

ANTÓNIO VITOR RIBEIRO

O Auto dos Místicos

Alumbrados, profecias, aparições e inquisidores (séculos XVI-XVIII)

Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra

2009

ANTÓNIO VITOR RIBEIRO

O Auto dos Místicos

Alumbrados, profecias, aparições e inquisidores (séculos XVI-XVIII)

Dissertação de Doutoramento em História da
Época Moderna, apresentada à Faculdade de
Letras da Universidade de Coimbra, sob a
orientação do Professor Doutor José Pedro de
Matos Paiva.

Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra

2009

ÍNDICE

Abreviaturas.....	1
Introdução.....	3
1. Encruzilhada.....	13
2. O ciclo dos <i>alumbrados</i>	
<i>Alumbrados</i>	25
Quando eles caminham entre nós.....	39
No cárcere.....	55
No olho do furacão.....	67
3. O ciclo dos profetas	
Profetizar.....	93
Feiticeiro, médico e soldado: ensaio sobre um andarilho (1579).....	131
A feiticeira, o dilúvio e o cardeal-profeta: o caso <i>Celestina</i> (1553).....	143
As profetizas do “mundo novo”.....	159
4. O ciclo dos estigmatizados	
As marcas da Paixão.....	171
A estigmatizada de Lisboa (1583).....	193
Maria da Visitação, o alfa e o ómega da santidade (1580-90).....	201
5. O paradigma arcaico	
O paradigma arcaico da Encruzilhada.....	237
O contágio e o equívoco: Madrid- Bragança (1654).....	249

O universo descentrado de Bento da Assunção: Estremoz (1697.....	265
Dante e o <i>Desejado</i> na ilha-Purgatório: a arte melancólica de viver à espera.....	281
As entranhas da Terra e os quatro sonhos do escravo.....	309
Répteis: um caso de neurose (1665)	329
O xamã, a pele do lobo e o apelo danoite.....	359
Das trevas, da luz e da má aritmética: $1+1=3$	401
Conclusão.....	433
Fontes Manuscritas.....	443
Fontes Impressas.....	445
Bibliografia.....	453

ABREVIATURAS

ANTT - Arquivo Nacional da Torre do Tombo

BN - Biblioteca Nacional de Lisboa

cod. - códice

ed.cit. – Edição citada

fl. - fólio

Inq. - Inquisição

liv. – Livro

ob.cit. – Obra citada

proc. - processo

Introdução

É comum afirmar-se que a História se escreve a partir de problemas. Provavelmente, este requisito epistemológico tem várias razões de ser. Questões intrigantes ou perturbadoras que convidam a curiosidade humana, por um lado. A necessidade de a História de se ver incluída no número das ciências, por outro. O estatuto académico exige a adopção, pelo menos em parte, do método científico. E esta parte da colocação de hipóteses.

Tal não é o caso deste estudo. Talvez seja por isso que, quer o título, quer o subtítulo, não lhe impõem limites cronológicos ou geográficos muito apertados. O procedimento inicial aqui adoptado foi simples. Consultar toda a documentação inquisitorial que lançasse luz sobre práticas e crenças heterodoxas da população portuguesa. Como se está a falar de Inquisição, é forçoso concluir que os comportamentos em causa são os que, por qualquer forma, se relacionam com um amplo conceito de religião.

Os arquivos do Tribunal do Santo Ofício têm potencialidades narrativas e descritivas difíceis de sobrestimar. Assim, o historiador permite-se fazer um trabalho de campo que, por vezes, se aproxima da pesquisa do etnólogo ou do antropólogo, os quais recolhem dados de forma directa, não mediada. Permite-

se, por outro lado, a captação de uma série de aspectos de pormenor, secundários, aqueles mesmos que são aparentemente negligenciáveis e que o minucioso e burocrático espírito da máquina do Santo Ofício achou por bem preservar. Uma boa parte deles foram de pouca ou nenhuma utilidade para o inquisidor, mas são de valor inestimável para o historiador.

O conjunto de documentos do Tribunal da Fé que serviu de base a esta pesquisa ultrapassa largamente o universo dos indivíduos processados. Muita da informação, talvez a parte mais importante, resultou da análise de uma série documental designada *Cadernos do Promotor*. Aqui se encontra uma das mais valiosas fontes para o estudo dos comportamentos, não exclusivamente religiosos, da população portuguesa do Antigo Regime. Milhares de pequenos cadernos, alguns deles constituídos apenas por uma ou duas cartas de denúncia, sem catalogação de datas ou tipologia de crimes. Formados por grossos volumes cosidos e encadernados sem critério aparente, subordinados apenas a uma vaga orientação cronológica, estes papéis são uma fonte quase inesgotável para etnólogos, folcloristas, antropólogos e, obviamente, historiadores.

O processo permitiu coleccionar uma série alargada de pequenos dados relacionados com a cultura e religiosidade populares. Outros ainda de tonalidades místicas, com pretensões à mais alta teologia. Há também particularidades pessoais, traços de personalidade, visões alternativas do mundo. Um museu de relíquias pacientemente recolhidas. Poucos desses dados podem, por si só, adquirir qualquer significado que vá além de uma especulação mais ou menos ociosa. No entanto, uma vez feita a primeira parte do trabalho, recollecção e catalogação, um padrão começou a emergir. E foi então que começaram a aparecer as questões e a ser lançadas as hipóteses. Alguns

comportamentos pareciam nascer de forma espontânea do universo da cultura popular enquanto outros eram nitidamente induzidos por elementos que lhe eram estranhos. Havia ainda os que tinham uma natureza duvidosa. Era imprescindível saber de onde vinham.

Tornava-se relevante apurar até que ponto estes dois estratos culturais evoluíram ou não para formas mistas, relacionando-se, ou para formas de antagonismo, excluindo-se. Tornava-se essencial determinar, até onde fosse possível, as suas origens. Pelo meio reanimava-se, a princípio de forma involuntária, é necessário confessar, o aparentemente esgotado tema do sebastianismo. O sebastianismo impôs-se como universo dividido entre místicos/profetas iluminados e um antiquíssimo complexo cultural, presente de forma difusa nas várias camadas da população. Impôs-se, insisto, uma vez que não fazia parte do universo de pesquisa inicial.

De forma algo paradoxal, este é um trabalho que resulta da paciente análise de dados de natureza semelhante e, como tal, comparáveis. E digo paradoxal porque uma tal tarefa parece estar nos antípodas de uma análise que privilegia o pormenor e a estrutura narrativa. O ponto de vista que adopto neste trabalho pretende superar essa visão dicotómica, e seguir o que de melhor existe em cada uma dessas abordagens. É perfeitamente possível recolher e comparar séries de dados de natureza semelhante, tratando-os de forma qualitativa e submetendo-os à abordagem subjectiva do historiador. Um dos desafios deste estudo é tentar demonstrar que narrativa e longa duração se complementam, que estrutura, conjuntura e acontecimento, longe de se excluírem, se completam.

Como disse atrás, de um amontoado de dados começou a emergir um padrão. Mas, como se verá, esse padrão só será inteligível inscrevendo a

pesquisa na longa, frequentemente muito longa, duração. Fazer a genealogia de uma crença popular recorrendo a um mito da Antiguidade pode ser excessivamente arriscado. Algo totalmente diferente é quando, em vez de uma longínqua e duvidosa analogia, se identificam laços claros e evidentes entre o que é a crença popular e a mitologia da Antiguidade. E quando a Antiguidade Clássica entronca num ancestral complexo eurasiático a análise expande-se definitivamente, no tempo e no espaço. É depois da emergência desse padrão que se começa a desfilar o amontoado de dados. Buscar analogias, estabelecer genealogias, datar. Uma afirmação aparentemente incompreensível de um indivíduo condenado por heresia pode permitir entrever um passado recente, talvez um século ou dois. Talvez ontem. Ou pode espelhar uma remotíssima sobrevivência, de dois mil anos, talvez mais.

Assim, a abordagem aqui feita ao complexo mundo da cultura popular, através do óculo inquisitorial, foi efectuada indagando em simultâneo relações e solidariedades entre diferentes estratos cronológicos. Do casamento entre a aparente modernidade de *alumbrados* e outros grupos místicos com a longínqua tradição das aparições marianas. Da aliança entre Dante e as inquietações religiosas da sua época com os devaneios utópicos de Thomas Moore. De tudo isto com uma mitologia solar ancestral e com uma geografia religiosa que se vai deixando perceber por indícios. Da persistência de uma forma de pensar a realidade trazida das estepes asiáticas. Do parentesco entre santos e xamãs, de lobos e serpentes, do Sol e da Lua.

A análise parte de um epicentro. Um processo que a Inquisição moveu a uma rapariga, Engrácia Pires se chamava, que dizia ter visões da Virgem Maria. A escolha deste processo prende-se com duas razões: por um lado, o facto de aí se detectarem, de forma bastante evidente, um conjunto de tradições e

crenças, arcaicas e modernas, que faz com que funcione como um microcosmo de todo o universo de análise deste estudo. Por outro lado, o processo decorre numa altura (1617-1622) em que essas correntes modernas e arcaicas começaram a interagir, o que faz com que o caso seja representativo de um sincretismo que se começava a operar precisamente por esta altura.

A partir deste processo, que serve de base ao capítulo introdutório, propõe-se uma viagem ordenada a partir do que aqui se designam por ciclos ciclos. Três ciclos. O primeiro é o dos *Alumbrados*, o grupo de místicos assente num iluminismo visionário nascido em Espanha nos inícios do século XVI. Aqui se forjou a componente “moderna” do universo de análise desta pesquisa. Neste ciclo pretende-se estudar o nascimento desta corrente, inserindo-a no seu contexto histórico, bem como a sua expansão e difusão em Portugal. Esta última fase corresponde a um período cronológico reduzido (1550-1575) e a uma área geográfica que se circunscreve, em grande medida, à cidade de Lisboa e a sua periferia. A combinação destes dois aspectos, assim como a natureza das fontes, assente essencialmente em processos e correspondência do Santo Ofício, favorece uma abordagem narrativa e de curto prazo.

Intimamente ligado com o movimento dos *alumbrados* estava o fenómeno profético em Portugal, cujo estudo constitui o segundo ciclo: o *Ciclo dos Profetas*. Neste, será abordado o universo de um conjunto de profetas dos estratos populares portugueses do século XVI, a maior parte dos quais eram, até agora, desconhecidos. O olhar oscilará entre a biografia (na medida em que é possível fazer a sua reconstituição), a pesquisa dos factos do quotidiano e a destrição dos elementos de longa duração, populares ou eruditos, que levaram à emergência de uma personalidade profética nesses indivíduos.

Um terceiro ciclo, o dos estigmatizados, vem fechar a trilogia. Neste se

procura entender a forma como a ideia da estigmatização evoluiu em Portugal, a partir de formas discretas, quase imperceptíveis, para um fenómeno à escala europeia, como sucedeu com os falsos estigmas da *monja de Lisboa*, Maria da Visitação (1580).

Finalmente, na última parte, intitulada *Paradigma Arcaico*, será feito o escrutínio dos elementos de longa duração presentes na cultura popular. Crenças em seres extraordinários, a interpretação da natureza como um universo simbólico, o contacto com os espíritos dos mortos, a estruturação mental do cosmos e a mitologia. Neste ponto, tornou-se imperativo alargar o campo de pesquisa, inscrevendo essas componentes num complexo mais alargado e caracterizando-as a partir de um fundo cultural indo-europeu. Propõe-se assim determinar a maneira como esse complexo, de natureza xamânica, enformou a visão e a forma como o homem se relacionava com o sagrado, bem como identificar as manifestações e sobrevivências dessa mundividência no mundo da religiosidade popular portuguesa da Época Moderna.

O campo de estudo é, fundamentalmente, um universo mental, um conjunto de crenças profundamente compósitas, forjadas no espírito de indivíduos singulares, mas que atraíram muitos outros à sua volta, por vezes contaminando-os. E não se duvide que se tratou de crenças que moldaram decisivamente as suas vidas, tal como estas não deixaram de contaminar aquelas. É sobre as categorias de pensamento e as formas de comportamento que aquelas determinam que irá recair a visão. Não se está aqui em face de um trabalho de história social e económica. Os aspectos sociológicos não estarão, contudo, ausentes. Assumem simplesmente uma função subsidiária e complementar. Assim, é fácil antever que não se irá tentar explicar os complexos culturais detectados a partir de um universo material e de um conjunto de

constrangimentos impostos ao indivíduo. Este não é mais condicionado pelas suas circunstâncias sociais do que por uma amálgama de formas de pensar que se perdem na noite dos tempos. É esse fundo mental e apriorístico, que se impõe aos que dele partilham, que se tentará descrever, caracterizar e explicar.

Este *Auto dos Místicos* propõe-se desempenhar uma tarefa. Ajudar a compreender a forma como os homens se relacionaram com o sagrado e os meios de que se serviram para o fazer. Como tal, o termo *místico* tem aqui um significado mais abrangente do que aquele que normalmente se lhe atribui. Não pretende referir-se exclusivamente a um “aristocrata do espírito”, um ser de excepção que procura a união com Deus através de um conjunto de técnicas de êxtase. Este tipo de *místico* também irá ter aqui o seu lugar. Pretende-se, não obstante, ir mais longe. Desenhar um horizonte, tão abrangente quanto possível, da forma como os mais diversos indivíduos e as mais díspares comunidades se relacionavam com o *Absolutamente Outro* no Portugal do Antigo Regime e que ideários e formas de expressão criaram para o representar.

1. Encruzilhada

A 13 de Outubro de 1617 reuniam-se em Cernache do Bom Jardim o padre Miguel de Abreu, vigário da mesma localidade, e Álvaro Leitão de Abreu, vigário geral da Sertã e nomeado administrador perpétuo do Priorado do Crato pelo Príncipe do Piemonte, Vitorio Amadeu de Sabóia. Perante eles estava uma rapariga de 22 anos, precedida por uma estranha fama de santa e visionária¹.

Engrácia Pires excitava toda a comunidade. Desde que, segundo as suas palavras, numa tarde lhe aparecera uma Senhora junto a uma ameixeira, entre dois ribeiros, que toda a freguesia andava numa roda viva². O padre António Vaz, cura da paróquia do Castelo da Sertã, local de residência da vidente, vira aumentar subitamente os emolumentos da ermida de Nossa Senhora das Precês, que ficava na sua área de jurisdição. Muitos crentes a vinham procurar à mesma ermida, com contas de terços, a pedir o favor de as levar à Senhora para que as tomasse nas mãos e as santificasse³.

De acordo com o relato da jovem, a Senhora aparecera-lhe vestida de branco, “a modo de jibão” e dos seus olhos saíam raios de resplendor que “alumiavão todo aquelle circuito”. Tratara-a familiarmente pelo nome e visitava-a todos os dias pela manhã, sempre que ela rezava o “rosário de Jesus”⁴.

¹ Segue-se nesta reconstituição o processo Inquisitorial de Engrácia Pires, ANTT - Inq. Lisboa, proc.7879, (para o referido interrogatório de 13 de Outubro de 1617, ver p. 7)

² *idem*, fl. 2 (terceira numeração).

³ *idem*, fl. 12 (segunda numeração).

⁴ *idem*, fl. 2 (terceira numeração).

A Senhora não se identificou de imediato. Disse-lhe apenas que se confessasse e preparasse para a festa do Espírito Santo, que seria daí a alguns dias, e que então lhe confidenciaria quem era. Afirmou-lhe ainda que ela, Engrácia, deveria morrer daí a algum tempo e que na ermida de Nossa Senhora das Preces deveria brotar uma fonte⁵.

Esta não era uma situação que, por norma, motivasse a intervenção das autoridades eclesiásticas. Álvaro Leitão de Abreu e Miguel de Abreu tinham sido incumbidos da diligência pela Inquisição e esta não costumava actuar nas aparições de “Senhoras”. Habitualmente, o que sucedia era que o local da alegada aparição deveria ser assinalado com a construção de uma pequena ermida onde, em alguns casos, a aparição da Senhora teria feito, supostamente, brotar uma fonte de águas milagrosas. Registavam-se curas, a comunidade ganhava uma intercessora e o caso ficava por ali.

Era um processo que obedecia a um modelo pré-determinado e que frei Agostinho de Santa Maria, numa obra que se tornaria clássica no Portugal dos inícios do século XVIII, cristalizou⁶. As suas origens vinham da noite dos tempos, a mesma onde nascem todos os mitos.

Mas o caso de Engrácia não se ficou por aqui. Tanto mais que esta aparição se dera havia já algum tempo, pelo menos desde o ano anterior, quando um visitador, possivelmente episcopal, que passara pela freguesia lhe dissera “que callasse” o caso⁷. Ela não calou.

Álvaro Leitão de Abreu era um homem com responsabilidades e não queria problemas. Ordenou a Engrácia, sob pena de excomunhão, que no prazo de quinze dias deixasse de ter aquelas aparições de uma mulher “que lhe dizia ser a mãe de Deus nem o menino que em seus braços reabria”⁸. A vidente contornou a directiva do vigário-geral Sertã afirmando que “daí por diante a não visitava a mulher na forma que dantes fazia”. Passou a aparecer-lhe dentro de um círculo de uma Lua resplandecente com o menino nos braços “e que por este tempo lhe vinha outro menino de outra forma que seria de idade de doze annos muito fermoço e lhe dava pãem pella sua própria mão”. Parecia-lhe,

⁵ *idem*, fl. 11 (segunda numeração).

⁶ SANTA MARIA, frei Agostinho de - *Santuario Mariano e Historia das Imagens milagrosas de Nossa senhora e das milagrosamente apparecidas*. Lisboa: Officina de Antonio Pedrozo Galram, 1711.

⁷ ANTT - Inq. Lisboa, proc. 7879, fl. 5.

⁸ *Idem*, fl. 9.

segundo o seu ponto de vista, que não incorria na pena de excomunhão do vigário “visto o minino ser outro e a molher lhe pareser em outra forma”⁹.

O caso atraiu a atenção dos carmelitas descalços da localidade vizinha de Figueiró dos Vinhos. A questão que se colocava era clara. Estavam perante uma aparição genuína da Virgem, ou de uma ilusão do Demónio? A dúvida estava instalada no espírito dos religiosos carmelitas, assim como estava no de António Vaz, cura da freguesia do Castelo na Sertã. A conselho dos carmelitas, António Vaz deslocou-se a Évora, a consultar uma santa e visionária, chamada Leonor Rodrigues. O objectivo era que esta esclarecesse o assunto¹⁰.

Ao fazê-lo, António Vaz estava, sem o saber, a dar um novo rumo ao caso. Leonor Rodrigues também tinha a sua história, impregnada de visões e santidade. Mas era uma história de contornos diferentes.

Da viagem a Évora existe um testemunho em terceira mão, de Álvaro Leitão de Abreu, por intermédio de António Simões, padre da freguesia do Nesperal, no concelho Sertã. É possível inferir dos documentos que a história teria sido relatada a Simões pelo próprio António Vaz.

Ao chegar a Évora, o padre procurou Leonor Rodrigues em sua casa, onde lhe foi dito que ela estaria “na Igreja”. Dirigiu-se à igreja e Leonor levantou-se de imediato “donde estava e sem ter visto nem saber delle lhe viera fallar, e lhe dera boas novas da virtude de (En)Gracia (...) attribuindo isto o ditto padre cura a milagre”¹¹. O padre fora miraculosamente reconhecido e Leonor já sabia ao que ele vinha.

O facto não oferecia dúvidas ao padre, até porque Leonor era uma das sibilas da *Restauração*, uma profetiza do nacionalismo português. Ou, pelo menos, foi isso que vieram a fazer dela. Leonor não chegou a ver o 1 de Dezembro de 1640. Morreria dois anos antes, em 1638, “com grandes opinioens confirmada pelos carmelitas descalsos”¹². Após a *Restauração* foram-lhe atribuídas várias profecias. Numa delas teria visto Santa Teresa com uma bandeira verde na mão “e hum homem já de idade com o cabelo branco sostado a modo de fendido que tinha a bandeira de Sancta Thereza. Vio a hum ermittão que tangendo huma campainha diante do ditto homem, o segia, e se

⁹ *Idem*, fls. 9 e 10.

¹⁰ *Idem*, fl. 4.

¹¹ *Idem, ibidem*.

¹² BN - Cod. 551, fl. 136, miscelânea de profecias sebastianistas.

meteo em hum abismo. Vio depois disto que já o homem sobredito estava posto a cavallo e com elle muitos. Vio com duas letras o dito ancião, as quais erão hum S e hum O”¹³. Viu ainda nascer um Sol em Vila Viçosa que se punha para os lados de Castela e lançava raios sobre a França, Inglaterra, Castela e a Flandres.

As profecias de Leonor encontram-se em algumas miscelâneas de profecias sebastianistas existentes na Biblioteca Nacional¹⁴. Todas apontavam para o fim do jugo de Castela sobre Portugal, e em algumas é possível vislumbrar laivos de um sebastianismo velado. Os códices analisados são posteriores à *Restauração*, mas jamais lhe seriam atribuídas quaisquer profecias se, em vida, ela não tivesse já fama de visionária. Como se demonstrará adiante, Leonor pertencia a uma tradição mística diferente, com um modelo de santidade mais elaborado e de implantação relativamente recente em Portugal.

A viagem de António Vaz a Évora inaugurou uma troca epistolar entre as duas mulheres, Engrácia e Leonor, e mudou significativamente o caso da primeira. Viria a colocá-la num quadro completamente diferente da aparição inicial da Senhora, revestindo-se, sempre e cada vez mais, de formas mais complexas.

