicada no Estado da Índia durante os reinados de D. Sebastião e de D. Henrique. Não esquecendo a dinâmica geral de afirmação da Contra-Reforma Católica na Europa e nos espaços ultramarinos pós-1517, o ponto de partida desta análise centra-se no historiar das relações estabelecidas entre a esfera do governo temporal e as autoridades eclesiásticas nas diferentes conjunturas daqueles reinados.

No caso do Estado da Índia, a problemática da relação entre as autoridades eclesiásticas e os governadores e vice-reis/governadores deste período ilustra bem a dificuldade de aplicação das decisões tridentinas no espaço asiático. Diversa historiografia tem destacado a colaboração estreita de alguns vice-reis como D. Constantino de Bragança (1558-1561) em contraponto aos oposicionistas como Francisco Barreto (1555-1558). A estas tensões acresceram as criadas entre as perspectivas de missão, por vezes, antagónicas das diferentes ordens religiosas presentes na Ásia bem como as diferentes formas de resistência encontradas pela maioria demográfica não cristã. Assim inicia-se a análise pelo contexto missionário e religioso que se vivia na Ásia no final do reinado de D. João III. Só então se principia o estudo com as polémicas em torno da primeira devassa contra os judeus e cristãos-novos de Cochim e Goa em 1557 e as controvérsias em torno das “conversões” e dos baptismos solenes em tempos dos vice-reis D. Constantino de Bragança (1558-1561) e de D. Francisco Coutinho (1561-1564). Não esquecendo o envolvimento do primeiro arcebispo de Goa, D. Gaspar de Leão Pereira, e o impacto da chegada da Inquisição nesses eventos, num segundo momento, avança-se para a análise do impacto do Primeiro Concílio Provincial de Goa em 1567. Num terceiro momento, urge compreender as motivações da resignação do arcebispo D. Gaspar bem como as implicações do seu regresso, nas dificuldades da aplicação de Trento durante a década de 1570.

Não esquecendo, por um lado, a mais recente historiografia que se tem dedicado a estes temas, e por outro, a falta de um estudo sistemático sobre a aplicação da Contra-Reforma na Ásia Portuguesa, esta comunicação pretende assim explorar os conflitos e a forma como estes foram solucionados. Neste contexto, procurar-se-á compreender em que medida as diversas resistências à aplicação da Contra-Reforma no espaço asiático conseguiram, em diversos momentos, condicionar a sua aplicação aos interesses do Estado da Índia, sobretudo tendo em conta as implicações políticas de aplicação de uma linha de disciplinamento mais ortodoxa. Qual o papel dos vice-reis e governadores da Índia nesse processo? Qual o posicionamento das regências de D. Catarina, de D. Henrique, do governo de D. Sebastião e do efêmero reinado henriquino nestas problemáticas? Como se articularam esses posicionamentos com as realidades vividas na Ásia e quais as soluções encontradas? Por fim, qual o grau de sucesso de aplicação da Contra-Reforma no espaço asiático durante estes reinados? Eis algumas questões a que procuraremos responder.

Palavras-chave: Contra-Reforma; Baptismos solenes; Trento; D. Gaspar de Leão Pereira; Vice-reis e governadores da Índia.

Abstract

The goal of this article is to study how the spirit of the Counter-Reformation was introduced in the “Estado da Índia” during the reigns of King Sebastian and King Henry. The point of departure is an analysis of the evolution of the relations between the political sphere of government and the ecclesiastical authorities in the different contexts of these reigns.

In the case of the “Estado da Índia”, the relation between the viceroys and governors and the ecclesiastical authorities evidences the difficulties of implementing the Council of Trent’s resolutions in Portuguese Asia. Historiography has emphasized the close collaboration of certain viceroys/governors like D. Constantino de Bragança (1558-1561) in contrast with opposition like Francisco Barreto (1555-1558). Further tensions were created by a divergence in perspectives between missionaries and the various religious orders in Asia, and the different forms of resistance found among the non-Christian population. Accordingly, this study begins with the missionary and religious context that existed in Asia at the end of King John III’s reign. Only then it is possible to study the polemics surrounding the first “devassa” (inquiries) against the Jews and New-Christians of Cochin and Goa in 1557 and the controversy surrounding conversions and solemn baptisms in the time of the viceroys D. Constantino de Bragança (1558-1561) and D. Francisco Coutinho (1561-1564). Focusing on the role of the first archbishop of Goa in these events, and the impact caused by the arrival of the Inquisition, a second analysis will be made of the impact of the provincial council of 1567. Finally, we will consider the reasons behind the resignation of archbishop D. Gaspar, and the difficulties his return caused in the implementation of the Council of Trent’s resolutions during the decade of 1570.

Without forgetting, on one hand, recent historiography dedicated to these topics, and on the other hand the absence of a systematic study of the implementation of the Counter-Reform in Portuguese Asia, this paper contemplates the conflicts that arose and how they were resolved.

What was the role played by the viceroys and governors of India in this process? How did the regencies, the government of King Sebastian and the brief reign of King Henry address these issues? How did those stands taken by the political authorities from Portugal affect the “Estado” and what solutions were found? Was the Counter-Reformation in Portuguese Asia successfully put into practice during these reigns? Those are some the questions we will attempt to answer with this article.

Keywords: Counter-Reformation; Solemn baptisms; Trent; D. Gaspar de Leão Pereira; Viceroys and governors of India

“Digno de favor por deixar a seita dos erros em que seus pais o haviam criado”.

A questão do luteranismo nas habilitações para Familiar do Santo Ofício

“Praiseworthy for having left the sect of errors that his parents had raised him in”.