António Vaz regressou de Évora com uma carta de Leonor, na qual esta louvava as virtudes de Engrácia e a tratava por “irmã”. Uma manhã Engrácia alegou que teria acordado com um cilício no corpo, dando a entender que o cilício pertencia a Leonor Rodrigues e que viera de Évora para a Sertã milagrosamente. António Vaz escreveu a frei Jerónimo, um carmelita descalço próximo de Leonor, na tentativa de saber se esta dera por falta de algum cilício, descrevendo os seus sinais particulares. Leonor acabaria por confirmar que lhe desaparecera efectivamente um cilício, mas que não correspondia à descrição que dele fazia o padre António Vaz. Fosse como fosse, este episódio atesta uma espécie de comunhão espiritual entre as duas mulheres.

Engrácia entrava então num ciclo de prodígios infundáveis. Uma vez, indo para a igreja ouvir missa, estando atrasada, disse ter ouvido “tanger a levantar a Deos” e abrirem-se-lhe as paredes da igreja para que ela pudesse assistir à

¹³ *Idem*, fl. 137.

¹⁴ Ver, por exemplo, BN - Cod. 551, fl. 136 e ss.; cod. 11366, fl. 129 e ss. Tratam-se de colecções de profecias manuscritas, do século XVIII e que reproduzem textos mais antigos de uma miríade de profetas, populares ou eruditos.

missa. No momento da consagração teria visto o menino Jesus na hóstia, que ora lhe aparecia todo ensanguentado, ora um menino “muito claro e fermoço com cuja vista se alegrava”¹⁵. Afirmava conhecer os corações das pessoas, vendo-os, consoante as circunstâncias de cada um, brancos, clara e distintamente, ou negros, “como ensangoentados”¹⁶. Começou também, segundo dizia, a ser transportada ao Céu, onde via Deus num trono e as pessoas da Santíssima Trindade. Todos os sábados rezava nove Salve Rainhas, por mandado da Senhora que lhe aparecia e logo começava a ouvir uma suave música “em hum campo de grande fermozura no qual se lhe representavam muitas figuras de meninos mancebos e huns velhos e de todo o genero de homens (...) e que os meninos tinhão azas e alguns dos grandes hum resplendor em lugar de barbas. E que todos estão com os olhos em hum homem de grande fermozura e resplendor com as mãos cheias de estrellas e que por outras vezes não via somente este homem, mas via tres pessoas fermozissimas em tres dias depois do santo em annos distintos via que elles se encerravão em huma, e aquella mulher que lhe aparece lhe disse que era a Santíssima Trindade”¹⁷.

Um facto relevante merece atenção. Engrácia descreveu esta viagem iniciática já em Lisboa, na casa do Santo Ofício, a 16 de Setembro de 1620, três anos depois da primeira apresentação em Cernache do Bom Jardim. Nas declarações feitas em Cernache e na Sertã não aparecem referências a raptos celestiais, embora haja já, nitidamente, uma veia visionária bem nítida, nomeadamente as visões do menino Jesus na hóstia.

Engrácia chegou aos cárceres do Santo Ofício em data anterior a 12 de Setembro de 1620, dia que se deu a primeira sessão de interrogatório em Lisboa. Por esta altura já havia pelo menos três anos que os cárceres da Inquisição de Lisboa eram assombrados pelos êxtases de uma mulher, Inês da Gama, terceira de São Francisco, oriunda do Convento de São Francisco de Xabregas. A 28 de Agosto de 1620, cerca de quinze dias antes da primeira sessão de interrogatório de Engrácia, uma companheira de cela de Inês, Susana Jorge, relatava aos Inquisidores um dos êxtases a que tinha assistido, em que a vira cerca de meia hora com os olhos abertos “mas levantados como pessoa

¹⁵ ANTT - Inq. Lisboa, proc. 7879, fl. 10.

¹⁶ *Idem, ibidem*.

¹⁷ *Idem*, fls. 20 e 21 (terceira numeração).

que estava absorpta e enlevada” o que assustou as outras companheiras que compartilhavam o cárcere¹⁸.

Tal como Leonor Rodrigues, de Évora, também Inês tinha uma história profusamente recheada de êxtases e visões. Visões da “humanidade de Cristo como naquella ponto em que lhe deram a lançada e as mais da vezes que o vira era naquella forma em que Christo andava pello mundo”¹⁹. Fora-lhe revelado que a alma da sua mãe saíra do Purgatório e então vira meio arco com as pontas para cima e nele a Santíssima Trindade²⁰. O seu processo, bastante volumoso, arrastou-se por 5 anos, com interrogatórios em Beja, Évora e Lisboa, locais onde viveu e se fez notar. A descrição das suas visões e êxtases, marcadas por um padrão comum, de visões de Cristo, da Virgem e dos Santos, acaba por se tornar redundante.

Inês estava na Inquisição de Lisboa pelo menos desde 6 de Abril de 1617²¹ e, como se viu pela denúncia de uma sua companheira, a 28 de Agosto de 1620 por lá continuava. Por esta altura chegava Engrácia, a um local onde a presença de Inês era tudo menos discreta.

Terá havido qualquer espécie de contacto entre Engrácia e Inês? Sabe-se que os cárceres eram partilhados por várias pessoas, sempre do mesmo sexo. Em 29 de Setembro de 1618, por exemplo, há notícia, através de uma denúncia de Inês, que ela partilhava o limitado espaço da sua prisão com Catarina Gonçalves, de Castelo Branco, e com Ana Nunes, de Braga²². Na já referida denúncia de Susana Jorge contra Inês da Gama, a 28 de Agosto de 1620, estavam com elas Maria Nunes, de Beja, Maria Nunes, do Porto e Maria da Costa, de origem desconhecida. Cinco pessoas numa cela.

O cárcere do Santo Ofício era, para dizer o mínimo, um local onde as pessoas tinham grande proximidade umas com as outras e onde, a avaliar pelo caso de Inês, se denunciavam mutuamente, na tentativa de cair nas boas graças dos Inquisidores e conseguir assim uma sentença mais leve. Não é de excluir que, neste corropio de celas e denúncias, os caminhos de Engrácia e de Inês se tenham cruzado. A acreditar nesta hipótese, Inês seria, depois de Leonor

¹⁸ ANTT - Inq. Lisboa, proc. 12570, fólio não numerado no final do processo.

¹⁹ *Idem*, fl. 64.

²⁰ *Idem*, fl. 65.

²¹ *Idem*, fl. 1 (terceira numeração).

²² *Idem*, fls. 21 e 22 (terceira numeração).

Rodrigues, a segunda influência a moldar a vidente da Sertã. Como se verá mais à frente, esta é uma hipótese que ganha consistência pelo desenrolar dos factos.

Não demorou muito até Engrácia sucumbir às condições do cativeiro, vendo-se “doente e apertada de accidentes”. Em 4 de Outubro de 1620, menos de um mês depois de dar entrada na Inquisição, enviou uma carta aos Inquisidores a pedir para ser solta e a reconhecer que tudo não passou de uma ilusão do demónio, porque desde que se encontrava presa que ouvia uma voz que a persuadia a que se enforcasse. A Virgem não dava semelhantes conselhos, logo só podia ser o demónio, e ela estava pronta para o vir reconhecer à mesa perante os Inquisidores²³.

O processo foi rápido e em Janeiro de 1621 Engrácia saiu sentenciada em auto-da-fé, condenada a degredo de dois anos em Castro Marim²⁴. Em 1623 voltava à Sertã, mas nesta altura já não era a mesma.

A Inquisição retornou em 1629, seis anos depois do regresso de Engrácia à sua terra de origem. O cenário tinha-se modificado bastante. A agitação mantinha-se, mas iam já longe os tempos em que as pessoas vinham entregar contas à vidente para que esta as desse a tocar à Senhora. Todos estavam atemorizados. É mesmo esse o termo que é utilizado por António Curado, almocreve da freguesia do Espírito Santo do Castelo, a mesma freguesia onde ela morava. A fama de que gozava não era já de santa mas de feiticeira. Brites Dias, habitante do Monte da Roda, na freguesia do Castelo, resume assim a situação: “tem na ditta sua freguesia fama de feiticeira e disso esta infamada geralmente e causa muitas inuietações na ditta freguesia e escandalos”²⁵. Um rapaz de 22 anos, Amador Lopes, chegou inclusivamente a depor que ela enfeitiçara o padre António Vaz, o mesmo homem que cerca de 12 anos antes fora a Évora consultar Leonor Rodrigues, acusando-a de lhe ter lançado o feitiço através de um pão.

²³ ANTT - Inq. Lisboa, proc. 7879, 25 (terceira numeração).

²⁴ Na segunda denúncia contra Engrácia, datada de 1629, existente nos Cadernos do Promotor de Lisboa, encontra-se uma carta de um comissário que afirma expressamente que ela saiu em auto-da-fé em Janeiro de 1621 e que fora degradada por dois anos para Castro Marim, ANTT - Inq. Lisboa, Livro 224, fl. 214.

²⁵ *Idem*, fl. 216.

Este é um ponto importante no que respeita à imagem que a comunidade fazia de Engrácia. A referência ao pão que ela distribuía aparecera já no processo de 1617, retratado de uma forma completamente diferente. Primeiro, como se viu atrás, foi durante uma das aparições da Senhora, envolta numa Lua resplandecente, que apareceu um menino de 12 anos que lhe dera um pão. Posteriormente, uma testemunha disse que ela distribuía pão em forma de hóstias a que chamava “maná”, o qual, como se pode inferir pelos documentos, era procurado pelas pessoas como vindo do Céu, trazido pela Senhora. Agora, doze anos mais tarde, o pão era o veículo para transmitir feitiços. Um dos elementos que mais poderá ter contribuído para esta transformação tem que ver com a feitiçaria e com um alegado contacto com o Além, onde via as almas dos falecidos, ora em trânsito do Purgatório para o Céu, ora em sofrimentos horríveis no Inferno. Foi o caso da alma de uma Isabel Fernandes que “vestida passara pello fogo do Purgatorio e fora para o Ceu muito alegre”²⁶ ou de um António de Abreu que, segundo ela, estava a arder no Inferno.

A colagem à imagem de feiticeira era incontornável, como doze antes o fora à imagem de santa. Mesmo algumas aparições supostamente divinas, que neste segundo Inquérito aparecem muito matizadas, são vistas sob o prisma da ilusão diabólica.

Tinha ainda visões da Virgem a curar doentes²⁷, colocando-lhes a mão sobre a cabeça, e visitas do menino Jesus, que se vinha sentar à sua mesa quando ela comia²⁸. Mas já nada mudava o veredicto da comunidade. Pura ilusão, vã e demoníaca. Pormenor importante, a comunidade era unânime: tudo isto tinha começado “depois de sair do Santo Officio”.

Pouco restava agora da jovem pastora visitada por uma enigmática Senhora “com o rosto cheio de estrelas”. O cenário bucólico e idílico de doze anos antes fica bem ilustrado por um relato feito pela própria aos Inquisidores em Lisboa, a 12 de Setembro de 1620. O pai mandara-a ir ver uma cerejeira que tinha num campo perto de casa. Ela, cansada, adormeceu num sono profundo “e estando dormindo ouviu como musica muito suave ou som de instrumentos mui suaves (...) e logo ahy lhe apareceu a mesma figura e da mesma feição que da outra vez a tinha visto, senão que desta segunda vez trazia seis meninos

²⁶ *Idem*, fl. 217.

²⁷ *Idem*, *ibidem*.

²⁸ *Idem*, *ibidem*.

consigo, tres de cada parte com azas e pareião que se tinhão e se sustentavão no ar”²⁹.

Tudo isto era passado. Depois da troca epistolar com Leonor, a profetiza de Évora, depois dos carmelitas de Figueiró, do eventual contacto com Inês da Gama, a santa extática tantas vezes arrebatada e arrancada do seu corpo para viagens iniciáticas, e de uma estadia de dois anos em Castro Marim, o local para onde a Inquisição regularmente degredava falsas santas, curandeiros e bruxas, Engrácia transformara-se noutra coisa. Dificilmente seria de outra forma.

O que torna este caso absolutamente único, quando se considera o acervo documental da Inquisição portuguesa, é que nele se cruzam, por um lado, uma remotíssima tradição popular de raiz indo-europeia, um “modelo arcaico” de aparições de “Senhoras”, por outro, uma corrente emergente de tonalidades místicas que, à época, tinha em Portugal pouco mais de sessenta anos. Tanto quanto os documentos nos permitem constatar, foi na vidente da Sertã que estas duas realidades se fundiram pela primeira vez. Mas para o compreender há que recuar algumas décadas.

²⁹ ANTT - Inq. Lisboa, proc. 7879, fls. 3 e 4 (terceira numeração).

1. Alumbrados

Abril de 1568. O espectáculo que Pedro Jorge, bacharel e prior da Igreja de São Gião de Setúbal, encontrou à entrada do Convento franciscano da Serra da Arrábida era no mínimo inusitado. Um frade capucho, castelhano de origem, gritava para uma plateia de cerca de sessenta pessoas, que na sua maioria tinham vindo de Sesimbra e Setúbal expressamente para o ver¹. Vociferava abraçado a uma cruz de madeira, dizendo que tinha “a perfeição do apóstolo Paulo e a contrição ou fee do bom ladrão quando se convertera e o amor de Madalena”. Francisco da Porciúncula, assim se chamava o frade, não era por certo um exemplo de modéstia.

Em pé, junto de uns degraus perto da cruz, estava uma mulher a admoestá-lo, dizendo-lhe “que se recolhesse elle frei Francisco na sua sella e não curasse de fazer aquelles excessos publicamente”. Chamava-se Isabel Fernandes.

Dizia frei Francisco, abraçando-se à cruz, que “na virtude daquela cruz e paixão de Christo nosso redemptor avia de fazer grandes cousas”, entre as quais ir pregar pelo mundo e padecer martírio na Turquia, e que Deus já lhe tinha escolhido os companheiros para essa empresa. Dizia ainda que já estava “mixiriçado”, entenda-se difamado, junto do rei D. Sebastião e do cardeal D. Henrique, mas que Deus o havia de livrar de tudo. Afirmava enigmaticamente que da mesma forma que a Serra da Arrábida ardera “em fogos materiaes”,

¹ Seguem-se nesta reconstituição as declarações de Pedro Jorge e de Afonso Gomes perante os inquisidores em Lisboa no dia 27 de Abril de 1568, ver ANTT - Inq. Lisboa, proc. 4455, fls. 1-8.

também Setúbal e Sesimbra haviam de arder no fogo do amor divino, e que “hum fogo era figura do outro”.

Uma das pessoas presentes referiu que antes de começar a falar, frei Francisco estivera junto à grade do convento e na presença de várias pessoas “começou a se enlevar bollindo com a cabeça e as mãos levantadas (...) e então se levantou dando com as mãos e com os pees dizendo em voz alta: demonios fora da igreja, demonios fora da igreja!”.

Francisco da Porciúncula era um *alumbrado*². Isabel Fernandes, a mulher que o admoestara junto à cruz, também integrava o círculo restrito dos seguidores desta corrente. Isabel tinha sido, vinte e quatro anos antes, o primeiro *alumbrado* português a ser perseguido pela Inquisição.

Alumbrados ou *iluminados* com a luz de Deus. Era desta forma que um pequeno grupo começara a definir-se no convento franciscano de *La Salceda*, perto de Guadalajara, nos inícios do século XVI. *Illuminados*: um termo honroso na tradição do Novo Testamento e da patrística grega que cedo se veria rodeado de suspeição. É sempre ténue a linha que separa o santo do herege, e nos alvares da Época Moderna a linha estreitava-se ainda mais³.

O termo castelhano *alumbrado* aparece pela primeira vez em 1512 aplicado a um frade franciscano de Ocaña “alumbrado com las tinieblas de Satanás”. Sustentava que Deus o tinha destinado a juntar-se com diversas mulheres santas, para com elas engendrar profetas. O suficiente para que o provincial o mandasse castigar e encarcerar, levando-o daí a poucos dias a abjurar e a confessar-se arrependido dos seus erros⁴.

² Por “alumbradismo” irá fazer-se uso da definição de Sebastião Silva Dias, autor que será seguido de perto neste assunto, ou seja a linha de espiritualidade interiorista plasmada nas correntes derivadas do misticismo castelhano dos inícios do século XVI, nomeadamente o *recogimiento* e *dejamiento*. Silva Dias, no entanto, prefere utilizar o termo “iluminismo”, termo que pode gerar equívocos com a corrente filosófica homónima do século XVIII. Por outro lado, a maioria dos autores costuma identificar os “alumbrados” com a corrente do *dejamiento*, o que nos remete para algum preciosismo doutrinal que, no caso português, não existiu, aparecendo elementos tanto de uma como de outra correntes e até de outras influências externas ao alumbradismo, cf. DIAS, Sebastião Silva - *Correntes do sentimento religioso em Portugal, séculos XVI a XVIII*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1960, pp. 363-407.

³ HUERGA, Alvaro - *Los Alumbrados de Extremadura (1570-1582)*. Madrid: Fundacion Universitaria Española, 1986, p. 7.

⁴ PELAYO, Menendez - *Historia de los heterodoxos españoles, II Volume*. Madrid: Editorial Catolica, 1956, p. 173 e BATAILLON, Marcel - *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo*

O mundo dos inícios do século XVI assiste a fortes traumatismos de carácter religioso. As velhas estruturas religiosas medievais, de pendor mais ritualista e comunitário, começavam a ser submetidas à crítica. Reclamava-se uma religiosidade mais interiorista e individual. É desta ânsia de reforma que nasce a acção do cardeal Jimenez de Cisneros⁵.

Na nova óptica religiosa do século XVI, para se ser salvo era preciso saber. Saber a doutrina e as obrigações de cristão. O clero secular, que em geral havia negligenciado o magistério espiritual, passava então, sob pena de multa, a ter que explicar o Evangelho aos fiéis e a doutrinar as crianças⁶. As ordens religiosas, profundamente visadas pela crítica sob a acusação de laxismo, foram reformadas. A luta interna na ordem franciscana agudizou-se, opondo os observantes (tendência que defendia o regresso à pureza da regra original) aos conventuais (cuja interpretação era mais ampla e menos rígida). Na impossibilidade de suprimir os conventuais, Cisneros tentou levá-los à observância⁷. Um processo semelhante deu-se nos dominicanos, a outra grande Ordem mendicante⁸.

XVI. México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1966, p. 68.

⁵ Ao analisar a obra de Jorge de Montemayor e as suas aspirações renovadoras, Elizabeth Rhodes apresenta um balanço das diferentes opiniões dos principais autores que escreveram sobre as origens da reforma religiosa em Espanha, como Silva Dias, Andrés Martin, Sala Balust, Bataillon, etc., cf. RHODES, Elizabeth - *The unrecognized precursors of Montemayor's Diana*. Columbia: University of Missouri Press, 1992, pp.50-54.

⁶ BATAILLON, Marcel - *Erasmus y España...ed.cit.*, pp. 3 e 4.

⁷ Este processo veio a culminar no Capítulo Geral de 1517, onde se levaram a efeito as disposições pontificias no sentido de a ordem franciscana passar a ser representada apenas pela facção observante. Ficou ainda estipulado que a facção conventual deveria evoluir progressivamente para a extinção, cf. ORO, José Garcia - *Reforma y reformas en la familia franciscana del renacimiento. Cuadro histórico del tema* in GRAÑA CID, Maria del Mar (dir.) - *El Franciscanismo en la Península Ibérica. Balance y Perspectivas. I Congreso internacional*. Barcelona: GBG Editora, 2005, pp.235-253. No caso português, os sinais de hostilidade aos conventuais por parte da corte vinham já pelo menos de 1501 e não tinham cessado de aumentar desde então, cf. DIAS, Sebastião Silva - *Correntes do sentimento religioso em Portugal. Séculos XVI a XVIII*.Coimbra: Imprensa da Universidade, 1960, pp. 138-142. A extinção definitiva dos conventuais na Península Ibérica deu-se nos anos 1566 (Espanha) e 1567 (Portugal) com a incorporação do ramo conventual no seio dos observantes, cf. REDONDO, Valentim - *La Historia de los Franciscanos Conventuales en España, ayer y hoy* in GRAÑA CID, Maria del Mar (dir.) - *Ob.cit.*, pp. 274-275.

⁸ Para a reforma dos dominicanos ver HEREDIA, Vicente Beltran de - *Historia de la reforma de la provincia de España: 1450-1550*. Roma: Istituto Storico Domenicano, 1939. Esta obra contém referências à província portuguesa da Ordem, ver pp. 217-232.

É neste contexto também, que se funda a Universidade de Alcalá, uma instituição que tinha a particularidade de não ter faculdade de Direito e que via na Teologia a sua verdadeira razão de ser. Foi ali que nasceu o projecto de elaborar uma Bíblia poliglota, o que implicava uma profunda erudição filológica no sentido de recorrer aos originais hebraicos e, principalmente, gregos. Esta língua era a “fonte da origem da língua latina e das demais ciências”⁹.

Alcalá foi também o berço da introdução, em Espanha, da filosofia nominalista de Guilherme de Ockham, uma doutrina interiorista que determinava que a teologia era um assunto de fé e não de razão¹⁰. Esta situação opunha nitidamente Alcalá a Salamanca, mais ligada à teologia de São Tomás de Aquino, racionalista e dogmática¹¹. A fé opunha-se definitivamente à razão, o sentimento ao dogma, o conhecimento do amor divino, um saber feito de experiência, à erudição teórica e livresca dos académicos.

Foi neste ambiente entusiasmado que se forjou a mística espanhola, muito influenciada, pelo menos até 1520, pela mística do Norte da Europa, principalmente renana e flamenga, mas onde se adivinha já uma autonomia e carácter próprios¹². Aliado a tudo isto, a Espanha estava mergulhada num

⁹ BATAILLON, Marcel - *Ob.cit.*, p. 19.