The question of Lutheranism in the qualifications of familiars of the Holy office

JOÃO FIGUEIROA-REGO

Resumo

O luteranismo, considerado como grave heresia, foi objecto de condenação por parte dos tribunais inquisitoriais ibéricos, tendo sido denunciados/ castigados muitos dos seus alegados seguidores.

Contudo, no contexto pós-tridentino e no âmbito dos estatutos de limpeza de sangue, em particular, como foi entendida a mácula luterana para efeito de habilitação e serviço no Santo Ofício ou para o provimento de cargos e ofícios?

De que modo terá sido a suspeita herética da parentela dos candidatos um factor rigorosamente inibidor e excludente, em termos da concessão de familiaturas ou para o exercício de postos na Inquisição?

Os procedimentos respeitariam sempre, estritamente, as normativas e regimentos em uso ao longo dos diferentes períodos de actuação inquisitorial e em distintas cronologias? ou os membros das diversas mesas do santo Ofício e de outras instituições teriam, ocasionalmente, a sua própria interpretação?

A heresia luterana terá tido, para efeitos de apuramento de limpeza de sangue, gravidade semelhante às outras máculas (judaica, mourisca, mulata)?

São conhecidos os processos levantados a heréticos suspeitos em matéria de fé, nomeadamente aos oriundos das “seitas” luterana e protestante. No entanto, em termos de impacto, efectivo, para as matérias tendentes ao apuramento da honra, sobretudo não

havendo notícia efectiva de procedimento judicial, a historiografia tem sido bastante omissa.

Estas são, em suma, as principais questões que se pretende abordar e a lacuna que se visa colmatar, com o estado presente da investigação nesta matéria. Recorrer-se-á, sempre que possível a comparações entre as formas de agir das Inquisições Ibéricas e respectivas extensões ultramarinas.

Palavras-chave: Luteranismo; Limpeza de sangue; Inquisições ibéricas; Habilitações para honras.

Abstract

Lutheranism was considered a serious heresy and was condemned by the Iberian inquisitorial courts. Many of its alleged followers were denounced and punished.

However, in the post-Tridentine context and within the framework of the purity-of-blood laws, how was the Lutheran macula seen for the purpose of qualification and service in the Holy Office?

In what way was the suspicion of heretical origins and kinship of the candidates a strictly inhibiting and excluding factor in terms of holding positions in the Inquisition?

Did the procedures always strictly respect the norms and regulations in use throughout the different periods of inquisitorial activity and in different chronologies? Or did the members of the various courts of the Holy Office occasionally have their own interpretation?

Did Lutheran heresy have the same gravity as other taints (Jewish, Moorish, mulatto) in terms of purity of blood?

The persecution of suspected heretics charged on matters of faith is known, especially those from Lutheran and Protestant “sects”.

However, historiography has been largely silent in terms of its impact on questions of honor.

These are the main issues to be addressed by the present research, breaching the gap in this area. Wherever possible, comparisons will be made between the Iberian Inquisitions and their overseas extensions.

Keywords: Lutheranism; Purity of the blood; Iberian Inquisitions; Qualifications for positions in the Holy Office.

O lionês Gaspar Trechsel na Inquisição de Lisboa.

O livro como veículo de difusão do luteranismo

The Lyonnais Gaspar Trechsel in the Inquisition of Lisbon.

The books as a vehicle for the dissemination of Lutheranism

JORGE FONSECA

Resumo

A importância do livro impresso na difusão de novas ideias, no século XVI, pode avaliar-se pela inquietação que causava aos inquisidores de Lisboa a descoberta de um único livro suspeito num navio chegado ao porto da cidade, vindo de países onde grassava o luteranismo. Pior sucedia, por isso, se o tribunal da fé recebia informação de que vivia em Lisboa um francês que já tinha procurado introduzir livros luteranos em Espanha.

Gaspar Trechsel era sobrinho de um importante mercador de livros de Lyon e veio para Portugal, depois da derrocada económica e da morte do tio, como comissionista de várias casas editoras da sua cidade e de Basileia, que lhe confiaram centenas de livros. Entre as primeiras contava-se a firma Senneton, a viúva de Sébastien Gryphe, Guillaume Gazeau e os livreiros Gabiano e, entre as segundas, Jerónimo Froben e Nicolau Episcopius. A denúncia do bispo de Sevilha, inquisidor-geral de Espanha, que o acusou de luterano, foi suficiente para a prisão do livreiro, em junho de 1559, e o seu encarceramento durante mais de um ano. A confissão de ter professado ideias protestantes e de possuir e vender livros proibidos, e o pedido de perdão das suas culpas, fizeram com que a detenção não tivesse sido mais longa e o castigo mais grave. O cardeal-infante D. Henrique, inquisidor-geral, acabou por mandar soltá-lo, com a obrigação de sair do reino.

Quanto aos livros que tivera na sua posse, para venda, que lhe tinham sido apreendidos pelo tribunal, foram-lhe devolvidos por intervenção do embaixador francês Jean Nicot, por não lhe pertencerem. A relação destes permite-nos conhecer quer as firmas que representava, quer parte desses livros. E para esse desfecho feliz, bem diferente de outros casos de estrangeiros caídos nas malhas do Santo Ofício, contribuiu, por certo, a pertença de Gaspar Trechsel a uma conhecida família francesa de mercadores de livros.

Palavras-chave: Luteranismo; Inquisição; Livreiros; Lyon; Lisboa.

Abstract

The importance of the printed book in the dissemination of new ideas in the 16th century can be evaluated by the uneasiness experienced by inquisitors with the discovery of a single suspicious new book arriving on a ship to the city's port from countries where Lutheranism was rampant. Even worse, therefore, was when the Holy Office received information that a Frenchman living in Lisbon had tried to introduce Lutheran books into Spain.