¹⁰ Do ponto de vista da teoria do conhecimento, o nominalismo postulava que os conceitos universais eram criados pela mente sem referências à realidade externa. Ao fazê-lo criou um abismo entre sujeito e objecto, caindo em alguns casos quase num nihilismo epistemológico. Foi por esta via que a teologia foi despojada de toda e qualquer referência à razão e colocada numa perspectiva meramente de fé. Foi também este o caminho no sentido de um individualismo radical e consequente interiorismo religioso, ver COURTENAY, William - Nominalism and late Medieval religion in TRINKAUS, Charles; OBERMAN, Heiko - *The pursuit of holiness in late Medieval and Renaissance religion*. Leiden: E.J.Brill, 1974, pp. 28-31. Segundo Melquíades Andrés Martín, Cisneros introduziu o nominalismo “pela porta grande” em Alcalá por duas razões: os exercícios escolares universitários, mais adaptados ao seus objectivos docentes, e a tolerância, com a qual a escolástica era pouco compatível, ver MARTÍN, Melquiades Andrés - *Corrientes culturales en tiempo de los reyes catolicos e recepcion de Erasmo in El Erasmismo en España*. Santander: Sociedad Menendez Pelayo, 1986, p. 74.

¹¹ BATAILLON, Marcel - *Ob.cit.*, p. 16. Apesar deste enquistamento, a própria Universidade de Salamanca acabaria por criar uma cadeira de teologia nominalista, embora permanecendo sempre um bastião da escolástica e do tomismo, cf. OZMENT, Steven - *Mysticism, nominalism and dissent in* TRINKAUS, Charles; OBERMAN, Heiko - *The pursuit of holiness...ed.cit.*, p. 85.

¹² GROULT, Pierre - *Les Mystiques des Pays-Bas et la Littérature Espagnole du Seizième Siècle*. Louvain: Librairie Universitaire, 1927.

messianismo e visionarismo de inspiração franciscana a que Cisneros, ele próprio um membro da ordem seráfica, não foi alheio¹³.

A ordem franciscana estava profundamente impregnada de messianismo, na espera de uma nova ordem mundial, a era do espírito, uma espécie de retorno à Idade do Ouro. A grande inspiração deste filão vinha de um abade cisterciense calabrês, Joaquim de Fiore, falecido em 1202. Este, através de uma complexa exegese das Escrituras tinha dividido a história da humanidade em três períodos distintos: a era do Pai, do Filho e do Espírito Santo. A primeira etapa ia desde a criação do mundo até à vinda de Cristo, era a idade do Pai e estava sob o signo da Lei. A segunda ia desde Cristo até ao ano de 1260 e estava sob o signo da Igreja, a terceira seria de 1260 em diante e estava sob o signo do Espírito. Coincidência ou não, foi por volta de 1260 que se assistiu a uma profunda tensão escatológica que se traduziu no aparecimento das procissões de flagelantes¹⁴.

¹³ Como se irá ver, a Espanha dos inícios do século XVI conheceu um surto profético relacionado com a difusão de profecias joaquimitas. Apesar da variedade existente, a maioria apontava para um programa escatológico de ocupação do Norte de África em direcção à Ásia que culminaria na conquista de Jerusalém. É neste quadro que Cisneros aparece como sendo o grande reformador, que deveria conquistar Jerusalém com o concurso de Fernando, o Católico, Manuel de Portugal e Henrique de Inglaterra. O cardeal deveria assim celebrar, diante do Sepulcro do Senhor, e os três reis receberiam ajoelhados a comunhão das mãos de Cisneros, cf. BATAILLON, Marcel - *Erasmus y España...* ed.cit.,p. 52; ALBA, Ramon - *Acerca de algunas particularidades de las Comunidades de Castilla tal vez relacionadas con el supuesto acaecer terreno del Milenio Igualitario*. Madrid: Editora Nacional, 1975, p. 85. Cisneros não foi indiferente a este ambiente e organizou ele próprio a cruzada, partindo para o Norte de África e conquistando a cidade de Oran no dia posterior à Ascensão de 1509. O programa escatológico da conquista não passaria, contudo, desta cidade norte-africana, cf. CARVALHO, José Adriano de Freitas - *Gertrudes de Helfta e a Espanha: contribuição para o estudo da História da espiritualidade peninsular nos séculos XVI e XVII*. Porto: INIC, 1981, pp. 64-65; BATAILLON. Marcel - *Ob.cit.*, p. 53; HAMILTON, Alastair - *Heresy and mysticism in seventeenth century Spain: The alumbrados*. Toronto: University Press, 1992., pp. 10, 18-19.

¹⁴ No ano de 1260 apareceu em Parma um joaquimita, Gerardo Segarelli, com um grupo de seguidores a que chamava "Irmandade Apostólica". O movimento teve uma duração inusitada e, depois da morte de Segarelli, supliciado na fogueira em 1300, continuou na figura de um carismático fra Dolcino, ver REEVES, Marjorie - *The influence of prophecy in the later Middle Ages. A study in Joachimism*. Notre Dame, London: University of Notre Dame Press, 1993, pp. 242-248. Para uma explicação da exegese de Joaquim, no sentido da determinação do ano de 1260 ver LUBAC, Henri de - *Exégèse Médiévale. Les quatre sens de l'Écriture. Seconde Partie, I*. Paris : Aubier-Montaigne, 1959, p. 458.

O ano da redenção passou e o mundo continuou o mesmo, com as suas pequenas grandezas e misérias, mas a ideia ficou e floresceu, tendo na ordem franciscana o seu santuário¹⁵. Ainda no século XV irrompeu em Espanha, mais precisamente no País Basco, na cidade de Durango. O franciscano Alonso de Mella proclamou o nascimento da grande Idade do Espírito Santo. Atacou violentamente a irreligiosidade dos clérigos e as crônicas, escritas pelos seus detractores, acusavam-no de defender a propriedade comum de bens e mulheres¹⁶. Este movimento impulsionado pelo franciscano basco durou sensivelmente entre 1442 e 1460.

O messianismo de inspiração joaquimita estava bem vivo no tempo de Cisneros e inspirou as visões de uma freira, soror Maria de Santo Domingo. Esta mulher falava de um reformador santo que se viria a tornar Papa com a assistência dos dominicanos e de dois ou três franciscanos e incitou o cardeal a uma cruzada contra os infiéis¹⁷. Um outro visionário, francês, Charles de Bovelles, anunciava grandes feitos a Cisneros: um prazo de doze anos para a reconquista de Jerusalém, uma renovação total da cristandade e uma reforma da Igreja levada a cabo por homens espirituais, leia-se, homens da idade do Espírito¹⁸. Sempre a sombra do abade Joaquim.

Foi este o caldo de cultura onde emergiu o *alumbradismo*. Por volta de 1512, no Convento franciscano de la Salceda, perto de Guadalajara, começaram a fazer-se sentir duas correntes espirituais fortemente influenciadas pela tradição da mística renana e flamenga a que já foi feita alusão. Duas linhas interpretativas do caminho a seguir para chegar a Deus. Estas duas correntes, o *dejamiento* e o *recogimiento*, viveram juntas, não sem alguns atritos, até aos

¹⁵ O joaquimismo cresceu e fundiu-se com outras correntes, dando origem, segundo Raoul Manselli, a uma “difusão capilar de um joaquimismo de segundo plano”, mas que é em tudo devedor a Joaquim. O autor rejeita por isso o termo “pseudo-joaquimismo”, cf. MANSELLI, Raoul - *Età dello spirito e profetismo tra quattrocento e cinquecento* in CROCCO, Antonio (dir.) - *L'età dello Spirito e la fine dei tempi in Gioachino da Fiore e nel gioachinismo medievale*. San Giovanni in Fiore: Centro Internazionale di Studi Gioachimitti, 1986, pp. 239-241. O grande clássico de referência acerca da posteridade espiritual de Joaquim é da autoria do cardeal Lubac, cf. LUBAC, Henri de - *La postériorité spirituelle de Joachim de Flore. I de Joachim à Schelling*. Paris: Lethielleux, 1981.

¹⁶ GAZTAMBIDE, José Gofñi - Los herejes de Durango. *Hispania Sacra*, 28 (1975), p. 6.

¹⁷ HAMILTON, Alastair – *Ob.cit.*, p. 18.

¹⁸ BATAILLON, Marcel - *Erasmus y España...ed.cit.*, pp. 55-56.

anos de 1523-25, altura em que a acção da Inquisição espanhola obrigou definitivamente a um separar das águas¹⁹.

O *recogimiento* teve a sua figura maior em Francisco de Osuna, autor de uma obra mestra da mística castelhana, o *Abecedario espiritual*, que teve grande influência em Santa Teresa de Ávila²⁰ e que os primeiros *alumbrados* portugueses conheceram bem²¹. Este movimento resulta do aperfeiçoamento da oração que se vinha a desenvolver desde os fins do século XV em vários grupos franciscanos, amadurecendo e aparecendo sistematizada na obra de Ossuna²². De facto, este franciscano afirmou em 1527 no seu *Abecedario* que o seu mestre, o próprio cardeal Cisneros, praticava aquela forma de oração havia mais de quarenta anos. O *recogimiento* era, segundo Ossuna, tão velho como o Mundo e apresenta uma série de autores antigos que autorizam a sua afirmação. Era um método de meditação que implicava três vias, a via purgativa, iluminativa e unitiva, num processo gradual e ascendente. O *recogido* deveria esvaziar o entendimento de todas as coisas criadas, do Mundo, e meditar na humanidade de Cristo, passando progressivamente para temas mais abstractos²³. Esvaziar o entendimento, despojar-se das imagens, contrair e limitar a actividade exterior, em suma, abstrair-se do Mundo num regresso progressivo ao mais fundo de si mesmo, para se encontrar com Deus no amor²⁴. Esta era uma via que induzia frequentemente fenómenos de cunho místico, como visões ou locuções, e que os partidários do *dejamiento* (ou *alumbrados*)

¹⁹ Sobre este assunto ver MARTÍN, Melquiades Andrés - *Alumbrados, erasmistas, "luteranos" y místicos y su común denominador: el riesgo de una espiritualidad más intimista* in ALCALÁ, Ángel - *Inquisición Española e mentalidad inquisitorial*. Barcelona: Ariel, 1984, p. 374 e também do mesmo autor a obra *Nueva vision de los "Alumbrados" de 1525*. Madrid: Fundacion Universitaria Española, 1973, p. 16. Deitados e recogidos tinham formas de oração distintas, cf. SANTONJA, Pedro - *La Herejía de los Alumbrados y la espiritualidad en la España del siglo XVI*. Valencia: Comunidad Autonoma, 2001, p. 83-84. Tinham, contudo, no franciscanismo, um denominador comum, cf. PÉREZ, Joseph - *El Erasmismo y las corrientes espirituales afines* in *El Erasmismo en España*. Santander: Sociedad Menendez Pelayo, 1986, pp. 331-332, (as aspas no título devem-se ao facto de se tratar da adopção deliberada do título do estudo clássico homónimo de Eugénio Asensio, publicado na Revista de Filología Española em 1952).

²⁰ SANTONJA, Pedro - *Ob.cit.*, p. 95.

²¹ Ver DIAS, Sebastião Silva - *Ob.cit.*, p. 376.

²² CARVALHO, José Adriano de Ramos - *Ob.cit.*, p.66-67.

²³ HAMILTON, Alastair - *Ob.cit.*, p. 13.

²⁴ GROULT, Pierre - *Ob.cit.*, p. 107.

criticaram severamente, levando à cisão as duas facções. Uma das ironias na história dos *alumbrados* é o facto de o termo ter ganho, décadas mais tarde, conotações de uma veia visionária que os primeiros *alumbrados* reprovavam de forma veemente, levando até alguns autores a defender a tese de que o *alumbradismo* não é na sua origem um movimento místico, aproximando-o mais da reforma erasmiana e luterana²⁵.

De facto, o grande mentor do *dejamiento*, Pedro Ruiz de Alcaraz, atacou os *espíritus de admiración* e os *falsos milagros* dos franciscanos partidários do *recogimiento*²⁶. Ao contrário de Ossuna, Alcaraz e Isabel de la Cruz, a grande mentora dos *dejados* de La Salceda, dispensavam a meditação na humanidade de Cristo, no Cristo sofrente, como *ataaduras*, impedimentos para chegar até Deus. Este é um ponto de extrema importância. A ênfase cristocêntrica dos *recogidos* aparece nos *dejados* reduzida a praticamente nada. Negavam a meditação na humanidade de Cristo, dispensavam os sacramentos e centraram-se no amor de Deus, sintetizando o seu pensamento na fórmula: *o amor de Deus no homem é Deus*²⁷.

Tudo isto remete para o complexo problema das origens, mais ou menos remotas, do movimento *dejado* ou *alumbrado*. A primeira questão, que se liga à dispensa dos mediadores entre o homem e Deus, aproxima-os da reforma luterana, embora seja notório que o movimento *alumbrado* foi anterior e que os seus teorizadores não tiveram acesso às obras do monge alemão²⁸. Por outro lado, a recusa radical de qualquer mediação entre o homem e Deus levou-os ao ponto de dispensar o próprio Cristo como mediador, algo que nunca passaria pela cabeça de qualquer reformador protestante.

É importante notar que a maioria dos primeiros *alumbrados* era de origem judeoconversa. Assim se poderia explicar a rejeição dos sacramentos, de Cristo

²⁵ NIETO, José - El carácter no místico de los Alumbrados de Toledo, 1509(?) - 1524 in ALCALÁ, Ángel - *Inquisición Española e mentalidad inquisitorial*. Barcelona: Ariel, 1984, p. 417.

²⁶ MARQUEZ, Antonio - *Los Alumbrados: origenes y filosofia (1525-1559)*. Madrid: Taurus, 1972, p. 253.

²⁷ Embora mais moderados no que dizia respeito às cerimónias e rituais do catolicismo, os *recogidos* não lhes atribuíam grande importância, secundarizando-os, cf. RHODES, Elizabeth - *Ob.cit.*, pp. 66-67. Sobre a proposição dos *dejados* de que “o amor de Deus no Homem é Deus” ver MARQUEZ, Antonio - *Ob.cit.*, p. 186-187.

²⁸ SANTONJA, Pedro - *Ob.cit.*, pp. 235-236.

e a centralidade absoluta de Deus²⁹. Antonio Marquez recusa a influência teológica do elemento judaico dentro do *alumbradismo*, mas admite uma influência sociológica, ou seja, o desenraizamento religioso provocado pelas conversões forçadas pode ter levado muitos a abraçar uma corrente religiosa com fortes pontos de contacto com a sua antiga fé³⁰.

Mas qual era o cerne da doutrina *alumbrada*? A premissa fundamental é que o homem é semelhante a Deus e que a presença de Deus no homem é mais perfeita do que a presença de Cristo na Eucaristia. O homem tem que descobrir Deus dentro de si, através da oração mental, uma experiência interior que está condicionada pela vontade. Uma vez consumada esta união, o homem fica livre de todo o erro e pecado³¹. Recusavam o valor das obras humanas, visto que a natureza humana era intrinsecamente má, aproximando-se também aqui das teses de Lutero. E chega-se por esta via à essência do *alumbradismo* que determinou a evolução do Quietismo europeu. Se a união mística preserva o homem do erro e do pecado, e a natureza humana é essencialmente má, independentemente do maior ou menor voluntarismo que possa ter, então as obras humanas do místico unitivo passavam a ser acidentais sem importância e deixavam de ter qualquer relevância, uma vez escudado na impecabilidade. É uma espécie de ininputabilidade ou, talvez mais precisamente, amoralidade. Também isto não era particularmente original e tinha raízes profundas na mística ocidental.

A partir do século XII operou-se uma revolução espiritual, da qual fez parte a difusão de uma obra do século VI, da autoria de um monge sírio que passaria à História com o nome de pseudo-Dionísio Aeropagita. Segundo Butler, um dos reflexos mais marcantes que daí resultou foi a introdução de elementos fortemente passionais, ligados a visões e êxtases, no misticismo cristão³². Mas o seu contributo não se ficou por aí. A sua doutrina estava profundamente marcada pelo neo-platonismo. Em resultado disso, toda a mística medieval posterior ficou saturada de termos neo-platónicos, formando uma amálgama com os ensinamentos de cristianismo tradicional³³. Nesta corrente neo-platónica,

²⁹ MARTIN, Melquiades Andres - *Nueva vision de los "Alumbrados"...*ed.cit., p. 5

³⁰ MARQUEZ, Antonio - *Ob.cit.*, p. 87 e 93.

³¹ *Idem*, p. 187.

³² BUTLER, C. - *Il misticismo occidentale*. Bolonha : Il Mulino, 1970.

³³ KNOWLES, David - *The nature of mysticism*. New York: Hawthorn Books, 1966, p. 111.

Deus é definido com a *negatio negationis*, a negação da negação e como tal, quem estiver completamente vazio de todas as coisas do Mundo está cheio de Deus³⁴. Esta teoria vinha acompanhada de uma concepção analógica tipicamente platónica, do homem como arquétipo de Deus, como imagem de Deus que deve voltar ao ser original sem o qual ele, homem, não tem significado. A recriação do homem em Deus é uma forma de teologia da imagem que deve ser entendida no sentido de uma teologia especulativa (*speculum*-espelho). A imagem tem capacidade para existir apenas na medida em que regressa à sua origem³⁵.

A ideia teve sucesso e levou a uma série de desvios ao longo de toda a baixa Idade Média. A teoria da imagem ganhou contornos panteístas e fez com que o mundo fosse considerado por alguns grupos místicos como uma emanção de Deus, com o qual formava uma unidade. O mais famoso destes grupos foi o dos Irmãos do Livre Espírito. Estes postulavam um verdadeiro panteísmo, afirmando que “Deus está em todas as pedras e em cada parte do corpo humano tão seguramente quanto no pão eucarístico”, ou “todas as coisas criadas são divinas”. Estava em curso um processo mental de auto-deificação e daí até à formação de um grupo de “super-homens amorais” era um passo³⁶.

³⁴ Esta “via negativa” aparece em Dionísio com a única forma de definir Deus, uma vez que os conceitos humanos são sempre limitados e insuficientes. As definições da escolástica tomista surgem assim inadequadas, o que levou alguns místicos a virarem-se para a definição dionisiana, cf. GRAEF, Hilda - *Os místicos*. Coimbra: Arménio Amado Editor, 1958, p. 85; “Mystique” in VACANT, A.; MANGENOT, E. - *Dictionnaire de Théologie Catholique*. Paris: Letouzey et Ané, 1929, p. 2611. Próxima desta ideia estava a visão neo-platónica do mundo como uma representação inadequada ou imperfeita de Deus, ao qual só se poderia chegar libertando a alma de todas as representações do mundo sensível. Esta perspectiva dioniso-neo-platónica espalhou-se a partir dos finais do século XII por toda a Europa, ver KNOWLES, David - *Ob.cit.*, p. 114; LIBERA, Alain de - *La Mystique rhénane*. Paris: Seuil, 1994, p. 35.

³⁵ HAAS, Alois - *Schools of late Medieval Mysticism* in RAITT, Jill; MCGINN, Bernard; MEYENDORFF, John (ed.) - *Christian Spirituality. High Middle Ages and Reformation*. New York: SCM Press, 1988, p. 148.

³⁶ Os casos de auto-deificação nos “Irmãos do Livre Espírito” e grupos análogos eram extremamente frequentes. Podemos ver uma série de exemplos de gente que afirmava estar “integralmente liquefeito na Eternidade”, ou uma mulher que reclamava que “ela era Deus tal como o próprio Deus era Deus”, ver COHN, Norman - *Na senda do milénio. Milenaristas, revolucionários e anarquistas místicos da Idade Média*. Lisboa: Presença, 1982, p. 144. Sobre este assunto ver ainda LERNER, Robert E. - *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*. London: University of Notre Dame Press, 1972 e VAUCHEZ, André - *Comparsa e affermazione di una religiosità laica (XII secolo - inizio*

Nesta perspectiva, o único pecado do homem era a ignorância acerca da sua própria divindade. O homem tinha-se tornado igual a Deus e todas as suas acções estavam santificadas, sancionadas pela sua própria divindade. O termo utilizado por Norman Cohn para designar estes místicos, “super-homens amorais”, demonstra bem o quanto esta concepção tinha de nietzschianismo *avant la lettre*.

Próximo deste círculo do Livre Espírito estavam os *místicos do Norte*, renanos e flamengos, os quais, como foi dito, foram seguidos de perto em Espanha até cerca de 1527. Eram eles as autoridades, até que Ossuna e o seu *Abecedario* inauguraram a literatura mística peninsular dando-lhe uma significação autónoma. Estes teriam sido pelo menos um dos veículos deste neo-platonismo para o Convento franciscano de La Salceda. Três deles, Johannes Tauler, Henrique Herp e Johannes Ruysbroeck aparecem décadas mais tarde expressamente mencionados nos testemunhos de alguns dos primeiros *alumbrados* portugueses. Johannes Ruysbroeck, referido no depoimento de Catarina Ribeiro (uma terciária dominicana de Lisboa apresentada perante a Inquisição em 1570) como “Joannes Lusbloch”, escrevia assim no século XIV: “juntamente com Deus eu criei a mim mesmo e criei todas as coisas, e é a minha mão que segura Céu, Terra e todas as criaturas (...) sem mim nada existe.”³⁷ Tauler, dominicano alemão cuja obra foi publicada em Portugal, pelo menos desde 1551³⁸, aparece também mencionado por Catarina,

XIV secolo) in VAUCHEZ, Andre (dir.) - *Storia dell'Italia religiosa. L'antichità e il medioevo*. Roma-Bari: Laterza, 1993, pp. 397-425. Para uma análise da articulação desta auto-deificação medieval com as doutrinas alumbradas ver MARQUEZ, Antonio - *Ob.cit.*, pp. 188-189. Consequência inevitável desta ideia é a relativização moral. Logicamente, não seria a pessoa auto-deificada que deveria estar submetida à lei moral mas o contrário. Ver a este propósito o capítulo “Uma elite de super-homens amorais”, COHN, Norman - *Ob.cit.*, pp. 123-153. Esta ideia de relativização moral era acompanhada também, nos finais da Idade Média, pela filosofia nominalista, uma vez que a epistemologia nominalista negava a possibilidade da demonstração da validade da lei natural e, consequentemente, de qualquer sistema ético que nele se baseasse. Deus criara, portanto, este código, como podia ter criado qualquer outro, em que o assassinio e o adultério fossem tidos como virtudes, ver COURTENAY, William - *Ob.cit.*, p. 29.