Gaspar Trechsel was the nephew of an important book merchant from Lyon who came to Portugal after the financial downfall and death of his uncle, as an agent for several

publishing houses from his home city and of Basil, who entrusted him with hundreds of books. Among the first were the firms Senneton, the widow of Sébastien Gryphe, Guillaume Gazeau and the Gabiano booksellers. The second included Jeronimo Froben and Nicolau Episcopius. A denouncement by the bishop of Seville, General Inquisitor of Spain, who accused him of Lutheranism was enough to get the bookseller imprisoned in June 1559 for over a year. Having confessed to having professed Protestant ideas and owning and selling forbidden books, he asked for forgiveness, whereby his detention was shorter and his punishment less serious. The cardinal Infante D. Henrique, General Inquisitor, ordered him to be freed under the condition that he leave Portugal.

The books that he had in his possession for sale and which had been confiscated, were returned to him by intercession of the French ambassador, Jean Nicot, because they did not belong to him. The inventory allows us to know both what firms he represented, and some of the books. This happy outcome, very different from other cases of foreigners who fell into the mesh of the Holy Office, was certainly due in part by the fact that Gaspar Treschel belonged to a well-known French family of book sellers.

Keywords: Lutheranism; Inquisition; Booksellers; Lyon; Lisbon.

IMPACTOS | IMPACTS

Impactos do luteranismo no império português: a Ásia e o Brasil (1520-1580)

Impacts of Lutheranism in the Portuguese empire: Asia and Brazil (1520-1580)

JOSÉ PEDRO PAIVA

Resumo

Pretende-se averiguar como circularam, foram vigiadas e combatidas as doutrinas luteranas e de outras correntes reformadas nos espaços do império português, tomando como objecto de análise a Ásia e o Brasil entre 1520 e 1580. Como é que chegaram àqueles territórios do império as primeiras ideias luteranas e de outras correntes reformadas? Quem as veiculou? Foram combatidas? Por quem? Para reconstituir aquilo que sucedeu usar-se-á, essencialmente, documentação inquisitorial e correspondência jesuítica.

Palavras-chave: Luteranismo; Império; Inquisição; Jesuítas; Heresias.

Abstract

The aim of this study is to evaluate how Lutheran doctrines and other currents of reform were spread, surveilled and repressed throughout the Portuguese Empire, particularly in Asia and Brazil between 1520 and 1580. How did Lutheran ideals and other reforming

currents reach the far away territories of the Portuguese empire in Asia and America? Who disseminated them? Where they repressed by secular and religious authorities, and in what terms? Inquisitorial sources and Jesuitic correspondance will be used to reconstruct, within possible limits, what happened.

Keywords: Lutheranism; Portuguese Seaborne Empire; Inquisition; Jesuits; Heresies.

Reflexos da cisão luterana em legislação diocesana católica?

Reflections of the Lutheran scission in Catholic diocesan legislation?

MARGARIDA SÁ NOGUEIRA LALANDA | ANTÓNIA FIALHO CONDE

Resumo

Pretende-se analisar comparativamente quatro documentos legislativos católicos portugueses da década em que se conclui o Concílio de Trento, de modo a detectar alterações que possam ter sido reacção às ideias luteranas ou calvinistas. Os textos escolhidos são as Constituições diocesanas de Angra em 1560 e de Évora em 1558, 1565 e 1569. As duas primeiras são anteriores à legislação tridentina definida no final do Concílio, em Dezembro de 1563, e promulgada no mês seguinte, e permitem-nos conhecer as situações vividas em espaços muito diferentes: uma circunscrição religiosa terrestre recentemente elevada à dignidade de arquidiocese, com uma forte presença de altas autoridades eclesiásticas, e um bispado atlântico e arquipelágico geograficamente muito difícil de controlar, que, verdadeira placa giratória entre quatro continentes, é frequentado não só por viajantes católicos como também, mesmo que não se assumam como tal, por anglicanos, luteranos e calvinistas. Por sua vez, as duas Constituições mais recentes testemunham a necessidade de actualização rápida do quadro legal daquela arquidiocese, num tempo de claras mudanças: só assim se poderá entender a existência das de 1565, apenas sete anos depois das imediatamente anteriores mas ainda sem a harmonização legislativa que virá a ser feita em 1567 no concílio provincial da arquidiocese e que determinará a feitura e publicação das respectivas Constituições de 1569.

Palavras-chave: Constituições Diocesanas; Arquidiocese de Évora; Diocese de Angra; Reforma Católica; Protestantismo.

Abstract

This paper is a comparative study of four Portuguese Catholic legislative documents dating from the last decade of the Council of Trent. Our aim is to identify alterations that may have resulted from a reaction to Lutheran and Calvinist ideas. The texts include the Diocesan Constitutions of Angra in 1560 and Évora in 1558, 1565 and 1569. The first two precede the Tridentine legislation defined at the end of the Council in December 1563 and promulgated the following month, and reveal two very different situations:

a terrestrial religious area recently elevated to the dignity of archdiocese with a strong presence of ecclesiastical authorities, and an Atlantic and archipelagic bishopric geographically very difficult to control and which, as a hub between four continents, was frequented not only by Catholic travellers, but also by Anglicans, Lutherans and Calvinists. The two more recent Constitutions, on the other hand, bear witness to a need for rapid updating of the legal framework of this archdiocese in a time of change: this is the only way to understand the 1565 Constitutions, issued just seven years after the previous ones, but still without the legislative harmonization that would occur in 1567 in the provincial council of the archdiocese and that would determine the making and publication of the respective Constitutions of 1569.

Keywords: Diocesan Constitutions; Archdiocese of Évora; Diocese of Angra; Catholic Reformation; Protestantism.