³⁷ COHN, Norman - *Ob.cit.*, p. 145. A referência a “Joannes Lusbloch” por parte de Catarina aparece em ANTT, Inq. Lisboa, proc. 3547, fl. 9.

³⁸ Existe uma edição em castelhano impressa em Coimbra em 1551 cf. TAULER, Johann - *Instituciones, o doctrinas del excelente Theologo fray Juan Taulero de la Orden de los Predicadores, en que enseña por spirituales ejercicios llegar la union del anima con Dios*. Coimbra: [s.n.], 1551.

que dizia ler pelo “Taulério”³⁹. Este era um discípulo de Mestre Eckhart, místico alemão que viu vinte seis das suas teses condenadas pelo Papa João XXII, numa bula datada de 27 de Março de 1329. Entre estas proposições, pode ler-se que o justo se transforma em Deus e em Cristo, que devemos aceitar os pecados passados como vontade de Deus e que as obras externas são inúteis⁴⁰. Embora Eckhart e Tauler atacassem aqueles que faziam uma interpretação abusiva das suas palavras e que levavam a tese da auto-deificação ao extremo⁴¹, o facto é que os termos em que ambos colocam a questão são frequentemente dúbios e prestam-se a interpretações que ultrapassavam as intenções originais dos autores. Foi por isso que as suas obras foram incluídos no *index* de livros proibidos da Inquisição espanhola, promulgado pelo inquisidor Fernando Valdés, em 1559.

Não é difícil de ver a semelhança doutrinal entre o Livre Espírito, os *místicos do Norte* e os *dejados*. Estes falam do homem como semelhança de Deus e dizem que a união mística os exime de qualquer culpa, uma vez que unidos a Deus não podem errar, tornam-se impecáveis. Mau grado alguma diferença de terminologia, a similitude da ideia é clara.

A questão das fontes e das origens do *alumbradismo* tem sido polémica, com alguns autores a vincar sucessivamente a influência do Livre Espírito, dos *místicos do Norte*, do elemento judaico, protestante e até muçulmano⁴². Alonso de Manrique, o inquisidor geral espanhol responsável pelo primeiro édito inquisitorial contra os *alumbrados* (1525), chega mesmo a aludir aos cátaros como fonte de influência⁴³.

Pode-se dizer que este édito marca a cristalização doutrinal do movimento. Curiosamente, Alonso de Manrique tinha simpatias erasmistas, uma corrente que tinha pontos de contacto com o primeiro *alumbradismo*. Tal como o seu antecessor no cargo de inquisidor geral, o próprio cardeal Cisneros,

³⁹ ANTT - Inq. Lisboa, proc. 3547, fl. 9.

⁴⁰ CILLERUELLO, Lope - La literatura espiritual en la Edad Media de Europa in *Historia de la Espiritualidad: espiritualidades bíblica, de los primeros siglos cristianos y de la Edad Media*. Barcelona: Juan Flors, 1969, p. 792.

⁴¹ LERNER, Robert E. - *Ob.cit.*, p. 183.

⁴² A influência musulmana é sugerida por PALACIOS, Asín - *Huellas de Islam*. Madrid: Espasa Calpe, 1947.

⁴³ MARTÍN, Teodoro - Enrique Herp y su influencia en la literatura espiritual española del siglo XVI: *Verdad y Vida*, 116 (1972), p. 6.

Manrique era um homem mais interessado na renovação espiritual do que propriamente na repressão. Daí que no auto-da-fé celebrado em Toledo, em 1529, não se tenham acendido fogueiras para os *alumbrados*. O auto foi, no entanto, um sério aviso aos “hereges iluminados”⁴⁴ e prefigurava já a mudança de rumo que se daria com a entrada em cena do inquisidor geral Fernando de Valdés, em 1547.

Um ponto importante a reter é o da mudança gradual do significado da palavra *alumbrado*. Nasceu assimilado à corrente dos *dejados*, um movimento doutrinariamente próximo da reforma, que criticava severamente o espectáculo público de visões e revelações dos *recogidos*, os seus rivais em La Salceda. Algumas décadas mais tarde, em 1570 assistir-se-à a um segundo surto de *alumbradismo* que acabará num auto-da-fé em Llerena, na Estremadura espanhola, a 14 de Junho de 1579. Ficaram conhecidos como os *alumbrados de Extremadura*, e viviam mergulhados em êxtases, visões e lubricidade. Embora os ecos de alguma doutrina anterior ainda sejam perfeitamente discerníveis, é aqui que a lenda *alumbrada* ganha forma e adquire o significado que iria ser consagrado pela História. É visível também que os *alumbrados* tinham deixado de ser um pequeno núcleo de “aristocratas do espírito” que se reuniam em pequenos conciliábulos, para se tornarem num fenómeno semi-massificado, que invadira desde cidades médias e grandes, até pequenas aldeias.

Esta metamorfose levou Álvaro Huerga a distinguir dois *alumbradismos*, um “de buena ley, empreendedor, purificador, que no se salió de los moldes de la ortodoxia”. A este, Huerga opõe outro que “rompe los moldes y da de bruces en la heterodoxia”, um fenómeno que o autor considera muito característico da alma hispânica, “alma mística, alma abierta al paisaje-límite de sí misma”⁴⁵.

É nesta última estirpe que se filia frei Francisco da Porciúncula, o franciscano da Arrábida com que se abriu este capítulo. É também nela que se enquadra Isabel Fernandes, a mulher que o estava a admoestar. Ambos são actores maiores da entrada em cena do *alumbradismo* em Portugal. Mas para que a sua entrada fosse bem sucedida era necessário que houvesse um ambiente favorável em Portugal. O país não estava ainda, em meados do século XVI, completamente enredado no monolitismo dogmático que caracterizou o

⁴⁴ ASPE, María-Paz - El cambio de rumbo de la espiritualidad española a mediados del siglo XVI in ALCALÁ, Ángel - *Inquisición Española e mentalidad inquisitorial*. Barcelona: Ariel, 1984, p. 427.

⁴⁵ HUERGA, Alvaro - *Ob.cit.*, p. 8.

período da maturidade da acção inquisitorial. Nesta altura havia ainda espaço para a crítica e, tal como em Espanha, o desejo de reforma estava bem vivo⁴⁶.

⁴⁶ A partir das décadas de 40 e 50 começam a multiplicar-se em Portugal casos pessoais de um certo evangelismo, equivocadamente tido como de tendência protestante, ver DIAS, José Sebastião Silva - *A política cultural da Época de D. João III, Volume Primeiro, Tomo II*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1969, p. 938. Esta situação gerou apreensões e levou a uma reacção integrista crescente. Em 1557, “a marcha do Estado na direcção política da Contra-Reforma processou-se, por assim dizer, em ritmo catastrófico”, cf. DIAS, José Sebastião Silva - *Idem*, p. 945. Neste sentido, a repressão foi tardia em Portugal, quando comparada com o resto da Europa, particularmente com Espanha. Isso é visível no facto de que num momento em que a reacção anti-erasmista já se tinha imposto no país vizinho (1534), D. João III endereçava um convite a Erasmo de Roterdão para vir ensinar em Coimbra, cf. HIRSCH, Elizabeth Feist - The position of some erasmian humanists in Portugal under John III. *Bibliothèque d’Humanisme et Renaissance*, 17 (1955), p. 27. Este é um factor que demonstra bem a ambiguidade que se vivia na época, mais ainda se se tiver em conta que os dois teólogos enviados em 1527 à Assembleia de Valladolid para analisar uma série de proposições erasmianas, Estevão de Almeida e Diogo de Gouveia, acabaram por se manifestar de forma veemente contra Erasmo, ver BATAILLON, Marcel - Les portugais contre Erasme à l’assemblée de Valladolid (1527) in *Études sur le Portugal au temps de l’Humanisme*. Paris: Fundação Calouste Gulbenkian, Centro Cultural Português, 1974, pp. 7-34.

2. Quando eles caminham entre nós

Foi já possível identificar alguns pontos de contacto entre o *alumbradismo* e outros movimentos de reforma da religiosidade medievais e da aurora dos tempos modernos. Portugal também não lhes ficou imune. O erasmismo, ao fazer um apelo a uma religiosidade interior, criticando o peso do ritual, do culto das imagens, das peregrinações, das indulgências e até do monacato, teve, inicialmente, boa aceitação em terras lusitanas. O seu grande problema, segundo Silva Dias, foi a recusa ou a incapacidade de se tornar um movimento de massas. Era representado por um grupo intelectual numeroso, é certo, mas fechado e alheio às transformações sociais que se desenrolavam¹.

De qualquer das formas, o erasmismo afectou uma boa parte da intelectualidade portuguesa no século XVI. Terá inclusivamente sido apropriado por alguns contra reformistas, como mostra uma tradução tardia, elaborada entre 1596 e 1605, do *Elogio da Loucura*². Esta tradução, que aparece expurgada dos elementos que pudessem afrontar a disciplina religiosa tridentina, contraria a afirmação de Bataillon de que não se conhece qualquer versão peninsular da obra³.

O erasmismo não se transformou, como diz Silva Dias, num movimento de massas, mas isso não significa que não tivesse havido um esforço de difusão. A palavra corria livre nas ruas e nas igrejas de Lisboa em meados do século XVI e

¹ DIAS, Sebastião da Silva - *O erasmismo e a Inquisição em Portugal. O processo de Frei Valentim da Luz*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1975, p. 62.

² BN - Cód. 7641, fls. 111-162.

³ CURTO, Diogo Ramada - Os Louvores da Parvoíce. *Península*, 1 (2004), p. 198.

fazia parte das discussões das pessoas comuns. É sintomática, por exemplo, a discussão havida em casa de um Manuel Campelo, morador na Mouraria, em Lisboa, a 17 de Abril de 1570, acerca da sagração do arcebispo daquela cidade, D. Jorge de Almeida, ocorrida na véspera. Dizia um homem, que aparece apenas identificado como um “Vieira pintor”, que um “clerigo como he de missa e honrrado tem tanto poder como hum bispo e como o Papa nem lhe excede hum bispo nem arcebispo senão na renda”⁴. Os companheiros repreenderam-no e disseram-lhe que aquela afirmação lhes parecia herética, convidando-o a não se meter em assuntos de teólogos.

Vieira recusou retractar-se, afirmando que tinha ouvido isto em pregação a frei Sebastião Toscano⁵. Quanto aos teólogos disse que “muytos theologos vimos errados” alegando que “huma mulher e hum homem podião praticar tambem aquillo como os theologos, dizendo tambem que o prestes que aquy fazia, antes fazia tambem Jhesu ante da sagrada escritura como hum theologo e os letrados folgavão de o ouvir e pasmavão”. Em poucas palavras, Vieira sintetizou alguns dos aspectos fundamentais dos movimentos reformistas, particularmente do erasmismo. Por um lado a luta pelo acesso à Sagrada Escritura aos leigos, o que implicava uma perspectiva essencialista do cristianismo, de um regresso às origens, liberto dos preciosismos teológico-dogmáticos. A mensagem cristã era simples na sua essência. Embora de forma confusa, é fácil constatar que Vieira alude ao episódio de Cristo sendo criança,

⁴ ANTT - Inq. Lisboa, liv. 193, fl 77 e ss.

⁵ Frei Sebastião Toscano era um dos mais destacados pregadores da sua época. Membro dos eremitas de Santo Agostinho, saíra de Portugal aos 26 anos, na companhia do geral da Ordem, Jerónimo Seripando, regressando em 1545 com uma enraizada “mentalidade europeia; e essa mentalidade foi chocar com o ideal ibérico de reforma e as vistas mais estreitas de Luís de Montóia e Francisco de Vilafranca, os dois vigários castelhanos que estavam à frente da província portuguesa”, cf. MARQUES, Armando de Jesus - Sebastião Toscano in BELCHIOR, Maria de Lurdes; CARVALHO, José Adriano de Freitas; CRISTÓVÃO, Fernando (apresentação) - *Antologia de Espirituais Portugueses*. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1994, p. 233-254. Silva Dias refere-se-lhe inicialmente como uma personalidade “um tanto misteriosa”, DIAS, Sebastião Silva - *Correntes do sentimento religioso em Portugal. Séculos XVI a XVIII*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1960, p. 324, para posteriormente o qualificar como “ambicioso de poder”, cf. DIAS, Sebastião Silva - *O erasmismo...ed.cit.*, p. 16. Foi o autor da tradução castelhana das Confissões de Santo Agostinho utilizada por Santa Teresa de Ávila, cf. MARTINS, Mário - Da vida e da obra de Frei Sebastião Toscano. *Brotéria*, 62 (1956), p.47. Para uma síntese biográfica de Sebastião Toscano, ver ainda MARQUES, Armando de Jesus - *Frei Sebastião Toscano na conjuntura religiosa da sua época*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1963.

dissertando sobre as Escrituras e maravilhando os doutores da Lei. Outra das implicações que decorre desta ideia do acesso aos Textos Sagrados é o ataque à escolástica e ao ensino da doutrina mediada pelos mestres. Ninguém se deveria intrometer entre o homem e a palavra de Deus que, sendo simples, é acessível a todos.

Oito anos antes, em 1562, no Mosteiro dos Jerónimos, frei Francisco de Olivença mostrara um retábulo de Nossa Senhora que tinha na sua cela a outro frade, presumivelmente também jeronimita, frei Paulo de Sintra. Este arrefeceu-lhe o orgulho, afirmando que lhe parecia muito bem, mas que “aquilo querya devoção interior” e como esta não existia “erão aquilo idolos”⁶. A conversa foi entrecortada pela chegada de outros religiosos, mas frei Francisco de Olivença, talvez despeitado pela afirmação do companheiro, foi-se queixar à Inquisição.

Recuando ainda mais, até 1552, registre-se um franciscano que, pregando em Alcácer do Sal, dissera que na Sagrada Escritura “se não achava que ouvesse asy Purgatorio e que nisso se fundavam os luteranos”⁷. Alguns pregadores chegavam ao extremo de atacar despudoradamente Roma, enveredando por uma hostilidade deliberada à religiosidade vigente e à própria Sede Apostólica. Foi o caso do carmelita João Clemente quando pregou na Igreja de Santa Cruz de Lisboa, em 1568. Ao tratar do tema do Juízo Final e da vinda do Anticristo, afirmou que este havia de nascer na Babilónia, e que havia três Babilónias, “a propria Babilonia que he já destruida (...) e ahy pera a Babilonia Egipcia (...) e a terceira que era a Babilonia mistica que era Roma na qual avia de nascer o anthecristo e que avia o anthecristo de ser circuncidado assim como foi Nosso Senhor Jezus Christo”⁸. O denunciante, frei Domingos, da Ordem dos Pregadores, ficara escandalizado ao ouvir falar de Roma como sendo uma nova Babilónia.

Os livros de denúncias e do promotor da Inquisição de Lisboa estão repletos de casos do género, com episódios relativos à crítica do culto das imagens, à falta de devoção interior, ao relaxamento das ordens monásticas, à autoridade de teólogos e clérigos⁹. De notar, também, que não aparecem

⁶ ANTT - Inq. Lisboa, liv. 193, fl. 22.

⁷ ANTT - Inq. Lisboa, liv. 54, fl. 77v.

⁸ ANTT - Inq. Lisboa, liv. 56, fl. 141 e ss.

⁹ Para estes casos ver em particular os livros que se referem ao período 1550-70, ANTT - Inq. Lisboa, livs. 53, 54, 55, 56, 193, 195 e 196.

vestígios idênticos nos outros dois tribunais, Évora e Coimbra. Há sem dúvida um exclusivismo e até elitismo nestes círculos reformistas, circunscrevendo a sua acção à capital. Este aspecto é importante e deve ser sublinhado. Algo de semelhante se passou com o movimento *alumbrado* mas, ao contrário dos outros reformistas, não tardou até que os seus efeitos se fizessem sentir em todo o país.

Quando é que os ecos das doutrinas *alumbradas* começaram a fazer-se sentir em Portugal? Até onde se podem encontrar indícios da sua presença? Definitivamente após 1568, altura em que é detectado um grande foco de *alumbradismo*, do qual um dos mentores era, precisamente, o referido frei Francisco da Porciúncula. Mas isso não implica que não existissem já alguns indícios anteriores. Na realidade, sabe-se que a Inquisição inquirira testemunhas acerca de um misterioso frei Fernando, na década de 50 do século XVI, e que esta inquirição não pode ter sido anterior a 1555, uma vez que só nesta data fora transferido para a Inquisição de Lisboa um dos seus responsáveis, frei Jerónimo da Azambuja¹⁰.

Pouco se sabe de frei Fernando, para além de que foi um dos primeiros capuchos a vir para Portugal e que por cá ficara¹¹. A sua figura só se revela mais claramente através de documentação tardia, cerca de quinze anos depois da sua condenação inquisitorial. O pretexto fora a já referida grande perseguição aos *alumbrados* dos finais dos anos sessenta, quando a Inquisição se começou a interessar pelo assunto e, por maioria de razão, pelas suas raízes.

Frei Fernando lançou a semente da doutrina que Porciúncula fará germinar. É uma das testemunhas do segundo processo de Isabel Fernandes, Basílio de Campos, quem o afirma expressamente na acção que a Inquisição moveu em 1570 à mulher que dois anos antes estivera com Francisco da Porciúncula, no Convento da Arrábida, quando este pregava abraçado à cruz. Diz ele que “pode aver vinte annos pouco mais ou menos que se começou a semear nesta terra huma doutrina por hum frade capucho que chamavão Frey

¹⁰ Ver DIAS, Sebastião Silva - *Correntes...* ed.cit., p.381; cf. ANTT - Inq. Lisboa, proc. 9287, fl. 8.

¹¹ Porciúncula era espanhol e fora, como Jorge da Silva garantiu aos inquisidores de Lisboa, um dos introdutores da iluminismo visionário em Portugal, ver ANTT - Inq. Lisboa, liv. 196, fl. 148. Sabe-se também que acabaria por morrer num convento franciscano em Alcobça, ver CARDOSO, Jorge - *Agiologio Lusitano dos Sanctos Varoens illustres em virtude do Reino de Portugal e suas conquistas. Tomo I*. Lisboa: Officina Craesbeekiana, 1652, fl. 247.

Francisco Castelhanos”. Esta doutrina parecia-lhe não ser católica e desacostumada da doutrina da Santa Madre Igreja¹².

Teria sido a difusão desta doutrina obra de um só homem? Como se verá, parece haver indubitavelmente um centro difusor da corrente em Lisboa e na margem Sul do Tejo, numa faixa que vai de Almada à Serra da Arrábida. Mas existem igualmente indícios noutras regiões.

Já em 1552, curiosamente nos anos em que, segundo a cronologia de Basílio de Campos, frei Fernando veio para Portugal, aparece uma denúncia contra um homem que navegava no Tejo, perto de Santarém. Na iminência de um naufrágio, este homem teria dito aos outros passageiros que nada temessem, que ele era Deus e salvá-los-ia a todos¹³. Está-se aqui perante a doutrina da auto-deificação que, como foi já dito, é visível nos primeiros *alumbrados* de Toledo. Algo de semelhante ocorreu em 1556, em Coruche, com uma mulher recolhida numa ermida. Falando de si própria, disse que “outra melhor Nossa Senhora avia na terra que aquella da gloria”¹⁴. À medida que se aproxima a viragem para o século XVII estes casos crescem significativamente, como se irá ver, e levaram, tal como já acontecera com os “Irmãos do Livre Espírito”, algumas pessoas a considerarem-se superiores à Virgem ou a Cristo¹⁵.

São apenas dois os casos detectáveis na documentação e que apenas transmitem leves indícios. Seja como for, e se se aceitar a ideia de que estes indícios representam um eco de novas doutrinas que começavam a circular, há um aspecto que importa fixar. Havia focos nas camadas populares permeáveis a estas influências. Essa permeabilidade seria tanto maior, quanto maior fosse a mobilidade e itinerância dos elementos que transmitiam as novas doutrinas.

Parece ter sido esse o caso ocorrido em 1565, de António Luís, um pastor de ovelhas de Beringel, perto de Beja. O seu processo apresenta um dos mais fortes indícios da influência destes místicos *alumbrados* junto das camadas populares. Tudo remontava já a 1564. Foi nesta altura que este homem, um pastor que antes andava “muito bem corado do rosto e pallavra e comia muito bem” sofreu uma qualquer transformação “e na cor do seu rosto assi o paressia

¹² ANTT - Inq. Lisboa, proc. 9287, fl. 7.

¹³ ANTT - Inq. Lisboa, liv. 54, fl. 101.

¹⁴ ANTT - Inq. Lisboa, liv. 61, fl. 118v.

¹⁵ COHN, Norman - *Na senda do milénio. Milenaristas, revolucionários e anarquistas místicos da Idade Média*. Lisboa: Presença, 1982, p. 145.

porque andava muito demudado”, segundo o testemunho de um conhecido seu, Diogo Dinis Figueira.¹⁶ António Luís começou a pregar, dizendo que Deus lhe escrevera uma carta anunciando-lhe que ele era santo e apóstolo. Numa outra ocasião afirmou que quem lhe enviara a tal missiva fora o Papa para que todos o reconhecessem, “porque ninguém sabia que em Vall de Groa estava hum homem santo”. Num universo de lavradores, que ele convidava para o ouvirem, um caso destes era, em 1564, absolutamente extraordinário. Dizia às pessoas que o adorassem e que quem cresse nele seria salvo. Finalmente, numa expressão muito interessante, disse que andava “assombrado do pecado e que Nosso Senhor o guardava”. É possível ver nesta afirmação uma reformulação da doutrina da impecabilidade. Os *alumbrados* consideravam-se resguardados do pecado a partir do momento em que atingissem a união mística, tornando-se as suas acções irrelevantes, isentas de significado ético e moral, uma vez unidos a Deus. António Luís supunha-se “assombrado do pecado”, o que nos autoriza a inferir que era acometido de tentações que o poderiam levar a pecar, mas que “Nosso Senhor o guardava”, ou seja ele estava como que imune ao pecado devido a uma qualquer espécie de união mística. Ou melhor, ele podia pecar que, de qualquer forma, estava guardado por Deus, era impecável. Paralelamente, convidava as pessoas a adorarem-no. Embora não o referisse explicitamente, isto implicava uma consciência de um certo grau de divindade, uma auto-deificação.

Deus disse-lhe ainda que “deixasse as ovelhas que se fosse por esse mundo pregar”. Ele era escolhido por Deus e tinha uma missão a cumprir. Uma tal noção é absolutamente inédita, neste período, a avaliar pelas fontes disponíveis na Inquisição, junto das camadas populares.

Regresse-se a frei Francisco da Porciúncula, o homem que estava a pregar na Arrábida. Verifica-se que ele, abraçado à cruz, dizia que “na virtude daquela cruz e paixão de Christo nosso redemptor avia de fazer grandes cousas e que avia de pregar por todo o mundo e avia de padecer martyrio em Turquia”¹⁷. Estava-se em 1568, quatro anos depois do caso de António Luís. Menos eloquente é certo, e sem a referência ao martírio turco, a ideia de “ir pregar pelo

¹⁶ ANTT - Inq. Coimbra, proc. 10153, fólhos não numerados. A catalogação do processo na Inquisição de Coimbra só se pode dever a um engano, uma vez que todo o caso se passa em Beringel e tem como objecto um pastor que morava no termo desta vila.

¹⁷ ANTT - Inq. Lisboa, proc. 4455, fl. 3.

mundo” bem como a ideia de uma escolha divina é clara. Lembre-se que Porciúncula tinha igualmente a ideia da santidade, ele que encarnava “a perfeição do apóstolo Paulo e a contrição ou fee do bom ladrão quando se convertera e o amor de Madalena”¹⁸.

Como chegara a doutrina *alumbrada* a António Luís? Possivelmente da forma mais aleatória possível. Cruzou-se algures com alguém. Alguém que, quase certamente vinha de Espanha e possivelmente iria para Lisboa. Aqui apenas se pode conjecturar, considerando que, nesta altura, a região de Lisboa é o único local onde emergem com alguma clareza indícios de um movimento *alumbrado* minimamente estruturado. É possível, no entanto, afirmar-se com elevado grau certeza que António Luís se cruzou com alguém. Alguém como, por exemplo, Juan de la Vega.

Juan de la Vega era um frade da ordem terceira de São Francisco que fora prelado do convento da mesma ordem em Antequera, na Andaluzia. Durante seis anos foi procurador geral dos franciscanos na corte de Filipe II e, por volta de 1564-65, veio para Portugal. As razões para abandonar a corte prendiam-se com dissidências que teve com o geral franciscano acerca da reforma da Ordem¹⁹. Em Portugal tomou-se “erigidor em casa de Santa Catarina de Santarem”, passando depois para o Convento de Santa Maria de Vilares, perto de Lamego. Um percurso algo errático em Portugal e que poderia proporcionar encontros com toda a casta de gente. Encontros como o de António Luís.

Foi em São Pedro do Sul, em 1569, que António da Horta, familiar da Inquisição o foi encontrar, cumprindo as ordens que tinha do Tribunal de Coimbra para o prender. Achou-o em cima de uma arca dizendo: “eu sou Deus”²⁰. O seu discurso á ainda mais incoerente e perturbado do que o de Porciúncula ou António Luís. Afirmava que era Deus para imediatamente a seguir dizer que “Mafoma (Maomé) hera seo Deos” e que “Nossa Senhora que hera huma puta dizendo mais pera as mulheres que ahi estão se lhe querem dar de cavalluar”²¹. Depois começou a dar com a cabeça numa pedra com força até deitar sangue. António da Horta, o autor deste relato, encerra-o dizendo que pelo caminho Juan de la Vega lhe dissera “muitas pallavras santas e virtuosas e

¹⁸ *Idem*, fl. 2.

¹⁹ ANTT - Inq. Coimbra, proc. 7759, fls. 9 e 10.

²⁰ *Idem*, fl. 8.

²¹ *Idem, ibidem*.

que viera em todo o seu siso praticando pallavras boas e santas”²². Um outro depoimento, num sumário de testemunhas feito no ano anterior à sua prisão, refere que ele dizia que era Deus e que era a quarta pessoa da Santíssima Trindade²³. O réu andara pelo bispado da Guarda e, estando a pregar em Idanha, durante a pregação dava com a cabeça nas pedras e entrava em êxtases que lhe duravam uma hora, durante os quais renegava Deus, seguido de um arrependimento profundo quando voltava a si. De tudo isto fora testemunha um seu companheiro, também da ordem terceira de São Francisco, frei Francisco do Espírito Santo. Numa dessas ocasiões em que estava a pregar, entrando em êxtase, disse que o anticristo já tinha nascido, que daí a vinte e seis anos havia de ser o dia do Juízo e que tal aconteceria no dia primeiro dia de Janeiro. Afirmou ainda que os dominicanos eram uns hereges porque “herão contra a limpeza de Nossa Senhora”.²⁴

O discurso de Juan de la Vega não era um discurso completamente desgarrado no interior dos franciscanos. A sua referência ao anticristo tem aqui uma importância fundamental porque vai ao encontro de uma longa tradição da Ordem, uma tradição que pelo peso que o franciscanismo teve dentro do movimento *alumbrado*, ao ponto de quase se confundir com ele, acabaria por provocar o contágio.

A perspectiva escatológica era, como se disse, longa dentro do movimento franciscano. Quase se poderia dizer que existiu desde a morte do fundador, Francisco de Assis. A questão com que os seus continuadores se depararam foi basicamente esta: deve a regra franciscana ser interpretada de forma flexível, com as suas possibilidades de adaptação a um mundo em mudança, ou deve sê-lo sempre à luz do exemplo de vida de Francisco. Neste último caso, o verdadeiro franciscanismo deveria ser o exemplo do estrito literalismo evangélico exemplificado pelos primeiros companheiros do fundador na Úmbria. Estes ficariam conhecidos como os “espirituais” ou “observantes”, aqueles passariam à História como “conventuais”. A cisão deu-se, iniciada no capítulo geral da ordem, em Assis, em 1230²⁵.

²² *Idem*, fl. 9

²³ *Idem*, fl.34.

²⁴ *Idem*, fl. 11.

²⁵ .Há dois sentidos possíveis para o termo “espiritual” no interior da historiografia franciscana. Tanto pode designar a facção franciscana que pretendia manter inalterada a observância da ordem

Os adeptos da interpretação literal da regra e da manutenção da pureza evangélica, que tinha na vida de Francisco o seu exemplo máximo, começaram a perder a contenda e sofreram uma repressão que os empurrou para uma perspectiva escatológica de esperança na reforma da Ordem e na vitória dessa mesma pureza. Foi à luz destes acontecimentos que o Joaquimismo fez a sua entrada na Ordem franciscana²⁶.

Os partidários da estrita observância da regra original tomaram o nome de espirituais e utilizaram sempre o joaquimismo como arma de arremesso contra os seus opositores. Nos finais do século XIII os espirituais agruparam-se sob a liderança de Pierre Jean Olivi e este acabaria por se tornar no grande teorizador das suas esperanças joaquimitas, adoptando o esquema trinitário da História postulado por Joaquim²⁷.

primitiva como pode referir-se à tradição mística e profética iniciada no interior da ordem por Pierre Jean Olivi (1248-1298), cf. MacVICAR, Thaddeus - *The Franciscan spirituals and the Capuchin Reform*. New York: Franciscan Institute Publications, 1986, p. 4. De qualquer forma, as duas correntes sobrepoem-se quase de forma perfeita, podendo considerar-se genericamente como uma só corrente. É necessário não perder de vista que a corrente profética nasce precisamente como resposta às frustrações resultantes da adulteração da regra original. MacVicar acrescenta ainda uma outra definição, a de "zelanti", designando os elementos que fizeram a transição dos primeiros companheiros de Francisco de Assis para os espirituais, fundados por Olivi, *idem*, p.12-17. Um interessante estudo acerca das lutas internas na Ordem franciscana tomando como tópico a redacção das primeiras biografias do fundador pode ver-se em FRUGONI, Chiara - *Francesco e l'invenzione delle stimmate. Una storia per parole e immagini fino a Bonaventura e Giotto*. Torino: Einaudi, 1993, principalmente no primeiro capítulo "il problema delle fonti francescane", pp. 3-49.

²⁶ No que respeita à ordem franciscana, o joaquimismo é referido pela primeira vez em meados do século XIII na obra de Gerardo de Borgo San Donnino. O seu aparecimento no interior dos franciscanos deveu-se a dois factores, um interno e outro externo. O factor interno prendia-se como já foi referido, com a questão da adulteração da regra original legada por Francisco de Assis. O factor externo tinha que ver com a posição dos franciscanos no interior da própria Igreja e de uma crescente contestação de que eram alvo as ordens mendicantes por parte do clero secular, cf. LERNER, Robert E. - *The feast of Saint Abraham. Medieval millenarians and the Jews*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2001, p. 43. Este período coincidiu também com o início da politização e manipulação do joaquimismo, com a passagem de um joaquimismo eclesiológico para um joaquimismo político, ver LERNER, Robert E. - *The feast... ed.cit.*, p. 44; REEVES, Marjorie - *The influence of prophecy in the later Middle Ages. A study in Joachimism*. Notre Dame, London: University of Notre Dame Press, 1993, p. 306; SARANYANA, Josep Ignasi - Sobre el milenarismo de Joquim de Fiore. Una lectura retrospectiva. *Teologia y Vida*, 44 (2003), p. 226.

²⁷ A bibliografia sobre Olivi é extremamente vasta. Para se compreender a importância de Pierre Jean Olivi como grande divulgador do joaquimismo franciscano ver LUBAC, Henri de - *La postériorité spirituelle de Joachim de Flore. I de Joachim à Schelling*. Paris: Lethielleux, 1981-87,

Olivi, na esteira do geral franciscano São Boaventura, também ele um estudioso da obra do cisterciense calabrês, recuperou o esquema do “duplo sete”, em que as idades do Pai e do Filho se subdividiam em sete idades. Mas Olivi apresenta uma novidade em relação a Boaventura, afirmando que na quinta idade da Era do Filho, a Igreja se corromperia, tornando-se a *meretrix magna*, a grande prostituta. Seria a Babilónia, uma Igreja carnal governada por um anticristo²⁸. Finalmente, o advento da sexta idade vai assitir à pregação e ao exemplo de “homens espirituais, os franciscanos, que destruirão a “Igreja carnal”. Para Olivi, esta transição já estava em marcha, e chegou a apresentar Francisco de Assis como um *alter Christus*, um outro Cristo que veio marcar, à semelhança do próprio Filho de Deus, uma mudança radical na História da Humanidade. Repare-se que tudo isto se passava ainda no interior da “Idade do Filho”, na transição da quinta para a sexta idade. Só depois da sétima idade se chegaria à Idade do Espírito preconizada por Joaquim.

Esta tradição perdurará junto dos espirituais franciscanos e fará com que, na primeira metade do século XIV, um seguidor de Olivi, Jean de Roquetaillade, faça previsões de grandes catástrofes a começar no ano de 1360. Segundo Roquetaillade, a partir deste ano os cataclismos suceder-se-iam, levando ao aparecimento de dois anticristos, um do Oriente, outro do Ocidente. Em 1365 Elias e Enoch reencarnariam num Papa e num cardeal e preparariam o caminho de um Grande Reparador que deveria ajudar o rei de França a inaugurar a

principalmente as páginas 93-104. Para uma análise simultaneamente esclarecedora e sintética do seu esquema exegético ver HUGHES, Kevin L. - Eschatological Union: The mystical dimension of History in Joachim de Fiore, Bonaventure and Peter Olivi. *Collectanea Franciscana*, 72 (2002) pp. 105-143. No que respeita à sua escatologia veja-se o capítulo “The new Jerusalem of Peter Olivi” em LERNER, Robert E. - *The feast... ed.cit.*, pp. 54-72.

²⁸ HUGHES, Kevin L. - *Ob.cit.*, p. 120.121.

terceira idade, a Idade do Espírito.²⁹ Esta escatologia nunca mais abandonou os “espirituais” e perdurou nos seus herdeiros mais directos, os observantes.

Há um aspecto importante na doutrina de Joaquim de Fiore. Não se trata de um profeta inspirado por Deus. Trata-se mais de um exegeta, de um homem que leu e interpretou a seu modo as Escrituras. A imagem é mais a de um cabalista. A comparação não é despropositada uma vez que Joaquim tinha muito provavelmente origens judaicas³⁰ e foi toda a vida um filo-semita que postulava a integração dos judeus no grémio da Igreja católica³¹.

O plano da História da Humanidade está todo escrito por Deus nas Sagradas Escrituras. O princípio hermenêutico básico, a chave da leitura dos factos está na correspondência entre o Antigo e o Novo Testamentos. Entre a História da Israel (Antigo Testamento) e a História da Igreja (Novo Testamento) existe uma correspondência figurativa que permitia, segundo Joaquim, ler um à luz do outro. É como um espelho. Assim, por exemplo, o sacrifício de Cristo na cruz tem correspondência, é uma figura da cerimónia judaica da Páscoa em que um cordeiro é sacrificado. A passagem do rio Jordão em direcção à terra prometida, presente no Antigo Testamento, era figura, segundo Joaquim, da passagem da Idade do Filho para a Idade do Espírito³². Daí Joaquim não se

²⁹ Em meados do século XIV, Roquetaillade, continuador de Olivi que exerceu um grande fascínio no interior da cúria romana, dirigiu a tradição profética joaquimita no sentido filo-francês, remetendo o império germânico e os seus imperadores para o papel do Grande Anticristo, cf. DELUMEAU, Jean - *Mil anos de felicidade. Uma história do Paraíso*. Lisboa: Terramar, 1997, pp.85-86; REEVES, Marjorie - *The influence...ed.cit.*, p. 320-325; RUSCONI, Roberto - *Profezia e profeti alla fine del Medioevo*. Roma: Viella, 1999, p. 79. Roquetaillade conseguiu ser ainda mais ousado do que Olivi, colocando em causa a doutrina de Santo Agostinho acerca da significação do milénio. Para este, o milénio de que se fala no Apocalipse é meramente simbólico, enquanto que Roquetaillade vai afirmar o milénio no sentido efectivo e literal. Olivi fora mais discreto, preferindo falar genericamente na segunda vinda de Cristo na figura de Francisco de Assis, ver VAUCHEZ, André - *Escathologie, religion et politique aux derniers siècles du Moyen Age* in VAUCHEZ, André - *Saints, Prophètes et visionnaires*. Paris: Albin Michel, 1999, p. 109.

³⁰ LERNER, Robert E. - *The feast... ed.cit.*, pp. 25-27.

³¹ LERNER, Robert E. - *The feast... ed.cit.*

³² A exegese através das correspondências e figuras, nomeadamente através da correspondência entre o Antigo e o Novo Testamentos era, como já se disse, antiga. A grande novidade introduzida por Joaquim é o facto de pela primeira vez este simbolismo não ser utilizado com um sentido teológico ou moral, mas sim com um sentido profético, ver LUBAC, Henri de - *Exégese Médiévale. Les quatre sens de l'Écriture, Seconde Partie, I*. Paris: Aubier, 1959, particularmente para a questão da concordância entre testamentos ver as páginas 437-459, e para a novidade introduzida por

considerar um profeta iluminado por Deus, mas alguém que domina uma técnica de leitura de uma mensagem cifrada, desvendando um plano escrito desde há muito tempo. Fosse como fosse, o plano estava escrito e dizia que os espirituais franciscanos eram os *virii spiritualis*, os homens espirituais que derrotariam o anticristo e inaugurariam a nova idade do Espírito.

A tradição joaquimita correu em íntima ligação com uma corrente profética materializada num conjunto de escritos que, a partir do século XIV, começaram a invadir a Europa e com eles um novo fenómeno, o coleccionismo profético. Nasceram assim verdadeiras antologias de textos de matriz escatológico-apocalíptica. O berço desta nova tendência foi a Itália³³.

As profecias circulavam por toda a Europa, inicialmente em manuscrito e posteriormente impressas. A impressão de profecias tinha tido a sua fase áurea, grosso modo, entre 1480 e 1530³⁴, altura em que, de acordo com Ottavia Niccoli, por pressão de uma crescente centralização do Estado, pouco interessado na desestabilização e turbulência que estes textos provocavam, teriam entrado em declínio.

A alguns destes textos atribuía-se normalmente uma origem misteriosa. Dizia-se que tinham sido descobertas no interior de um túmulo de um santo, nas ruínas de templos antigos ou escondidas no interior das paredes de um velho mosteiro, por exemplo. A este facto não terá sido alheio o gosto pelo antiquarismo e arqueologia da Itália do Renascimento³⁵. Havia um verdadeiro gosto colecionista por estas profecias e alguns intelectuais, ou por um prazer ocioso ou por um verdadeiro interesse exegético, chegavam a ter volumosas colecções. Uma das maiores colecções particulares do século XVI pertencia a

Joaquim ver pp. 459-484. Esta exegese simbólica aparece muito bem explanada num estudo acerca de Angelo Clareno, um franciscano que, cronológica e metodicamente, faz a ponte entre Olivi e Roquetaillade, ver MUSTO, Ronald G. - Franciscan Joachimism at the court of Naples, 1309-1345. A new appraisal. *Archivum Franciscanum Historicum*, 90 (1997), pp. 419-486. De referir ainda, para o caso português, o estudo sobre o jesuíta Sebastião Barradas em CARDOSO, Arnaldo Pinto - *Da Antiga à Nova Aliança. Relações entre o Novo e o antigo Testamento em sebastião Barradas (1543-1615)*. Lisboa: INIC, 1987, em que o autor faz uma pequena síntese sobre a fundamentação teológica da concordância entre os dois Testamentos, ver pp. 363-369.

³³ RUSCONI - *Profezia...* ed.cit., pp. 80-81; NICCOLI, Ottavia - *Prophecy and People in Renaissance Italy*. Princeton: University Press, 1990, pp. 8-12.

³⁴ NICCOLI, Ottavia - *Prophecy...* ed.cit., p. 5.

³⁵ *Idem*, p. 7.

um cultor do esoterismo, Pietro Galatino que era, não por acaso, um frade franciscano³⁶.

Na sua biblioteca podiam-se encontrar os mais diversos autores. Supostos autores, uma vez que a publicação de textos obedecia frequentemente a interesses conjunturais de natureza política e a atribuição da autoria a figuras conhecidas, algumas mais ou menos mitológicas, destinava-se a sancionar a sua autoridade. As sibilas romanas, profetisas da Antiguidade recuperadas e comentadas pelos primeiros padres da Igreja³⁷, oráculos de eremitas, dos quais um dos mais famosos era o eremita Cirilo, comentado por um joaquimita franciscano discípulo de Olivi, Arnould de Villeneuve, Merlin, o mago da lenda arturiana de quem se dizia que era filho de uma freira e do próprio demónio³⁸ ou o próprio abade Joaquim.

Nestas colecções fizeram pela primeira vez a sua aparição duas figuras que irão ter uma importância fundamental na tradição profética posterior em Portugal e serão muito utilizadas durante os séculos XIV a XVI no resto da Europa. Uma delas, o *Papa Angélico*, é uma figura destinada a recuperar a Igreja decaída dos últimos tempos. Corporizou a ansiedade ligada à sensação de decadência da Igreja durante o Cisma e teve uma origem oriental³⁹.

³⁶ RUSCONI, Roberto - Circolazione di testi profetici agli inizi del Cinquecento. La figura di Pietro Galatino in POTESTÁ, Gian Luca (dir.) - *Il Profetismo gioachimita tra quattrocento e cinquecento - Atti del III congresso internazionale di studi gioachimiti*. Génova: Marietti, 1991, pp. 379-400.

³⁷ CRASSET, I. - *Dissertation sur les oracles des Sibylles*. Paris: Estienne Michaellet, 1684, fl.13.

³⁸ FEIJÓ, Benito Geronymo - *Theatro critico universal o discursos varios en todo genero de materias para desengaño de errores comunes. Tomo II*. Madrid: Herederos de Francisco del Hierro, 1741, fls. 112-114.

³⁹ A figura do *Papa Angélico* surgiu pela primeira vez num texto do século XIV, os *Vaticinia de summis pontificibus*. Estes *vaticinia* constituíam uma derivação de um *Oráculo de Leão, o sábio*, um conjunto de quinze profecias enigmáticas, de origem bizantina, atribuídas ao imperador Leão VI, cada uma consistindo numa figura simbólica e um pequeno texto, ver REEVES. Marjorie - Pattern and Purpose in History in the Later Medieval and Renaissance Periods in REEVES, Marjorie - *The Prophetic Sense of History in Medieval and Renaissance Europe*. Aldershot, Brookfield, Singapore, Sydney: Ashgate, 1999, pp. 89-111, para o caso referido ver as páginas 95-96. O *Oráculo de Leão, o sábio* foi vertido para latim no final do século XIII. Segundo Roberto Rusconi, esta tradução tinha objectivos de auxiliar uma família aristocrática romana a eleger um dos seus membros como Papa durante o conclave de Perúgia, nos anos de 1304-1305, cf. RUSCONI, Roberto - La Historia del fin: cristianismo e milenarismo. *Teologia y Vida*, 44 (2003), pp. 214-215. Marjorie Reeves atribuiu o aparecimento desta tradução à facção dos *espirituais* franciscanos, igualmente presente no conclave e que nele tinha também altas expectativas, cf. REEVES, Marjorie - Some popular prophecies from

Uma segunda figura escatológica que aqui faz também a sua aparição foi o *Imperador dos Últimos Dias*, cuja origem conhecida remonta até à Síria do século VII. Um grande imperador que conquistará muitas terras, destruirá os bárbaros e trará uma era de paz e prosperidade. Estas duas tradições do *Papa Angélico* e do *Imperador dos Últimos Dias* acabarão por se cruzar, aparecendo pela primeira vez juntas num pequeno texto, o *Liber de Fiore*, profetizando uma parceria sagrada entre o *Papa Angélico* e um Imperador francês que tratarão paz, prosperidade e reunificarão a Igreja “sob um só pastor e um só rebanho”⁴⁰.