A Bula *Ite vos*, 1517. Uma Reforma Franciscana no ano da Reforma

The Bula Ite vos, 1517. A Franciscan reform in the year of Reform

VÍTOR GOMES TEIXEIRA

Resumo

Entre a implantação da(s) Observância(s) Franciscana(s) (1392) em Portugal até à bula *Ite vos* (1517), *de Leão X, conheceu Portugal uma implantação crescente de renovos de vida franciscana, de retorno à pureza das origens da Ordem. A Observância, nas suas diversas formas, entre os Frades Menores, é uma das tentativas mais consistentes e conseguidas de reforma da vida religiosa e mesmo da Igreja, de recuperar a intuição na instituição. Depois de um lastro de dezenas de fundações, desde 1392, de reformas de conventos e influências diversas na sociedade, na cultura, nas artes, na vida eclesiástica, a Observância franciscana portuguesa, como a de toda a Europa, impõe-se na Igreja com a bula de Leão X, em 1517, no mesmo ano da reforma de Lutero. Temos, pois, intentos de reforma, nos Franciscanos mas não apenas, no instituto da Observância, que se enquadram também no pulsar ou no Pranto da Igreja, com sede de reformas, não esquecendo aqui a obra do também franciscano, prelado, D. Fr. Álvaro Pais (*De statu et planctu Ecclesiae*, 1332-35). Mais do que a chegada das reformas em 1517, importa analisar a influência dos ventos reformistas que a partir do século sacodem a Igreja, num imperativo de Reforma católica, que se consubstanciará em 1545-63, no concílio de Trento. Em 1568, dá-se a grande reforma também na Ordem dos Frades Menores, que até então experimentou e concretizou vários intentos e renovos eivados do espírito da Reforma.*

Palavras-chave: Franciscanismo; Reforma; Observância; Eremitismo; Conventualidade; Expansão.

Abstract

Between the establishment of Franciscan Observance in Portugal (1392) until the *Ite Vos* papal bull issued by Leo X (1517), Portugal witnessed a growing renewal movement of Franciscan life, a return to the pure origins of the Order. The different forms of Observance among the Friars Minor are one of the most consistent and successful attempts to reform religious life, and the Church, and recover intuition in the institution. After dozens of foundations after 1392, of convent reforms and different influences in society, culture, the arts and ecclesiastical life, the Portuguese Franciscan Observance, like in the rest of Europe, was implanted in the Church with Leo X's bull of 1517, the year of Luther's reform.

We therefore see attempts at reform, not only by the Franciscans in the institution of Observance, which fit in the framework of the pulse and lamentations of a Church thirsty for reform, bringing to mind the work of the Franciscan prelate D. Fr. Álvaro Pais (*De statu et planctu Ecclesiae*, 1332-35). More than the advent of the reforms of 1517, it is important to analyse the effect of the reformist winds that shook the Church, of an imperative Catholic reform which would be substantiated in 1545-1563 with the Council of Trent. In 1568 a big reform of the Order of the Friars Minor was finally implemented, after numerous attempts to instate the spirit of Reform.

Keywords: Franciscanism, reform, observance, hermitism, convents, expansion

“And that holds him to be a bad Christian.” How the image of the German community in Portuguese territory changed between the 15th and 16th centuries

“E que o tem por mau cristão”. Como a imagem relativa à comunidade dos alemães estantes no território português mudou entre os séculos XV e XVI

PAULO CATARINO LOPES

Resumo

O presente texto pretende reflectir sobre os factores que contribuíram para a alteração da imagem dos alemães estantes no território português entre os séculos XV e XVI. Para tal há que definir a forma como se representavam os elementos desta comunidade em ambos os períodos, ou seja, antes e depois do surgimento das ideias luteranas. Na essência, partindo da premissa de que se verificou, de facto, uma mudança ao nível da representação, pretende-se responder a três interrogações principais. Qual a verdadeira amplitude das causas dessa mudança? Que manifestações assumiu, efectivamente, a mutação em questão? E, por último, qual o impacto dessa modificação na própria imagem que predominava da Alemanha no reino luso coevo?

Palavras-chave: Representação; Mentalidades; Luteranismo vs. Catolicismo; Portugal; Alemanha; Inquisição; Séculos XV e XVI.

Abstract

This text aims to reflect on the factors that contributed to the changes in the image of the Germans residing in Portuguese territory between the 15th and the 16th centuries. In order to do this, it is necessary to define the way in which the members of this community were represented in both periods; in other words, before and after the emergence of Lutheran ideas. In essence, based on the premise that there was in fact a change of image, the aim is to answer three main questions. What is the true extent of the causes of that change? What manifestations did the mutation in question actually take? And lastly, what was the impact of this change on the image of Germany that prevailed in the coeval Portuguese kingdom?

Keywords: Representation; Mentalities; Lutheranism vs. Catholicism; Portugal; Germany; Inquisition; 15th And 16th centuries.

**A irmandade de São José dos Pedreiros e Carpinteiros de Lisboa:
a feição religiosa de uma instituição corporativa na Idade Moderna**
*The brotherhood of Saint Joseph of Stonemasons and Carpenters of Lisbon:
the religious side of a corporate institution in the Modern Period*

MARIA JOÃO PEREIRA COUTINHO

Resumo

A irmandade de São José dos Pedreiros e Carpinteiros de Lisboa, também conhecida por bandeira de indivíduos ligados à construção civil, com tradição medieval e aparentemente laica, adoptou esse santo como patrono, no advento da época contra-reformista, como rosto católico da instituição corporativa. Sendo uma das mais significativas congregações da Idade Moderna portuguesa, fundada no séc. XVI, venerou o Patriarca S. José, que, tal como João Francisco Marques teve oportunidade de notar, também “foi objecto de culto em expansão na idade barroca”.

Na nova configuração religiosa surgida após as Reformas (Protestante e Católica), o culto desse venerável foi duplamente evidenciado no contexto católico, mas também no contexto luterano. Se no primeiro caso a justificação dessa devoção teve por base a valorização do culto dos santos proclamada no Sacrossanto Concílio Tridentino, particularmente a partir de 1621, momento em que a festa dedicada a São José foi fixada por Gregório XV (1554-1623), já no segundo caso decorreu de uma continuidade de devoções e práticas litúrgicas do período pré-Reforma que sabemos ter existido no luteranismo. Todavia, não convém esquecer que nesse último contexto esse santo não foi considerado como intercessor pelo bem dos homens, e que no contexto católico, para além dessa virtude, foi exaltado pela sua proximidade à Virgem.

Tomando então a figura do patriarca S. José no contexto pós-tridentino como ponto de partida para a nossa investigação, onde se compulsou documentação inédita sobre as

exigências e práticas da irmandade homônima, e sobre os irmãos (portugueses e estrangeiros), o estudo que propomos pretende analisar esses dados, à luz de uma nova configuração corporativa, de feição religiosa, que os ofícios de pedreiro e carpinteiro adquiriram na capital, e que rapidamente se espalhou por além-mar.

Aspectos como o dever dos oficiais da mesa de participarem nas procissões da cidade, com o intuito de estas “serem mais assistidas”, revelam, a par de outros detalhes, a importância e o peso que esta instituição teve na prática católica da cidade, embandeirada por um dos santos tutelares do reino, no contexto do período pós-Restauração.

Palavras-chave: Irmandade; São José; Reforma Católica; Lisboa; Ofício.

Abstract

The brotherhood of São José dos Pedreiros e Carpinteiros of Lisbon, also known as the flag of individuals associated to civil construction, had a medieval and supposedly secular tradition. They adopted this patron in the advent of the counterreformatist era as the Catholic face for a corporative institution. Founded in the 16th century, it was one of the most significant congregations of the Portuguese Modern Age, and venerated the Patriarch São José, who, as João Francisco Marques noted, was also “a subject of cult in expansion in the Baroque age”.

In the new religious configuration that emerged after the Reforms (Protestant and Catholic), the worship of this venerable saint was doubly evidenced in the Catholic context, but also in the Lutheran context. If in the first case the reason for this devotion was based on the cult of the saints proclaimed in the Sacred Tridentine Council, particularly from 1621, when the feast dedicated to São José was established by Gregory XV (1554-1623), in the second case it came derived from the continuation of devotions and liturgical practices of the pre-Reformation period that we know existed in Lutheranism. However, we should not forget that in the latter context this saint was not considered an intercessor for the good of Men, while in Catholicism, he was both an intermediary, and was exalted for his closeness to the Virgin.

Taking the figure of the patriarch São José in the post-tridentine context as a starting point for our investigation, where unpublished documentation on the demands and practices of the brotherhood of the same name, and on the brothers (Portuguese and foreigners) was compiled, we propose to analyze these data in the light of a new corporate configuration, of religious character, which the masons and carpenters acquired in the capital, and quickly spread overseas.

The fact that the officers of “the table” should participate in the processions of the city, with the intention of “being more assisted”, reveal, along with other details, the importance and the weight that this institution had in the Catholic practices of the city, flagged by one of the kingdom’s tutelary saints in the context of the post-Restoration period.

Keywords: Brotherhood; São José; Catholic Reformation; Lisbon; Profession.

As representações de Lutero em porcelana chinesa do século XVIII

Representations of Luther in Chinese porcelain of the 18th century

TIAGO SIMÕES DA SILVA

Resumo

Durante várias pesquisas que fizemos sobre a porcelana chinesa de importação para o mercado europeu ao longo da Época Moderna encontramos algumas peças decoradas com o retrato de Martinho Lutero, de forma isolada ou acompanhado de representações de carácter religioso. Desde os primeiros contactos com o Oriente que foram importados para a Europa serviços ou peças avulsas de porcelana chinesa, com particular impacto no século XVIII e, dentro dele, no (longo) reinado do imperador Qianlong. Datam precisamente desse reinado, supõe-se que de meados do século, os pratos, chávenas ou mesmo bules que contêm a imagem de Lutero. Baseados nas suas características e distribuição, os investigadores deste tipo de artefactos entendem tratar-se de encomendas para o mercado no Norte da Europa, coincidindo assim com as regiões em que a influência das ideias de Lutero teve a sua maior expansão e impacto, o que explicará a sua evocação em objectos como estes. Alguns autores defendem também que alguns serviços com esta representação terão sido encomendados como memória do bicentenário da sua morte, em 1746, o que coincide com a cronologia do seu fabrico. Certo parece ser que uma das representações – que apresenta Lutero ladeado por dois anjos, encimando uma cartela com as suas iniciais e uma representação de Cristo pregando aos Discípulos – é uma reprodução de uma gravura de Frans Brun, impressa numa bíblia luterana holandesa. Não obstante, conhecem-se peças em que esta mesma imagem é reproduzida com maior ou menor qualidade, e outras também identificadas como do mesmo personagem histórico, mas com configurações diferentes, o que afastam a possibilidade de se tratar de uma encomenda única, que seria certamente uniforme. As representações de Lutero em porcelana deste período, apesar de nos deixarem com mais perguntas do que respostas quanto à sua origem ou propósito inicial, não deixam de ser um bom elemento a referir no âmbito de uma reflexão alargada acerca do pensamento de Lutero e da sua influência no panorama religioso, social e cultural da Europa dos séculos seguintes.

Palavras-chave: Martinho Lutero; Porcelana chinesa; Iconografia.