Estes textos, ou derivações deles, terão, ver-se-á, uma importância extraordinária no imaginário místico português dos séculos XVI e XVII e serão uma das fontes do movimento sebastianista.

Em síntese, podem definir-se sucintamente as principais fontes daquilo a que se convencionou chamar *alumbradismo* ou, mais correntemente, iluminismo em Portugal: as doutrinas dos *dejados*, o visionarismo dos *recogidos*, o joaquimismo e o profetismo. Estas quatro influências encontrar-se-ão no meio franciscano e será por via destas que se fará o seu contágio na sociedade portuguesa, desde os círculos mais próximos da corte, até às camadas populares. Os jesuítas, uma congregação fundada na primeira metade do século XVI, nasceram no meio de todo este turbilhão e foram profundamente afectados por ele. Mas, como os factos irão demonstrar, o movimento foi muito difuso e não se restringiu apenas a estas duas ordens. Ao longo deste estudo irão surgir

the fourteenth to the seventeenth centuries in REEVES, Marjorie - *The prophetic sense... ed cit.*, pp. 107-108.

⁴⁰ O *Imperador dos últimos dias* é o equivalente secular da figura religiosa do *Papa angélico*. Tem, tal como este, uma origem bizantina e ambas as figuras começaram a aparecer mais insistentemente no século XIII, em virtude da crescente manipulação e politização do joaquimismo, cf. REEVES, Marjorie - *The influence... ed.cit.*, pp. 306 e ss. Numerosos foram os monarcas que se tentaram apropriar e aplicar a si esta figura. As duas figuras, o *Imperador* e o *Papa* apareceram pela primeira vez unidos num projecto escatológico comum numa obra derivada dos *Vaticinia de summis pontificibus* denominada *Liber de Fiore*, uma versão já sem gravuras e mais aplicada à conjuntura histórica da época, cf. REEVES, Marjorie - *Some popular prophecies... Ob.cit.*, p. 116. Nascia assim o projecto escatológico bicéfalo, que vai reconhecer no *Imperador* a autoridade temporal e militar, e no *Papa angélico* o grande reformador religioso. A partir do século XIV, com a apropriação destas profecias pela facção filo-francesa, irá surgir a profecia de um *segundo Carlos Magno*, originalmente elaborada em 1380 a favor do rei de França Carlos VI. Com a evolução desta ideia de um *Carolus Caroli filius*, veremos já no século XVI esta profecia ser aplicada aos Habsburgos, nomeadamente a Carlos V, com uma versão ligeiramente diferente: *Carolus Philippi filius*, ver RUSCONI, Roberto - *Profezia e profeti... ed.cit.*, pp. 131-132; NICCOLI, Ottavia - *Prophecy and people... ed.cit.*, p. 172.

também dominicanos, cistercienses e outros. Não obstante, sublinhe-se esta ideia: foi no interior do franciscanismo que a fusão destas influências atingiu a maturidade.

3. No cárcere

Isabel Fernandes, a mulher que, como se relatou atrás¹, instava Porciúncula a que não fizesse aqueles desvarios, acabaria ela própria por ser detida, três anos mais tarde, pela Inquisição. Já depois de presa, apareceu desesperada perante os inquisidores, a 24 de Setembro de 1571, pedindo “por amor de Deus que a tirem daquela casa em que estaa e a ponhão em casa do alcaide ou em alguma casa donde possa ver o ar por estar muito enferma”. Estava determinada a negar tudo dizendo que não tinha nada a confessar “que seja contra nossa Santa Fee Catholica, e se pella ventura alguma cousa disse a ella lhe não lembra, nem lhe parece que o diria”².

Isabel Fernandes acabará por sair em liberdade, mas não sem antes dizer tudo o que os inquisidores queriam ouvir. Tinha que contar a sua história, uma história que se confundia com a da doutrina que professava. A história de Isabel é preciosa no sentido em que ela é o primeiro caso manifesto de *alumbradismo* em Portugal.

Isabel fora chamada por Deus ao “estado de continência”, havia já trinta anos, por acção de um pregador chamado Vila Franca³. Infelizmente a falta de curiosidade dos inquisidores não nos permite ir mais longe do que isto no apuramento do perfil deste homem. Mas há um pormenor que pode ter importância. Isabel disse que tal lhe sucedera havia trinta anos, portanto, por volta de 1540. Em 1534 chegava a Lisboa um eremita de Santo Agostinho, de

¹ Ver o capítulo 2 do Ciclo dos Alumbrados.

² ANTT - Inq. Lisboa, proc. 9287, fls. 48-49.

³ *Idem*, fls 72-73.

nome Francisco de Vila Franca. Na sua companhia vinha o padre frei Luis de Montoia. Ambos eram espanhóis e tinham vindo a Lisboa por solicitação do rei D. João III ao geral da Ordem, mestre frei Gabriel Veneto, no sentido de disciplinar os eremitas de Santo Agostinho da provincia portuguesa, assolados por dissensões internas⁴. Sabe-se ainda que, tanto Montoia como Vila Franca, pretendiam reformar a ordem em Portugal e que com este propósito começaram a introduzir exercícios que, pelo menos formalmente, são semelhantes aos que aparecem nos círculos da espiritualidade *alumbrada*. Montoia ordenou “leis particulares para os noviços” onde se pode ler que “avia de trazer hum religioso a Christo crucificado retratado em seu corpo” e que “quando dormissem estivessem com as mãos atadas em cruz sobre o peito, para evitar as descomposturas que o sono traz consigo”⁵.

Vila Franca exercia o seu magistério espiritual no Convento e no Colégio da Graça. Era um local de austeridade e espiritualidade contemplativa onde, para além deles, pontificava o francês frei Ubertino Ennio, um místico extático⁶.

Montoia, o seu companheiro, passará à posteridade como místico e visionário. Diz-se que os anjos lhe haviam trazido um crucifixo com o qual o

⁴ Não é absolutamente certo o ano do início da reforma dos Eremitas de Santo Agostinho. Sabe-se com certeza que começou entre 1527 e 1533, e que em 1543 estava já num ritmo irreversível, ver DIAS, Sebastião Silva - *Correntes do sentimento religioso em Portugal, séculos XVI a XVIII*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1960, p. 120. É certa a vinda de Montoia e Vila Franca para Portugal em 1535, oriundos de Espanha a pedido do rei D. João III, no sentido de resolver graves dissensões internas, ver DIAS, Sebastião Silva - *Correntes... ed.cit.*, pp. 121-123; MARTINS, Mário - Da vida e da obra de Frei Sebastião Toscano. *Brotéria*, 62 (1956), pp. 48-49. Sobre as reacções à reforma e os conflitos que se geraram no interior da Ordem agostiniana ver DIAS, Sebastião Silva - *O erasmismo e a inquisição em Portugal. O processo de Frei Valentim da Luz*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1975, pp. 14-26. Para uma análise das correntes de espiritualidade que inspiraram a reforma dos agostinianos, ver MARTINS, Mário - A filiação espiritual de Frei Tomé de Jesus. *Brotéria*, 42 (1946), pp. 666-672; MARTINS, Mário - O pseudo-Taulero e Fr. Tomé de Jesus. *Brotéria*, 42 (1946), pp.21-30; DIAS, Sebastião Silva - *O erasmismo... ed.cit.*, pp. 34-53. Tanto Montoia como Vila Franca vieram a desempenhar cargos na corte como confesores, ver, para o caso de Vila Franca, MARQUES, João Francisco - Confesseurs des princes, les jésuites à la Cour de Portugal in GIARD, Luce; VAUCELLES, Louis de (dir.) - *Les Jésuites à l'Âge Baroque*. Grenoble: Jérôme Millon, 1996, p. 223 e para o caso de Montoia RODRIGUES, Francisco - *História da Companhia de Jesus na assistência de Portugal. Tomo segundo, Volume II*. Porto: Livraria do Apostolado da Imprensa, 1931-50, p. 267.

⁵ PACHECO, Duarte - *Epitome da vida apostolica, e milagres de São Thomas de Villa Nova, Arcebispo de Valença*. Lisboa: Pedro Craesbeeck, 1629, fl. 133.

⁶ DIAS, Sebastião Silva - *Correntes... ed.cit.*, p. 322.

ouviam dialogar⁷. Embora estes testemunhos nos apareçam apenas no século XVIII, é de admitir que esta lenda tivesse origem ainda durante o período em que viveu o próprio frade, ou que tenha sido criada imediatamente após a sua morte. Montoia morreria na grande epidemia de peste de 1569 e o seu enterro foi, também ele, rodeado de um fervor místico, agravado pelas gravíssimas circunstâncias do momento⁸. As pessoas, em pleno período de contágio cortavam-lhe pedaços do hábito e garantiam que isso as protegeria do mal. De notar ainda que um dos mais seus mais notáveis discípulos, frei Tomé de Jesus, foi fortemente influenciado por alguns autores místicos que eram lidos nas reuniões dos primeiros *alumbrados* portugueses, nomeadamente Johannes Tauler⁹.

É possível apurar também que Vila Franca era o mentor de Montoia, o que é possível inferir pelo facto de ter sido aquele que, estando encarregue de vir a Portugal, o convidou para o acompanhar. Foi também sob sugestão de Vila Franca que Montoia foi fundar o colégio dos eremitas em Coimbra, em 1542¹⁰. Vila Franca viria a morrer por volta de 1554, mas antes, sentindo-se velho e cansado, chamara novamente a Lisboa o padre Luis de Montoia para que o substituísse¹¹.

Mas regresse-se a Isabel Fernandes. Tinham passado três décadas desde que Deus a chamara para si, com uma violência tal que “nem dormindo nem esperta se podia nunca apartar d'elle nem decer donde estaa”¹². Uma das testemunhas do processo de Isabel, o já referido Basílio de Campos, dissera que a semente desta doutrina se tinha começado a espalhar com a vinda, vinte anos antes (1550) de frei Fernando¹³. Jorge da Silva, que fora frequentador do paço real no tempo de D. João III e membro dos conselhos de D. Catarina e

⁷ COSTA, Antonio Carvalho da - *Corografia Portugueza e descripçam do famoso Reyno de Portugal. Tomo Terceyro*. Lisboa: Real Officina Deslandesiana, 1712, fl. 360 e CASTRO, João Bautista de - *Mappa de Portugal antigo e moderno*. Tomo II, Parte III e IV. Lisboa: Officina Patriarcal de Francisco Luiz Ameno, 1763, fl. 231.

⁸ PACHECO, Duarte - *Ob.cit.*, fls. 149-149v.

⁹ MARTINS, Mário - *O pseudo-Taulero...ed.cit.*

¹⁰ PACHECO, Duarte - *Ob. cit.*, fls. 132-133.

¹¹ PACHECO, Duarte - *Ob.cit.*, fl. 135v.

¹² ANTT - Inq. Lisboa, proc. 9287, fl. 14.

¹³ ANTT - Inq. Lisboa, proc. 9287, fl. 7.

D. Sebastião, afiançou ainda aos inquisidores que frei Fernando fora “hum dos primeyros padres capuchos que vierão a este Reyno”¹⁴.

Isabel Fernandes, ao revelar a sua iniciação permite recuar dez anos em relação à data avançada por Basílio de Campos. Fora por volta de 1540 que Vila Franca a começara a dirigir. Mas a informação dada por Basílio de Campos encerra alguma verdade. É sensivelmente a partir de 1550 que se começa a assistir na documentação inquisitorial ao aparecimento de alguns indícios da doutrina *alumbrada*, alguns dos quais já vistos aqui.

Frei Fernando instalou-se na margem Sul do Tejo, na Caparica, onde começou a reunir um grupo de fiéis, inciados na sua doutrina. Foi aqui que Isabel Fernandes o encontrou, por volta de 1554¹⁵. Nesta altura ela tinha já sido sentenciada na Inquisição, num processo que decorrera em 1544. Neste primeiro processo, os inquisidores limitaram-se a mandá-la para casa dizendo-lhe que “fiasse e cosesse e tivesse exercissio de mãos”¹⁶. Isabel Fernandes era tecedeira e os inquisidores aconselharam-na a limitar-se ao seu ofício. Ela não lhes deu ouvidos. Depois da condenação, aproximou-se e foi dirigida durante muito tempo pelos jesuítas, uma congregação sob a qual recaía a suspeição de ligações a uma espiritualidade heterodoxa, ao ponto de o cardeal D. Henrique, inquisidor geral, desconfiar seriamente do próprio provincial da Companhia, o padre Simão Rodrigues¹⁷.

A Companhia de Jesus, fundada por um antigo soldado, Inácio de Loyola, nasceu também ela da aspiração de reforma a que já se fez alusão. Fora, desde

¹⁴ ANTT - Inq. Lisboa, liv. 196, fl. 148. Em 1571, numa denúncia que Jorge da Silva fez contra Granada e frei Miguel do Rosário, o denunciante aparece referido como membro do Conselho do Rei, ou seja de D. Sebastião, ver ANTT - Inq. Lisboa, livro 196, fl. 145.

¹⁵ DIAS, Sebastião Silva - *Correntes...ed.cit.*, p. 380.

¹⁶ ANTT - Inq. Lisboa, proc. 9287, fl. 52.

¹⁷ O provincial Simão Rodrigues sofreu forte contestação em face de uma série de episódios de insubordinação e de um fervor religioso e místico excessivo por parte dos noviços. Rodrigues acabaria por ser deposto, por indicação de Inácio de Loyola, em 1551. Durante o processo, a Companhia, que tinha tido uma expansão extremamente rápida em Portugal, sofreu um duro revés na sua credibilidade e aceitação no país, ver RODRIGUES, Francisco - *História da Companhia de Jesus ...ed.cit.*, Tomo I, Volume II, pp 91-237; GUIBERT, Joseph de - *La spiritualité de la Compagnie de Jésus. Esquisse historique*. Roma: Institutum Historicum S.I., 1953;, pp. 208-209; MARCOCCI, Giuseppe - Inquisição, jesuítas e cristãos-novos em Portugal no século XVI. *Revista de História das Ideias*, 25 (2004), pp. 263-264; MARQUES, João Francisco - *Confesseurs des princes...ed.cit.*, pp. 221-223.

a sua aprovação a 27 de Setembro de 1540, através da bula de Paulo III *Regimini militantis Ecclesiae*, objecto da mais viva polémica, enfrentando com alguma persistência acusações de *alumbradismo*. Chegou a formar-se no seu interior um grupo de místicos que, sob a orientação de um franciscano, frei Juan de Texeda, encetara uma séria contestação à sua vocação apostólica e mundana¹⁸. Texeda ministrava a prática do *recogimiento* e introduzira o ensino da doutrina de Henrique Herp, que era, como se viu, uma das principais influências dos *alumbrados* portugueses¹⁹. Dois dos mais activos e contestatários jesuítas presentes nesse grupo tinham vindo do Colégio de Coimbra e esperavam, na figura do protector deste círculo de iluminados, Francisco de Borja, duque de Gandía, a vinda do *Papa angélico*²⁰. Inácio reagiu energicamente, Texeda foi afastado, Onfroy, Oviedo e Borja conformaram-se às directrizes do fundador e o caso foi encerrado²¹.

O objectivo da nova ordem era fazer uma espécie de síntese entre a vida contemplativa, marcada pelo misticismo dos *Exercícios espirituais* redigidos pelo

¹⁸ Sobre este círculo, genericamente referido como o *grupo de Gandía*, ver JURADO, Manuel Ruiz - Un caso de profetismo reformista en la Compañía de Jesus, Gandía 1547-1549. *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 86 (1974), pp. 217-266; LETURIA, Pedro - Lecturas ascéticas y lecturas místicas entre los jesuítas del siglo XVI in LETURIA, Pedro - *Estudios Ignacianos, Volume II*. Roma: Institutum Historicum S.I., 1957, pp. 288-290.

¹⁹ Sobre a influência de Herp na Companhia ver MARTÍN, Teodoro - Enrique Herp y su influencia en la literatura espiritual española del siglo XVI. *Verdad y Vida*, 116 (1972), pp. 5-107, em particular o capítulo "Conflicto en la Compañía", pp. 45-65; para o caso específico de Gandía, ver pp. 47-48.

²⁰ Onfroy e Oviedo, as duas figuras de destaque na contestação profética e reformista tinham vindo de Coimbra, cf. JURADO, Manuel Ruiz - *ob. cit.*, pp. 225-228. Este facto não é negligenciável. Há indícios de uma grande tensão escatológica e messiânica no interior da Companhia em Portugal. Numa carta escrita em Julho de 1549 a Francisco de Borja, duque de Gandía, o protector do grupo de Onfroy, Oviedo e Texeda, Loyola fala de dois portugueses, um que o viera procurar por essa altura e outro que estava em Portugal. Ambos se consideravam o *Papa angélico*, o grande reformador da Igreja de que falavam as profecias. O facto de um deles ter ido procurar Loyola a Roma, à sua própria casa, indicia que se trataria de alguém pertencente à Companhia ou que com ela tinha estreitas relações, cf. CARVALHO, José Adriano de Freitas - Um profeta de corte na corte: O caso de Simão Gomes, o "Sapateiro santo" (1516-1576). *Revista da Faculdade de Letras, Línguas e Literaturas, Anexo V - Espiritualidade e Corte em Portugal, sécs. XVI-XVIII*, Porto, 1993, p. 243; LOYOLA, Inacio de - *Obras completas*. Madrid: La Editorial Catolica, 1963, p. 726. De referir ainda que, neste *grupo de Gandía*, estavam em Junho de 1547 três portugueses, João Garcia, natural de Pinhel, de 23 anos, Manuel de Sá, natural de Vila do Conde, de 18 anos e Simão de Oliveira, natural de Santarém, de 18 anos, cf. JURADO, Manuel Ruiz - *Ob.cit.*, pp. 262-263.

²¹ . JURADO, Manuel Ruiz - *Ob.cit.*, p. 260.

fundador, e ao mesmo tempo participar no mundo, agindo como homens do seu tempo, uma ordem de “contemplativos na acção”²².

Daqui irá decorrer a ambiguidade existente na Companhia. Será uma constante encontrar jesuítas mergulhados no iluminismo e nas derivas místicas dos *alumbrados* e, ao mesmo tempo, ver padres da Companhia a trabalhar nos assuntos mundanos das cortes europeias, como diplomatas, conselheiros, etc. Esta tensão entre as duas tendências, uma interiorista e outra institucional, marcarão de forma indelével a identidade da ordem nascente²³.

A espiritualidade da Inácio de Loyola resultara desse caldeirão cultural da Espanha dos inícios do século XVI e estivera estreitamente ligada à reforma de Cisneros (Loyola chegou a ser aluno da Universidade de Alcalá). A regra básica dos seus exercícios espirituais é a do abandono da vontade própria²⁴, uma formulação aparentada à de *recogidos* e *dejados*, “abandonar os sentidos exteriores”. De facto, Loyola nutria-se da espiritualidade franciscana nos seus anos de aluno em Alcalá²⁵. As suas influências eram as mesmas dos *dejados*, bem como de Ossuna, o mentor ideológico dos *recogidos*. Esta tendência mística muito pronunciada no interior da Companhia viria a causar problemas. Já enquanto estudante em Alcalá, em 1526, Loyola e os seus companheiros foram perseguidos pela Inquisição de Toledo e chegaram a estar detidos durante quarenta e dois dias, após os quais os deixaram sair em liberdade sob compromisso de não ensinarem ao povo as coisas da fé, uma vez que ainda não tinham estudado Teologia²⁶.

De Alcalá, Loyola fora estudar para Paris, onde se rodeou de um núcleo restrito de companheiros que estaria na base da formação da Companhia, onde se incluíam Diego Lainez, Francisco Xavier, “o apóstolo da Índia”, e o português Simão Rodrigues. Em 1540, como se disse, conseguiriam a aprovação da nova fundação por parte do Papa Paulo III.

²² GUILLERMOU, Alain - Genèse d’une spiritualité: Ignace de Loyola in *Les Jésuites. Spiritualité et activités. Jalons d’une histoire*. Paris: Beauchesne, 1974, p. 30.

²³ IPARRAGUIRRE, Ignacio - Élaboration de la spiritualité des jésuites, 1556-1606 in *Les Jésuites. Spiritualité et activités...ed.cit.*, p. 42.

²⁴ GUILLERMOU, Alain - *Ob.cit.*, p. 29.

²⁵ MARTÍN, Teodoro - *Ob.cit.* p. 45.

²⁶ PELAYO, Menendez - *Historia de los heterodoxos españoles, Volume II*. Madrid: Editorial Católica, 1956, p. 180.

Em Junho do mesmo ano, ainda antes da aprovação, já os dois primeiros jesuítas chegavam a Portugal, a pedido do rei D. João III, empenhado na reforma religiosa do Reino. Francisco Xavier, que rumaria à Índia, e Simão Rodrigues, que se tornaria o representante de Loyola em terras lusas. O rei tornar-se-ia um fervoroso admirador da nova congregação, levando-o a dizer em público que gostaria de ter a Companhia em peso em Portugal, ainda que tal lhe custasse uma parte do seu império²⁷.

Pouco depois da sua chegada a Portugal, os jesuítas mostraram-se interessados na fundação de um colégio em Coimbra, cuja construção só teria início em 1547. Em Lisboa, o rei disponibilizar-lhes-ia cinco instalações, entre as quais estava a Igreja de São Roque, que se tornaria a casa mãe da Companhia em Portugal²⁸.