Abstract

In our research on Chinese export porcelain for the European market throughout the Modern period we found pieces decorated with the portrait of Martin Luther, either alone or accompanied by religious representations. Chinese porcelain services and individual pieces were imported from the Orient from the time of the first contacts, with particular intensity in the 18th century, which coincided with the long reign of the Qianlong emperor. The dishes, tea cups and teapots decorated with the image of Luther date from that period and are believed by researchers to have been commissioned for the markets

of northern Europe, where Luther's ideas had the greatest impact and expansion. Some authors argue that certain services with this decoration were made to commemorate the bicentennial of his death, 1746, which coincides with their date of manufacture. One image of Luther flanked by two angels and surmounted by a cartouche with his initials and a representation of Christ preaching to his disciples is a copy of an engraving by Frans Brun printed in a Dutch Lutheran bible. However, there are known pieces with the same image reproduced in varying degrees of quality, and other pieces with the same historical character but with different configurations, which excludes the possibility that they were part of a single order.

Representations of Luther on 18th century Chinese porcelain leave us with more questions than answers about their origin and purpose, but are important for an extensive reflection about Luther's thought and influence in religious, social and cultural spheres in the following centuries.

Keywords: Martin Luther; Chinese porcelain; Iconography.

REPERCUSSÕES NO PATRIMÓNIO CONSTRUÍDO | REPERCUSSIONS ON THE BUILT HERITAGE

Defender almas e corpos nos Açores (1534-c.1600).

Arquitectura, urbanismo e fortificação

“Defending souls and bodies in the Azores (1534-c. 1600).

Architecture, urbanism and fortifications”.

ANTONIETA REIS LEITE

Resumo

Em carta de 1586, a câmara das Lages do Pico pede a el-rei que mande o capitão residir na sua capitania “porque como não temos cabeça que nos reja e governe estamos em muito perigo de sermos entrados por luteranos”.

Este documento reflecte o quadro geral que bastantes outras fontes confirmam para as ilhas Atlânticas, quadro onde claramente se percebe que ao longo do século XVI, movidas pela ameaça “luterana”, as ilhas, designadamente o arquipélago dos Açores, demandaram acções de fortificação das suas costas, em particular dos seus principais portos. Assim, a partir de meados do século o investimento na fortificação foi fortemente impulsionado pela Coroa, através do envio de duas missões às ilhas, a primeira em 1552, liderada por Isidoro de Almeida, e a segunda, em 1567, pelos italianos Tomaso Benedeto e Pompeo Ardit, esta última na sequência directa do ataque francês (“luterano”) consumado contra a Vila Baleira na ilha do Porto Santo e contra o Funchal na Madeira, no ano anterior. Em certa medida poderá dizer-se que os “luteranos” deram nome e forma concreta a uma ameaça constante para as populações das ilhas, o corso, e ainda pelo impacto que

causaram, enquanto definição mais clara do perigo que representavam para corpos e almas, que exigiram ações concertadas de resposta a um perigo concreto.

Este esforço é coincidente com a consolidação do processo de povoamento e, por maioria de razão, com a consolidação do processo de urbanização das ilhas iniciado cerca de um século antes. Por outro lado, numa escala muito maior, é também coincidente no tempo, com a inovação da pirobalística que revolucionou as tipologias de fortificação e, no espaço, com a progressiva redefinição da geografia Atlântica e das fronteiras dos territórios além-mar, paralela, por sua vez, a uma cada vez mais complexa construção social do espaço, de que o binómio Reforma / Contra-Reforma da fé católica será uma das faces mais visíveis.

Como se relaciona o processo de fortificação do arquipélago do Açores no século XVI, com a ameaça “luterana” e como se expressa materialmente no urbanismo, na arquitectura e na fortificação das ilhas, é o tema global apresentado por esta proposta de comunicação. Pretende-se sobretudo focar os casos de Angra e Praia na ilha Terceira e de Ponta Delgada em São Miguel, compreendendo os seus processos de urbanização e fortificação, particularmente aqueles momentos marcados pelas referidas missões de engenheiros militares enviados pela Coroa. Em concreto, pode ser referida e desenvolvida, a elevação de Angra a sede episcopal e a cidade (1534), processo enquadrado pela estratégia global dinamizada por D. João III para a reorganização do Império, que, no caso desta cidade, deixou uma profunda marca material na expressão arquitectónica, envolvendo, além a construção de uma nova catedral (1570), a reestruturação da malha urbana, e ainda a fundação do Colégio dos Jesuítas, de iniciativa régia. Ambos os processos estão claramente enquadrados no espírito da Contra-Reforma, surgindo como evidente expressão material desse contexto.

Como principais recursos esta proposta usa a análise histórico-morfológica das malhas urbanas, sustentada pelos dados recolhidos nas fontes e documentos coevos dos processos analisados.

Palavras-chave: Arquipélago dos Açores; “Luteranos”; Fortificação; Arquitectura; Urbanismo.

Abstract

In a letter addressed to the king in 1586, the municipality of Lages, on the island Pico, requested that the monarch order the captain to live in the captaincy “since without a head to order and govern us, we are in great danger of being invaded by the Lutherans.” This document illustrates a general scenario, confirmed by various documental sources regarding the Azores throughout the 16th century, showing how the “Lutheran” threat led the inhabitants of the islands to demand that their coastlines, and especially their main ports be fortified. In the mid 16th century the Crown began sponsoring the investment in fortifications. Two missions of military engineers were sent to the islands; the first, in 1552, was led by Isidoro de Almeida. The second, carried out in 1567 included

the Italians Tomaso Benedeto and Pompeo Ardit, and came after the French (Lutheran) attack perpetrated the previous year against Vila Baleira in the island of Porto Santo, and Funchal in the island of Madeira.

To some degree one could say that the “Lutherans” put a name and face on a threat that since the beginning of the islands’ settlement had constantly assailed the cities, towns and villages of the Atlantic archipelagos: piracy. The clearest danger represented by pirates was to the bodies and souls of the islanders, who demanded that concerted action be taken to protect the islands.