A fundação do colégio da congregação em Coimbra não deixou de constituir um choque. Ao contrário do que acontecera com as manifestações larvares de *alumbradismo*, visíveis no caso de António Luís, Juan de la Vega ou da primeira iniciação de Isabel Fernandes, desta vez o choque foi público, estava à vista de toda a gente e provocou fortes reacções em Coimbra e no resto do país. Em Julho de 1549, Loyola, pela mão do seu secretário pessoal, o padre Juan de Polanco, escrevia a Francisco de Borja, duque de Gandía, manifestando-lhe a preocupação e dizendo que no Colégio da Companhia de Coimbra, bem como em Roma, havia jesuítas “iluminados” que esperavam a vinda de um “Papa Angélico”, o grande justiceiro escatológico que viria para reformar o mundo²⁹.

Alguns jesuítas estavam na mira da crítica. O Colégio de Coimbra fervilhava de estrangeiros, vindos, muitos deles, de terras tocadas pela heresia protestante. Estes “franchinotes”³⁰, faziam publicamente mortificações e eram acusados de estar a corromper a vitalidade da juventude. Estranhava-se o comportamento destes homens que andavam “como gente alienada dos sentidos” dizendo que “muitos que nos conhecíamos inquietos e terríveis, tanto que tratam com elles logo os vemos brandos, modestos, mortaes, sem saberem

²⁷ ALDEN, Dauril - *The Making of an Enterprise. The Society of Jesus in Portugal, its Empire and Beyond (1540-1750)*. Stanford: University Press, 1996, pp. 25-26.

²⁸ *Idem*, pp. 29-30.

²⁹ LOYOLA, Inácio de - *Obras...ed.cit.*, p. 726.

³⁰ TELES, Baltasar - *Ob. cit.*, fl. 173.

falar”³¹. Faziam também exercícios à porta fechada, nos quais, segundo se dizia, tinham arrebatamentos e visões. Mas o que mais se censurava era a exposição pública destes caminhos espirituais, fustigada nos púlpitos por muitos pregadores. Diziam que a “virtude nam se queria assoalhada por fora, pois dentro na religiam esta tam bem agasalhada”³².

Foi neste contexto que o padre Montoia que, como já se disse, tinha vindo para Coimbra fundar o colégio dos eremitas de Santo Agostinho alguns anos antes, ouviu falar dos exercícios dos jesuítas e decidiu também mandar os seus próprios alunos a frequentá-los.

Se assumirmos a premissa de que o “pregador que se chamava Villa Franca”, apontado por Isabel Fernandes como o homem que a inciou no “estado de continencia”, e frei Francisco de Vila Franca, o homem que veio de Espanha a introduzir novas formas de espiritualidade em Portugal, são uma e a mesma pessoa, então desenha-se um quadro interessante do percurso espiritual desta mulher. Um primeiro contacto com os eremitas de Santo Agostinho, Vila Franca, talvez também Montoia, seguido de um obscuro processo inquisitorial do qual apenas nos chegam ecos fragmentários, mas que de qualquer forma mostra como a nova doutrina não parecia incomodar particularmente as autoridades, como se vê pela brandura da pena. De seguida, já nos anos 50 do século XVI, relações com os jesuítas e, finalmente, por volta da mesma altura, influências de frei Fernando, o frade capucho que se veio instalar na Caparica.

Frei Fernando, os jesuítas, ou os eremitas de Santo Agostinho. Até aqui tem-se falado em abstracto de uma *espiritualidade alumbrada*. Esta distinguia-se genericamente por procurar a união mística com Deus, esvaziando os sentidos e afastando do entendimento todas os objectos criados, ou seja, do Mundo. No entanto havia um pormenor que correspondia à clivagem que se fizera notar já em Espanha entre *recogidos* e *dejados*. Estes últimos defendiam que se devia afastar do entendimento “todas as coisas criadas”, até a contemplação na Paixão de Cristo. É a ênfase em Cristo e nos seus sofrimentos, pacientemente suportados para redenção da humanidade, que distingue as duas correntes. A meditação na Paixão de Cristo aparece tanto em Vila Franca e Montoia como nos jesuítas. Aqueles diziam que “avia de trazer hum religioso a Christo crucificado retratado em seu corpo”. Estes tinham nos *Exercícios* de Santo

³¹ *Idem*, fl. 172.

³² *Idem*, fl. 189.

Inácio uma fundamentação profundamente cristocêntrica³³. Foi esta a novidade que frei Fernando trouxe em relação a ambos. Uma secundarização quase absoluta da figura de Cristo como mediador entre Deus e os homens.

O homem que dirigia Isabel Fernandes na casa da Companhia, em São Roque, era o padre Gonçalo Vaz. Por volta de 1552, Isabel contara ao dito padre “que lhe dizião que em Caparica estava hum padre que chamavão frei Fernando que era hum santo”³⁴. Desconfiado, o padre Gonçalo Vaz pediu-lhe que se fosse avistar com esse homem à Caparica “e ouvillo e vir lhe dezer o que lhe parecia”³⁵.

O encontro entre ambos mostra bem a clivagem que havia entre estas duas formas de interiorismo místico. Disse-lhe frei Fernando que “era bom estar sempre em hum canto recolhida e que para isto era necessario callar duas potencias que era memoria e entendimento e soo com a vontade se alevantarem a Deos”. Isabel respondeu-lhe que não era isso que os jesuítas lhe ensinavam, afirmando que a vontade é cega, que o entendimento alumia a vontade e que a memoria era necessária para se lembrar dos benefícios de Deus³⁶. Frei Fernando ensinava um quietismo absoluto, esvaziar completamente os sentidos, não pensar nada e esperar que Deus se manifestasse. Os jesuítas, por sua vez, explicavam que se devia meditar nos benefícios de Deus, nos quais se incluem, necessariamente, os padecimentos de Cristo. Cristo continuava a ser o mediador e, apesar de a alma dever estar recolhida, o entendimento deveria continuar desperto para o exemplo do Filho de Deus.

Frei Fernando retorquiu-lhe que ela, Isabel Fernandes, “não tinha mais espirito que huma pedra” e que “hera huma boba”. O jesuíta Gonçalo Vaz sabia agora com o que podia contar. A Inquisição começou pouco depois a inquirir este frade capucho, alegadamente por denúncia de Jorge da Silva, um autêntico *caça-alumbrados*, cujos testemunhos e actuação denunciam, como se verá, uma verdadeira obstinação. A Inquisição começou a mexer-se, frei Fernando foi apresentado perante o Tribunal, desdisse-se de tudo aquilo que ensinara e foi expulso do país³⁷.

³³ IPARRAGUIRRE, Ignacio - *Ob. cit.*, p. 51

³⁴ DIAS, Sebastião Silva – *Correntes...ed.cit.*, p. 601.

³⁵ *Idem, ibidem.*

³⁶ *Idem, ibidem.*

³⁷ ANTT - Inq. Lisboa, proc. 9287, fls. 12-13.

Os documentos não são muito precisos acerca da data da sentença de frei Fernando. Não foi certamente anterior a 1555, pois foi nesse ano que um dos inquisidores do caso, frei Jerónimo da Azambuja, foi transferido para a Inquisição de Lisboa³⁸. Nesse mesmo ano, recém chegado à Inquisição de Lisboa, frei Jerónimo da Azambuja via aparecer perante si, por iniciativa própria, uma Maria de Mares, moradora em Almada. Maria queria servir a Deus e foi-se aconselhar com um padre, João Nunes. Este dissuadiu-a de dar esmolas ou fazer jejuns. Segundo ele, nada disso tinha valor se não se fizessem exercícios espirituais, em que “de domingo atee sabado seguinte avya de estar soo em huma casa e acabado este tempo avya de confesar geralmente e tomar o Senhor”³⁹. Disse-lhe ainda que, passado este período, ele, João Nunes, a iria visitar. Maria de Mares foi apresentar o caso ao seu confessor que lhe disse que “em nenhuma maneira fizese os taes exercicios”. Concluiu a sua breve denúncia dizendo ao inquisidor que um alfaiate de Almada lhe confidenciara que ali havia uma “molher que ouvya musica dos Anjos”⁴⁰. Tudo isto era estranho na época, embora se fosse tornando em Portugal um facto trivial. Menos de um século mais tarde todo o país estaria mergulhado numa verdadeira “tempestade mística” que não poupou sequer os mais remotos lugares e freguesias do país. Em 1555, isto era sensacional e relatado entre as pessoas como factos dignos de nota.

Este período funciona como uma espécie de preâmbulo da primeira vaga de perseguição ao movimento *alumbrado* em Portugal, nos finais dos anos sessenta. A partir de então, esta tendência não mais deixará de crescer até atingir todos os recantos do país, já no século XVII, começando a declinar apenas em meados do século XVIII por pressão da emergência de um pensamento racionalista. Durante este longo processo, a corrente de espiritualidade que se designa genericamente por *alumbradismo* assumirá as mais diferentes formas, como uma hidra de múltiplas cabeças. Mas não se deve perder de vista que foi aqui, na zona de Lisboa, nestes anos e com estes actores, que a hidra nasceu.

³⁸ DIAS, Sebastião Silva - *Correntes...ed.cit.*, p. 381.

³⁹ ANTT - Inq. Lisboa, liv. 55, fl. 77.

⁴⁰ *Idem*, fl. 78.

4. No olho do furacão (1568-1572)

Regresse-se àquele dia de Abril de 1568 em que frei Francisco da Porciúncula estava abraçado à cruz, pregando a um grupo de pessoas que tinham vindo expressamente para o ver. Junto a ele estava Isabel Fernandes, admoestando-o a que não cometesse aqueles excessos publicamente. De Isabel já se conhece parte da história. Mas, de onde vinha Porciúncula? Em que fase fez ele a sua aparição nesta complexa teia?

Porciúncula estava activo em Portugal pelo menos desde 1555, altura em que Isabel se tinha avistado na Caparica com frei Fernando. Viera nesse mesmo ano a casa de Isabel para a interrogar acerca da doutrina que seguia. Isabel disse-lhe que “cuidava na Paixam toda”, ao que ele respondera que “aquillo era prata quebrada e que ouro fino era cuidar soo em Deos e resisitir aos pensamentos”¹. Porciúncula também defendia que a meditação na Paixão de Cristo era impedimento para chegar a Deus. Não pode deixar de se notar a semelhança dos argumentos esgrimidos por Porciúncula com os de frei Fernando, na conversa que teve com a mesma Isabel Fernandes, na Caparica, algum tempo antes. Frei Fernando e Porciúncula, ambos capuchos, ambos a defender a mesma doutrina, ambos a exercer a sua actividade na margem Sul do Tejo e ambos a encontrarem-se com Isabel na mesma altura, algures por 1555. Finalmente, ambos com um amigo comum: Francisco de Sousa Tavares.

Fora Francisco de Sousa Tavares a arranjar o encontro entre Isabel e frei Fernando, na Caparica. Sousa Tavares morava em Almada e tinha sido em sua casa que Isabel dormira, na véspera de seguir para a Caparica acompanhada de

¹ ANTT- Inq. Lisboa, proc. 4455, fl. 19.

um pagem ao serviço daquele². Foi também em casa de Sousa Tavares que, por volta de 1560, houve um encontro no qual participaram, além do próprio, frei Francisco da Porciúncula e um profeta com grande valimento na corte chamado Simão Gomes³.

Francisco de Sousa Tavares era uma das figuras de proa do movimento interiorista, filiado no movimento dos *recogidos*⁴. Era um homem da corte, filho de uma família nobre e casado com uma prima do infatigável *caça aluibrados* Jorge da Silva⁵. E foi mesmo o marido da sua prima, numa das suas profusas

² DIAS, Sebastião Silva- *Correntes do sentimento religioso em Portugal, séculos XVI a XVIII*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1960, p. 601.

³ ANTT - Inq. Lisboa, proc. 4455. fl. 16. Acerca de Simão Gomes ver CARVALHO, José Adriano de Freitas - Um profeta de corte na corte: O caso de Simão Gomes, o "Sapateiro santo" (1516-1576). *Revista da Faculdade de Letras, Línguas e Literaturas*, Anexo V - Espiritualidade e Corte em Portugal, sécs. XVI-XVIII, Porto, 1993, pp. 233-260.

⁴ Francisco de Sousa Tavares chegou a ser capitão de Calecut, na Índia (1527) e, posteriormente, de Cananor (1540). Toda a sua espiritualidade estará profundamente ligada aos círculos em que se moviam os *aluibrados* portugueses, ver CARVALHO, José Adriano de - Francisco de Sousa Tavares in BELCHIOR, Maria de Lurdes; CARVALHO, José Adriano de Freitas; CRISTÓVÃO, Fernando (apresentação) - *Antologia de Espirituais Portugueses*. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1994, pp. 207-232. Postulava a busca interior de Deus através da *via negativa* de inspiração dionisiana, despojando a alma de todas as figuras e imagens, embora não haja referências à desvalorização da humanidade de Cristo, o que parece apontar para uma influência do *recogimento* de Francisco de Ossuna, ver DIAS, Sebastião Silva – *Correntes...ed.cit.*, pp. 343-358, em especial, para a influência de Ossuna, ver p. 346 e para a referência à *via negativa* e a Dionísio pp. 345 e 348.

⁵ Jorge da Silva é uma das figuras do pensamento integrista de linha dura. Silva Dias distingue dois integrismos em Portugal, um moderado, no qual militavam Paiva de Andrade, Bartolomeu dos Mártires ou Sebastião Toscano; e outro, monolítico e inflexível, representado pelo dominicano Jerónimo de Azambuja, por Martim Gonçalves da Câmara, irmão do jesuíta Luís Gonçalves da Câmara ou por Jorge da Silva, ver DIAS, José Sebastião Silva - *A política cultural da Época de D. João III, Volume Primeiro, Tomo II*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1969, p. 946. Jorge da Silva frequentava o palácio desde os tempos de D. João III e foi nomeado para o Conselho da Rainha D. Catarina durante a menoridade de D. Sebastião, ver BAÑOS-GARCIA, Antonio Villacorta - *D. Sebastião, Rei de Portugal*. Lisboa: A esfera dos Livros, 2006, p. 45. Escreveu inclusivamente um tratado, o *Tratado em que se contém a Paixão de Cristo* (1551), o que não deixa de ser interessante para a polémica que manteve com os *aluibrados*, que desvalorizavam a Paixão. Pensa-se que terá morrido em Alcácer Quibir, ver RODRIGUES, Maria Idalina Resina - Jorge da Silva in BELCHIOR, Maria de Lurdes; CARVALHO, José Adriano de Freitas; CRISTÓVÃO, Fernando (apresentação) - *Antologia...ed.cit.*, pp. 79-94.

deslocações ao Santo Ofício, quem chamou a atenção dos inquisidores para a sua obra, *Livro de doutrina espiritual*⁶.

Jorge da Silva tinha uma profunda aversão às novas tendências interioristas. Tudo começara, segundo o próprio, quando, estando à porta do Mosteiro de São Domingos, em Lisboa, em conversa com o dominicano Bartolomeu Ferreira⁷, se lhes juntara Diogo de Paiva de Andrade. Silva discutia com o dominicano uma afirmação de Louis Blois, um autor bastante apreciado pelos espirituais portugueses. Debruçavam-se sobre a seguinte proposição: *Etiam cogitatis passionis Christu est impedimentu union*. Surge aqui novamente, dezasseis anos depois da conversa de Isabel Fernandes com frei Fernando na Caparica, a questão da meditação na paixão e humanidade de Cristo que continuava a suscitar polémica. Diogo de Paiva de Andrade começou a defender a proposição de Blois. Segundo o testemunho de frei Bartolomeu Ferreira, que foi também ouvido na Inquisição sobre esta matéria, Jorge da Silva terá ficado irritado e afastou-se, deixando-o com Diogo de Paiva a discutir o assunto. Voltou pouco depois com uma pergunta de tom sarcástico: “Está já convertido o senhor Diogo de Paiva?”⁸ Começou depois, presumivelmente exaltado, a dizer que isso era doutrina de “Catherina de Genova e Taulerio e Ludovico Blosio os quais todos merecião [ser] queimados”⁹. Jorge da Silva tomara esta causa como sua e

⁶ Ver denúncia no Santo Ofício, a 2 e Outubro de 1571. O delator diz mesmo aos inquisidores que os que tal defendem “serão platoniquos ou judeus mas não serão christãos”, ver ANTT - Inq. Lisboa, liv. 56, fls. 160-161. A obra em causa tinha sido publicada sete anos antes, ver TAVARES, Francisco de Sousa - *Livro de doctrina espiritual*. Lixboa: Joam Barreira, 1564.

⁷ Bartolomeu Ferreira era dominicano e começou precisamente a partir deste ano, 1571, a desempenhar funções de destaque na censura inquisitorial. Viria a ser principal compilador do *index* de livros proibidos de 1581, cf. PAIVA, José Pedro - Os Dominicanos e a Inquisição em Portugal (1536-1614). *Istituto Storico Domenicano, Dissertationes Historicae*, 31 (2006), pp. 524-525.

⁸ ANTT - Inq. Lisboa, liv. 56, fls. 147-150.

⁹ Jorge da Silva faz aqui referência a três autores místicos de grande importância na Península. Tauler foi já abordado atrás. Quanto a “Ludovico Blosio”, Jorge da Silva está claramente a referir-se a Louis Blois, um beneditino francês que, na altura em que esta altercação teve lugar, tinha falecido havia apenas 5 anos, em 1566. Blois actuou mais como um compilador da mística do Norte da Europa, pela qual foi profundamente marcado, do que propriamente como um autor original, ver MARTÍN, Teodoro - Enrique Herp (Harphius) en las letras españolas. *Verdad y Vida*, 117 (1972), p. 431. Carlos V fazia-se sempre acompanhar pelas suas obras e Filipe II recomendava a sua leitura à sua filha Isabel, cf. GROULT, Pierre - *Les Mystiques des Pays-Bas et la Littérature Espagnole du Seizième Siècle*. Louvain: Librairie Universitaire, 1927., pp. 168-169. Quanto à terceira referência de Jorge da Silva, Catarina de Génova, trata-se de uma mística italiana dos finais do século XV. Foi, tal

parecia determinado a ir até ao fim. Passados dois meses dirigiu-se para o Convento de Nossa Senhora da Graça, para falar com o irmão de Diogo de Paiva, frei Tomé de Jesus, colocando-lhe a mesma questão: o que é que ele achava da proposição de Blois, *cogitatio passionis Christu est impedimentu*? Frei Tomé respondeu apenas que essa proposição “se podia sustentar”. Jorge da Silva retorquiu apenas “que já era tarde para porfiar” mas que voltaria para falar do assunto.

Voltou na Sexta-feira seguinte. Desta vez, frei Tomé foi mais longe e disse-lhe que a proposição era “catholica e verdadeira e santa”¹⁰. Jorge da Silva levantou-se e foi rezar sem mais lhe responder. Acabou a sua denúncia a dizer aos inquisidores que esta doutrina era “muito prejudicial a Igreja Catholica”, exortando-os a que censurassem as obras de Blois “e asy o livro de Francisco de Sousa Tavares no qual insina (...) que não tenham nenhuma figura nem lembrança de cousa criada”¹¹.

Já alguns meses antes, em Abril, Jorge da Silva fora procurar o dominicano frei Luis de Granada, um dos maiores teólogos do seu tempo, que vivia em Portugal desde 1551, e com ele mantivera uma discussão acalorada sobre estas matérias¹².

Jorge da Silva era membro do conselho do rei D. Sebastião. Frequentava o ambiente de corte e discutia com Diogo de Paiva de Andrade, frei Tomé de como Blois e de resto toda a mística cristã, profundamente marcada pelo apelo neo-platónico de Dionísio Aeropagita, a que acrescentou ainda, na formação da sua doutrina, a influência dos escritos de São Paulo e São João e da “doutrina do amor” da escola franciscana, ver HUGUEL, Friedrich Von - *The Mystical element os religion as studied in Saint Catherine of Genoa and her friends, Vol. II.* London; New York: JM Dent; EP Dutton, 1908, pp. 62-110. Foi, em vários sentidos, uma “teóloga do Purgatório”, acerca do qual escreveu um tratado no qual alegava que tinha já sentido em vida as penas reservadas às almas que aí se encontravam, cf. HAAS, Alois - *Schools of late Medieval Mysticism in RAITT, Jill; MCGINN, Bernard; MEYENDORFF, John (ed.) - Christian Spirituality. High Middle Ages and Reformation.* New York: SCM Press, 1988, pp.168-169. A sua influência nos *alumbrados* portugueses é inegável. Francisco da Porciúncula disse ao sapateiro Simão Gomes, por volta de 1655, que queria imprimir um *Diálogo do amor divino*, uma obra de Catarina de Génova, a quem ele chamava “çaraphica Catherina”, cf. ANTT - Inq. Lisboa, proc. 4455, fl. 17. De referir ainda que os *alumbrados* da Estremadura espanhola liam o *Livro da vida admiravel da benaventurada Catherina de Genoa*, uma tradução portuguesa editada em 1564, ver HUERGA, Alvaro - *Los Alumbrados de Extremadura (1570-1582)*. Madrid: Fundacion Universitaria Española, 1986, p. 163.

¹⁰ ANTT - Inq. Lisboa, liv. 56, fls. 160-161.

¹¹ ANTT - Inq. Lisboa, liv. 56, fl. 160.

¹² ANTT - Inq. Lisboa, liv. 196, fls. 145-148.

Jesus e frei Luis de Granada. Quem eram estes homens e que peso tinham na sociedade da época?