This fortification effort coincided with the consolidation of the settlement and urbanization processes that had begun in the previous century. On a larger scale, it also coincided with the evolution of ballistics and fortification typologies, and a redefinition of the Atlantic geography and new boundaries in the overseas territories. All these opened the way to a much more complex social construction of space, for which the binomial Reform/Counter Reform of the Catholic faith became one of its most visible faces. The main aim of this paper is to identify how the fortification process of the Azores in the 16th century relates to the “Lutheran” threat, and how it is expressed materially, namely in urban planning, and religious and military architecture of the archipelago. To that end the presentation will focus in the study cases of Angra and Praia on the island of Terceira, and of Ponta Delgada on the island of São Miguel. We will address how the urbanization and fortification processes took place, especially during the missions of the military engineers sent by the Crown. Attention will be given to Angra’s ascension to city and episcopal see (1534), as part of a dynamizing strategy by king John III to reorganize the Portuguese Empire. In the case of Angra, this resulted in major restructuring of the urban layout, as well as the building of a new cathedral and a new Jesuit school. Both projects were clear evidence of the spirit of the Counter Reformation.

The main resources used for this paper relied on a historical and morphologic analysis of urban networks, based on data from contemporary sources and documents

Keywords: Azores archipelago; “Lutherans”; Fortification; Architecture; Urbanism.

Between castles and bastions: Dürer, Luther and the (circular) fortification

Entre castelos e baluartes: Dürer, Lutero e a fortificação circular

LUÍS COSTA E SOUSA

Resumo

Propõe-se nesta comunicação uma breve reflexão a propósito da ligação entre Dürer e Lutero. A aproximação de Dürer aos protestantes é particularmente visível desde a viagem aos Países-Baixos (1520-21), mas sobretudo depois do regresso a Nuremberga (1521-28). Nos últimos anos da vida de Dürer é notória a simpatia, senão uma

aproximação efectiva, pelo luteranismo, visível na vontade de realizar uma gravura de Martinho Lutero (diário, 1520), na referência à sua fragilidade, que se depreende ser decorrente destas simpatias (carta escrita em 1524 dirigida a Nicolau Kratzer), e no teor da carta de Wilibald Pirckheimer enviada a Johann Tscherte (1530). Foi também neste período que foi publicada a sua produção teórica, da qual se pretende destacar o primeiro tratado impresso sobre fortificação. Numa época em que as novas propostas angulares já se impunham em Itália, fundamentalmente nas intervenções dos irmãos Sangallo, é interessante verificar que a primeira teorização formal não contemple um único exemplo desta forma.

A principal referência de Dürer é a fortaleza de Salzas (1497-1503), facto que certamente decorre da sua segunda viagem a Itália em (1505-1507). O artista propõe uma majoração desta tipologia para escalas monumentais, ao mesmo tempo que expõe várias outras propostas que, do ponto de vista técnico, estão longe de uma desactualização ou anacronismo. A este propósito há que referir a utilização do traçado circular em pelo menos duas situações particularmente relevantes: o plano de reformulação dos recintos fortificados de Henrique VIII, inteiramente efectuada com este traçado, e as impressionantes fortificações de Rodes. Acresce referir a persistência do traçado circular na França e, sobretudo, na região de fronteira com os otomanos. Tal leva a formular a hipótese de que se trata não apenas de uma opção funcional, mas também de uma opção estética que acabou por ser afastada por outro tipo de questões, nomeadamente de ordem ideológica (*vide* o confronto planta centralizada-longitudinal).

Um aspecto particularmente curioso tem que ver com a persistência das formas circulares em Portugal. Este traçado permaneceu uma opção construtiva até aos anos 1540, donde se destacam os baluartes circulares e semicirculares de Diu (c. 1538) e Ormuz (c. 1540), bem como o baluarte da alcáçova de Safim (1540). A vertente teórica parece ter sido desenvolvida por Isidoro de Almeida. Apesar de ser um italianizado, suspeita-se que este teria iniciado a tradução do tratado de Dürer. É da mesma época o plano de fortificação de Lagos, que, embora já utilize baluartes, estes obedecem ao traçado de transição pré-angular, provavelmente da autoria de Miguel de Arruda. De facto, é o forte circular de Peniche (1557-58) que parece fechar este “ciclo circular”.

Palavras-chave: Dürer; Tratado de fortificação; Arquitectura militar; Humanismo alemão; Expansão portuguesa.

Abstract

This paper intends to make a brief reflection on the connection between Dürer and Luther. Dürer's rapprochement to the Protestants is particularly visible after his trip to the Low Countries (1520-1521), and even more so after his return to Nuremberg (1521-1528). In these last years of his life he had marked sympathy to Lutheranism. His desire to make an engraving of Martin Luther (diary, 1520), the reference to his fragility can be surmised from this sympathy (letter written in 1524 to Nicolau Kratzer) and the content

of the correspondence between Wilibald Pirckheimer and Johann Tscherte (1530). This was also the time when his theoretical production was published, and includes the first printed treatise on fortifications, one of his most underrated printed works. At a time when the new angular proposals were already being implemented in Italy, mainly in the interventions of the Sangallo brothers, it is interesting to note that the first formal theorization does not contemplate a single example of this form.

Dürer's main reference is the fortress of Salzas (1497-1503), which was certainly an outcome of his second trip to Italy (1505-1507). He proposes an augmentation of the typology to a monumental scale, while at the same time presenting other proposals which are technically far from obsolete or anachronistic. In this sense it is pertinent to refer to at least two circular typologies: Henry VIII's plans for renovating his fortifications entirely in this typology, and the impressive fortifications of Rhodes. France also had constructions in circular typology, especially in the region bordering with the Ottoman empire. This leads us to believe that it was not merely a functional option, but also esthetic, which for other reasons (namely ideological) was abandoned.

A particularly curious aspect is the persistence of circular forms in Portugal, which remained in use in Portugal until the 1940s. The circular and semi-circular bastions of Diu (c.1538), Ormuz (c.1540), and the bulwark of the citadel of Safim (1540) are prime examples of this typology. The theoretical aspect may have been developed by Isidoro de Almeida, who despite being Italianized, may have initiated the translation of Dürer's treatise. The plan of the fortification of Lagos is from the same period, which despite having bulwarks, these follow the design of pre-angular transition, and are probably of the authorship of Miguel de Arruda. The circular fort of Peniche (1557-1558) appears to close the "circular cycle".

Keywords: Dürer; Fortification treatise; Military architecture; German humanism; Portuguese expansion.

O Convento de Nossa Senhora da Quietação das religiosas flamengas em Lisboa ou a prática arquitectónica no novo mapa religioso

The Convent of Nossa Senhora da Quietação of the Flemish in Lisbon or the architectural practice within the new religious landscape

HÉLIA CRISTINA TIRANO TOMÁS SILVA

Resumo

As guerras religiosas na Europa do século XVI fizeram com que chegassem a Lisboa várias comunidades religiosas à procura de refúgio e de um espaço de resistência ao avanço protestante. Baluarte do catolicismo, Portugal era então um território em paz, fortalecido pela Contra-Reforma e unido à mais importante das monarquias católicas europeias.

Uma das comunidades a buscar a protecção no sul católico da Europa foi a das freiras clarissas do Convento de Alkmaar, na Flandres, obrigadas a fugir devido à propagação da revolta a todo o território flamengo, depois da organização por Guilherme de Orange de um exército para libertar os Países Baixos do domínio do rei de Espanha.

A ocupação de Antuérpia em 1581 e a revolta da população protestante contra os católicos levou à expulsão da cidade dos religiosos masculinos e à imposição da secularização às religiosas femininas. É neste contexto que as freiras do Convento de Alkmaar decidem partir para a Península Ibérica, reclamando o estatuto de vassalas de Filipe II de Espanha. A construção inicial do seu novo convento em Alcântara terá provavelmente ficado a cargo de Gonçalo Pires de Carvalho, sendo os primeiros desenhos atribuídos ao Arquiduque Alberto, Cardeal e Vice-rei de Portugal. Em 8 de Dezembro de 1586, com a conclusão da obra, dá-se finalmente início à clausura das religiosas.

A construção do Palácio Real de Alcântara, em 1601, sob a direcção do arquitecto Teodósio de Frias, levaram a uma profunda alteração no convento, criando uma frente urbana contínua entre os dois edifícios. Algumas décadas depois, em 1646, será a vez de Teodósio de Frias, *o Moço*, intervir no convento. A confrontação da construção actual com o seu projecto – documento inédito – é, sem dúvida, um elemento fundamental para a história da arquitectura religiosa de Lisboa e para o conhecimento de uma das mais importantes famílias portuguesas de arquitectos régios dos séculos XVI e XVII.

O presente artigo visa analisar a chegada da comunidade católica flamenga a Lisboa e o apoio dado pelos Filipes à sua instalação, não só do ponto de vista financeiro, mas também através da disponibilização dos arquitectos régios Frias, situação que se prolonga pela nova dinastia brigantina.

Palavras-chave: Flamengas; Lisboa; Clarissas; Arquitectura; Frias.

Abstract

In the 16th century, religious wars in Europe resulted in the arrival of various clerical communities in Lisbon who were searching for refuge, as well as a safe place to resist the advance of protestantism. A bulwark of Catholicism, Portugal was a peaceful region, strengthened by the counter-reform and united with the most important and relevant European Catholic monarchies. After the creation of an army by Willem van Oranje to liberate the Netherlands from the rule of the king of Spain, one of the communities to seek protection in the South of Europe was the Poor Clare Sisters of the Convent of Alkmaar in Flanders, forced to flee when the revolt spread throughout Flanders.

The occupation of Antwerp in 1581 and the revolt of the Protestants against the Catholics led to the expulsion of male religious orders from the city and the secularization of female religious orders. It is in this context that the nuns of the Convent of Alkmaar decided to leave for the Iberian Peninsula, claiming the status of vassals of King Philip II of Spain.

The initial construction of the Spanish king's new convent in Alcântara was, most likely, carried out by Gonçalo Pires de Carvalho, with its first sketches attributed to the

Archduke Alberto, Cardinal and Viceroy of Portugal. On December 8th of 1586, with the conclusion of the convent, we finally have the beginning of the Sisters' enclosure.

In 1601 the construction of the Royal Palace of Alcântara under the direction of the architect Teodósio de Frias, led to a profound change in the convent, creating a continuous urban façade between the two buildings. Several decades later, in 1646, Teodósio de Frias' (known as "*o moço*", as he shared the same name as his grandfather, Teodósio de Frias) intervened in the convent. Comparing the present construction with the initial project – an unprecedented document - is undoubtedly a crucial element for the history of Lisbon's religious architecture as well as for the acknowledgment of one of the most important Portuguese families of royal architects in the 16th and 17th centuries.

This article aims to analyze the arrival of the Flemish Catholic community in Lisbon, and their patronage by of the Spanish kings, not only from a financial point of view, but also by Frias royal architects, an event that is prolonged by the *Bragança* dynasty.

Keywords: Flemish religious; Lisbon; Clares; Architecture; Frias.

ISBN 978-989-755-426-1



Associação de
São Bartolomeu
dos Alemães em Lisboa



CHAM
CENTRO DE
HUMANIDADES

FCT Fundação
para a Ciência
e a Tecnologia