Nascido a 26 de Julho de 1528, Diogo de Paiva de Andrade era filho de um tesoureiro-mor de D. João III, Fernão Álvares de Andrade e irmão de frei Tomé de Jesus e do cronista-mor Francisco de Andrade. Em 1561, com apenas 33 anos, foi enviado por D. Sebastião ao Concílio de Trento, que estava já na altura na sua fase final. Pregou no Concílio e impressionou o próprio Papa que, num breve enviado a D. Sebastião, elogiou o “excellente engenho e singular doutrina”¹³. Era também uma figura que aspirava a uma reforma da religião e para quem, nas palavras de Manuel Augusto Rodrigues, “o cristianismo era mais um espírito que um conjunto de ritos e preceitos”¹⁴ Defensor do acesso de todos à Escritura, envolveu-se na tradução e crítica das fontes originais, para o que possuía uma sólida formação na língua hebraica¹⁵. Quando faleceu, em 1575, quatro anos depois da altercação com Jorge da Silva, estava a preparar uma exposição sobre os Salmos.

O seu irmão, frei Tomé de Jesus, nascido em 1529, não era menos ilustre. O seu livro *Trabalhos de Jesus* foi uma das obras portuguesas mais traduzidas no estrangeiro, suplantando inclusivamente os *Lusíadas* e conhecendo traduções ao longo dos séculos XVII e XVIII nas mais diversas línguas¹⁶. Pertencia à ordem dos eremitas de Santo Agostinho, onde foi discípulo do padre Luis de Montoia. Espiritualmente, fora profundamente influenciado por diversos autores místicos como Tauler, o pseudo-Dionísio, São Bernardo, os Padres da Igreja ou Santo Agostinho¹⁷. Em 1578 decidiu acompanhar D. Sebastião na expedição a Marrocos. Em Alcácer Quibir, quando “com o crucifixo exortava e acudia a todos, foi ferido e levado cativo para Mequinez”¹⁸. Foi durante algum tempo cativo de um eremita árabe que lhe deu maus tratos, até que o

¹³ Ver RODRIGUES, Manuel Augusto - Algumas notas sobre a Vida e a Obra de Diogo de Paiva de Andrade. *Revista Portuguesa de História*, 15 (1976), p. 309.

¹⁴ *Idem*, p. 315.

¹⁵ *Idem*, pp. 322-326.

¹⁶ Ver FARIA, Francisco Leite de - *Difusão extraordinária de um livro de Tomé de Jesus*. Lisboa: Academia Portuguesa de História, 1982.

¹⁷ MARTINS, Mário - A filiação espiritual de Frei Tomé de Jesus. *Brotéria*, 42 (1946), pp.666-672.

¹⁸ SOARES, Alcides; CAMPOS, Fernando (selecção, pref. e notas) - *Prosadores religiosos do séc. XVI: Samuel Usque, Fr. Heitor Pinto, Fr. Amador Arrais, Fr. Tomé de Jesus*. Coimbra: Casa do Castelo, 1950, p. 244.

embaixador português, D. Francisco da Costa, conseguiu que fosse transferido para Marrocos. Durante o cativeiro escreveu a sua obra maior, os *Trabalhos de Jesus*, onde possivelmente o terá inspirado a sua própria situação. Morreu cativo entre os finais de 1582 e princípios de 1583¹⁹.

Finalmente, o terceiro homem interpelado por Jorge da Silva, frei Luís de Granada, foi um dos maiores teólogos europeus da sua época. Viera para Portugal em finais de 1550 ou inícios de 1551, através da raia alentejana, pregando, até que, por convite do cardeal D. Henrique, se fixou em Évora seguindo posteriormente para Lisboa²⁰. Foi autor de um dos livros mais bem sucedidos do seu tempo, o *Libro de la oracion*²¹, uma obra com uma difusão tal que “por la suavidad del decir, traían los manuales las niñas de cantaro debajo del brazo; las fruteras y verduleras los leían cuando vendían y pesaban la mercancía”²². Mas a doutrina de Granada inspirou inicialmente algumas reservas à Inquisição espanhola. A título de exemplo, na versão de 1556 do *Libro de la oracion*, o autor, seduzido pelo misticismo, coloca a oração em lugar superior aos restantes aspectos da vida cristã. Por pressão da censura, na versão revista de 1566 a oração aparece quase como subsidiária da observação dos mandamentos da Lei de Deus. Nesta versão, a oração só tem valor quando se orienta directamente para esse objectivo²³. Pelo meio, entre estas duas datas, tinha-se colocado a publicação do *Index* do inquisidor Fernando de Valdés. Fora sem dúvida uma reformulação meramente estratégica, uma vez que, como se verá, Granada continuava seduzido pela iluminação mística ainda nas décadas de 70 e 80, surgindo quase invariavelmente ligado aos círculos de *alumbradismo* que a Inquisição portuguesa ia detectando. Viria a falecer em 1588, em Lisboa.

Poderiam estes homens, pertencentes a círculos cortesãos, defender teses heréticas, ainda para mais em público? Diogo de Paiva chegou inclusivamente a pregar no Concílio de Trento onde grangeou a simpatia do

¹⁹ *Idem, Ibidem.*

²⁰ HUERGA, Alvaro - *Fray Luis de Granada. Una vida al servicio de la Iglesia*. Madrid: Editorial Católica, 1987, pp. 96-100.

²¹ RHODES, Elizabeth - El Libro de la oración como el "best-seller" del siglo de oro. *Actas AIH*, 10 (1989), pp.525-532.

²² HUERGA, Alvaro - *Fray Luis de Granada...ed.cit.*, p. 114.

²³ RODRIGUES, Maria Idalina Resina - *Fray Luis de Granada y la literatura de espiritualidad en Portugal (1554-1632)*. Madrid: Fundacion Universitaria Española, 1988, pp. 95-96.

Papa. Qual a leitura a fazer da adesão destes indivíduos à proposição de Bloisio de que a meditação na Paixão de Cristo era impedimento da união mística?

É o próprio Jorge da Silva que coloca alguma contenção na análise às palavras dos seus adversários. Disse aos inquisidores que quanto a Diogo de Paiva “o tem por catholico e ao seu irmão frei Thome” acrescentando que “lhe pareceo que disputava aquela materia mais em defeza dos unitivos que da propozição”²⁴. Daqui se pode inferir que não é legítima uma interpretação demasiado literal das palavras de Paiva de Andrade e do seu irmão, e que talvez o tivessem dito no sentido de valorizar uma religiosidade mais interior e menos assente nos apelos a um culto exterior. É uma leitura. Afinal, frei Tomé de Jesus escrevera os *Trabalhos de Jesus*, uma obra de uma sensorialidade impressionante, que assenta no sofrimento padecido por Cristo. Como poderia ele defender que a meditação na Paixão de Cristo é impedimento à união com Deus? Mais a mais, se se pensar na fórmula do seu mestre, Luis de Montoia, de que “avia de trazer hum religioso a Christo crucificado retratado em seu corpo”. Definitivamente, a leitura de Jorge da Silva, desvalorizando o sentido literal das palavras dos seus contendores, é a única que é autorizada pelos restantes factos conhecidos da vida destes três homens. Foi a sua paixão pelo interiorismo que os levou a falar assim. Precisamente por esta altura, aparece um outro denunciante na Inquisição, frei Domingos de Santo André, que ficara indignado ao ouvir, numa pregação de Paiva de Andrade, que “Christo quando veio ao mundo não trouxera nova lei nem novo testamento senão hum novo espirito”. O denunciante rematou com a seguinte conclusão: Paiva de Andrade “queria meter a lei velha em casa”²⁵. Frei Domingos, o denunciante, não estava a interpretar bem as palavras do pregador ao acusá-lo de judaísmo. Paiva de Andrade queria apenas manifestar o seu desejo de uma religião menos ligada a leis e mais ao espírito.

Mas mesmo tomando como correcta a interpretação de Jorge da Silva, existe o outro lado da moeda. Frei Luis de Granada era amigo de Francisco da Pociúncula e chegou mesmo a escrever uma carta à Inquisição em sua defesa. Nessa missiva não tomou, prudentemente, a defesa doutrinal de Porciúncula, limitando-se a declarar que ele estava louco esperando “en Nuestro Señor que le restituz a el miollo que agora tiene perdido y com su vida y exemplo hazer el

²⁴ ANTT - Inq. Lisboa, liv. 56, fl. 150.

²⁵ ANTT - Inq. Lisboa, liv. 56, fl. 153.

fruto que hasta agora tiene hecho”²⁶. Frei Tomé de Jesus chegou a consultar uma discípula de Porciúncula, Catarina Ribeiro, acerca de um requerimento que tinha na corte, esperando que ela, com o seu espírito profético, lhe revelasse se o tal pedido teria bom ou mau andamento²⁷.

Porciúncula, Catarina e muitos outros eram *alumbrados* que proferiam por vezes proposições acerca da impecabilidade e da meditação na humanidade e Paixão de Cristo. Eram a facção mais radical do misticismo em Portugal e, no entanto, estes homens relacionavam-se com eles e até lhes pediam conselhos. Não há, contudo, registos de que frequentassem as suas reuniões.

Tudo isto leva a pensar que já neste período se manifestava uma tendência, que se tornará ainda mais nítida com a evolução do fenómeno e que atingirá o auge no momento da sua massificação. As questões doutrinárias, que foram tão importantes em Espanha e que ainda pesavam em meados do século XVI em Portugal, começavam gradualmente a ser secundarizadas em face de uma veia mística onde era cada vez mais difícil distinguir a tendência dos *dejados* e dos *recogidos*. Lembremo-nos das palavras de Jorge da Silva, referindo-se a Diogo de Paiva, alvitando que “lhe pareceo que disputava aquela materia mais em defeza dos unitivos que da propozição”. O fim sobrepunha-se definitivamente aos meios, a união mística era o essencial, as questões sobre a via para lá chegar iam-se tornando acessórias.

Assim se compreendem as relações destes homens, de religião, cultura e estatuto social superior, com um grupo onde pontificavam tecedeiras ou pobres viúvas que eram tidas por santas e viviam em quase permanente êxtase místico de visões e arrebatamentos. Foi este grupo, tutelado por Porciúncula, que se viu, por volta de 1568, envolvido no “olho do furacão” inquisitorial, e que viu pelo menos um dos seus membros a arder na fogueira.

O ano fatídico terá sido 1568, altura em que as denúncias começaram a resultar em processos. Já antes havia delações, como se viu, mas todas tinham caído no esquecimento, o Santo Ofício não lhes deu relevo. Em Abril de 1568, o prior de São Gião relatava aos inquisidores o seu surpreendente encontro com Porciúncula na Arrábida. Em Maio aparece uma ordem do Santo Ofício para investigar uma mulher que andara a conversar com as freiras do Mosteiro de

²⁶ ANTT - Inq. Lisboa, proc. 4455, fl. não numerado.

²⁷ ANTT - Inq. Lisboa, proc. 3547, fls. 5 e 6.

Odivelas e lhes dissera que um dia, estando impedida de comungar, vieram dois anjos que lhe deram a comunhão pela sua mão²⁸.

Pelos documentos é visível que as reuniões do grupo se tinham tornado mais regulares. Um dos seus frequentadores, Simão Lopes, afirma que foi “antes do tempo da peste”²⁹. Joana Teixeira, também presença assídua, disse que os encontros duraram por um Verão inteiro, o que parece apontar para o ano de 1568, uma vez que no Verão de 1569 Lisboa foi assolada por uma catastrófica epidemia de peste³⁰. As reuniões decorriam em casas alternadas. Uma vez na de Catarina Ribeiro, terciária dominicana e discípula de Porciúncula, na calçada de Pai de Navais, outras na residência de Isabel Fernandes, moradora em Santos, ou em casa de Joana Teixeira, residente em São Roque, junto à casa mãe dos jesuítas. Havia ainda mais dois locais onde se reuniam. Um era a morada de um cristão novo, Simão Lopes, um homem cuja origem provavelmente lhe terá custado a fogueira e, surpreendentemente, a casa do sapateiro do cardeal D. Henrique, Simão Gomes.

Simão Gomes era especial. Era considerado um santo e um profeta, profundamente respeitado pelo cardeal D. Henrique, pelo Arcebispo de Braga³¹, frei Bartolomeu dos Mártires e pelo rei D. Sebastião³². A sua vida foi escrita pelo jesuíta Manuel da Veiga, já em 1625, portanto mais de cinquenta anos depois do período que está a ser analisado. A fonte de que Manuel da Veiga se serviu foram os escritos deixados por outro jesuíta, Inácio Martins, que conheceu de perto o *sapateiro santo*. Veiga pinta o quadro de um santo visionário, próximo da corte. Um homem de extracção humilde, nascido perto de Tomar, em 1516, e que sempre desempenhara o ofício de sapateiro. Depois de ter vivido em Setúbal na juventude, ter-se-á fixado em Évora, junto dos jesuítas. O cardeal D. Henrique escrevera então ao padre da Companhia, Leão Henriques, pedindo-lhe que enviasse o sapateiro para Lisboa³³. Henriques era personagem muito

²⁸ ANTT - Inq. Lisboa, proc. 11637, fls. 3-9.

²⁹ ANTT - Inq. Lisboa, proc. 3547, fl. 8.

³⁰ SOARES, Pero Roiz - *Memorial*, BN - Cod. 938, fl. 13.

³¹ VEIGA, Manuel da - *Tratado da vida, virtudes e doutrina admiravel de Simão Gomez Portuguez, vulgarmente chamado o çapateiro santo*. Lisboa: Mateus Pinheiro, 1625, fls. 17v e 21v.

³² BERNARDES, Manuel - *Nova floresta ou Sylva de varios apophthegmas, e ditos sentenciosos espirituales e moraes. Tomo I*. Lisboa: Valentim da Costa Deslandes, 1706, fl. 80.

³³ VEIGA, Manuel da - *Ob.cit*, fl. 17v.

próxima do cardeal e chegou a ser seu confessor³⁴. Tal não impediu que a posteridade o consagrasse como interlocutor privilegiado com Cristo. Dizia-se que falava com um crucifixo e teria pedido clemência para o reino de Portugal quando da derrota de Alcácer Quibir. Cristo ter-lhe-ia então respondido: “Deixa-me Leão, deixa-me castigar!”³⁵. Alegadamente, isto aconteceu já em Coimbra, alguns anos mais tarde. De momento há que reter apenas que Simão Gomes tinha uma relação próxima com o jesuíta, e que fora por intermédio dele que o cardeal chamou o sapateiro para Lisboa.

Em Lisboa Simão Gomes fixou-se em São Roque. Teria sido por esta altura que, ainda segundo o seu biógrafo, ele teria entrado em conflito com o círculo lisboeta de *alumbrados*. Diz Veiga que naquele tempo “andava na cidade huma superstiçam ou seita de pessoas que com capa de via iluminativa ou unitiva e extatica viviam ociosa e escandalosamente, contra os quaes tomou o servo de Deos [Simão Gomes] muy grande zelo descobrindo sua vaidade e mostrando ser aquella vida invenção mera do diabo”³⁶. Manuel da Veiga refere ainda um conflito de Simão Gomes com uma mulher que fora viver em casa de Dona Helena, senhora nobre e comendadeira de Santos. Os factos permitem identificá-la como sendo Isabel Fernandes ou Catarina Ribeiro, uma vez que ambas viviam em casa da comendadeira, que as recolhera por santas e virtuosas³⁷. Dizia esta mulher, ainda seguindo o relato do biógrafo, para Simão Gomes: “Ah! Çapateiro, sabes quem eu sou?”, ao que ele lhe respondera que ela era “huma douda illusa”.³⁸

³⁴ Leão Henriques era primo de Luís Gonçalves da Câmara, a figura de maior influência junto de D. Sebastião. Chegou a ser reitor de três colégios jesuítas portugueses antes de se tornar provincial da Companhia em Portugal e, posteriormente, confessor do cardeal, cf. ALDEN, Dauril - *The Making of an Enterprise. The Society of Jesus in Portugal, it's Empire and Beyond (1540-1750)*. Stanford: University Press, 1996, p. 82. Formava com Câmara um elemento poderoso como grupo de pressão junto do cardeal D. Henrique. Henriques teria inclusivamente chegado a ameaçar de forma indirecta o próprio geral da Companhia, Everard Mercurian, dando a entender ao provincial, Manuel Rodrigues, que o cardeal era tão poderoso que tinha capacidade até para depôr o chefe supremo dos jesuítas, ver MARCOCCI, Giuseppe - Inquisição, jesuítas e cristãos-novos em Portugal no século XVI. *Revista de História das Ideias*, 25 (2004), p. 292.

³⁵ ALMEIDA, Gregório de - *Restauração de Portugal prodigiosa*. Lisboa: Antonio Alvarez, 1643, fl. 88.

³⁶ VEIGA, Manuel da - *Ob.cit.*, fl. 90.

³⁷ ANTT - Inq. Lisboa, proc. 9287, fl. 16 e proc. 3547, fl. 13.

³⁸ VEIGA, Manuel da - *Ob.cit.*, fl. 91v.

No que toca às relações entre Simão Gomes e os seguidores da vida unitiva, é este o cenário que o jesuíta nos dá. É necessário não esquecer que se trata de uma biografia que é, essencialmente, uma hagiografia, uma obra sujeita a um quadro ortodoxo e que, como tal, não poderia propor uma ideia das relações entre o sapateiro e os *alumbrados* que não fosse de puro e simples antagonismo.

Os documentos da época, principalmente as actas dos processos inquisitoriais, corroboram apenas em parte a versão que o hagiógrafo de Simão Gomes escrevera em 1625, é necessário lembrá-lo, mais de cinquenta anos depois dos factos terem sucedido. As próprias razões de a sua vida ter sido escrita e, igualmente importante, o seu autor ter sido o jesuíta Manuel da Veiga, não são completamente inocentes. Simão Gomes foi considerado, já depois da sua morte, como um “segundo Bandarra”, um profeta do sebastianismo e da Restauração³⁹. Foi incluído no vastíssimo leque de profetas nacionais e estrangeiros que integravam as colecções de profecias que enchiam as bibliotecas de curiosos e exegetas do século XVII, e que, simultaneamente, animavam o espírito de independência nacional⁴⁰. Numa delas, por exemplo, conta-se como vindo o sapateiro a acompanhar D. Sebastião de uma peregrinação ao santuário mariano de Guadalupe, encontraram um eremita que lhes cantara uns versos. Simão disse depois ao rei que se tratava de um anjo de Deus, interpretando os versos e descobrindo neles o prenúncio da derrota de Alcácer Quibir e a posterior restauração da independência nacional⁴¹. Existia uma facção no interior da Companhia que nunca se resignou à união ibérica e que sempre alimentou o espírito de independência nacional. Deste grupo fazia parte Manuel da Veiga⁴². No período em que Veiga escrevia, as Casas da Companhia eram palco de profusas revelações acerca da iminente libertação lusa em relação ao jugo espanhol⁴³.

³⁹ CARVALHO, José Adriano de Freitas - Um profeta de corte...*ed.cit.*, p. 243.

⁴⁰ Veja-se a título de exemplo BN – Cods. 551 e 13020 e ANTT - Manuscritos da livraria, nº 408, 1149, 1082, para além da vasta literatura restauracionista, de que um excelente exemplo é a obra de Gregório de Almeida, “Restauração de Portugal prodigiosa”, citado acima.

⁴¹ ANTT - Manuscritos da livraria, nº 1149, fls. 94 e ss.

⁴² Ver AZEVEDO, José Lúcio de - *A evolução do Sebastianismo*. Lisboa: Presença, 1984, p. 56.

⁴³ CANTEL, Raymond - *Prophétisme et Messianisme dans l'oeuvre d'Antonio Vieira*. Paris: Éditiones Hispano-Americanas, 1960, pp. 31-32.

Deve ter-se, por isso, algumas reservas acerca desta obra. Tal não significa, como se disse, que os factos não sejam em parte corroborados pela documentação inquisitorial da época. No entanto, constata-se também que as relações de Simão Gomes com os *alumbrados* não eram de mero antagonismo.

Logo quando veio para Lisboa, Simão deslocou-se a casa de Francisco de Sousa Tavares. Porciúncula também estava presente e disse, a dada altura, “que podia huma pessoa chegar a estado de tanta perfeição que não podia mais crescer nella”. Era a teoria da impecabilidade. Simão não gostou do que ouviu e censurou frei Francisco⁴⁴. Isto passara-se, segundo a cronologia fornecida pelo mesmo Simão Gomes, por volta de 1560. Acrescentou ainda, no seu depoimento no Santo Officio, “do ditto tempo pera qua ouvir ao mesmo frei Francisquinho estando presente hum padre da Companhia que se chama mestre Inacio tratando nesta materia espiritual e do spiritu que a humanidade de Christo era impedimento pera a contemplação da divindade”⁴⁵. Portanto, Simão Gomes tinha contacto com Porciúncula e esse contacto não se limitou a um primeiro encontro em casa de Francisco de Sousa Tavares, mas prolongou-se no tempo. A esses colóquios assistiu um certo “mestre Inacio” que é, sem dúvida alguma o jesuíta Inácio Martins, figura próxima de Simão Gomes e pregador do rei D. Sebastião⁴⁶. Inácio Martins era também um homem com uma vida repleta de histórias de milagres e seria, por estas alturas, o introdutor em Portugal de uma nova forma de pregação, mais baseada no gesto e na teatralidade, em que, entre outras coisas, usava caveiras para mostrar a vanidade da vida e comover a assistência⁴⁷.

Nesse encontro, tanto Simão Gomes como Inácio Martins mostraram desacordo em relação à doutrina que desvalorizava a meditação na “humanidade de Cristo”. De qualquer forma os contactos iam-se estabelecendo. Simão Lopes, o cristão novo que lia livros em latim nas reuniões dos *alumbrados*, referiu aos inquisidores que essas reuniões se davam, entre outros

⁴⁴ ANTT - Inq. Lisboa, proc. 4455, fl. 16v.

⁴⁵ *Idem, Ibidem.*

⁴⁶ CARDOSO, Jorge - *Agiologio Lusitano dos Sanctos Varoens illustres em virtude do Reino de Portugal e suas conquistas. Tomo I.* Lisboa: Oficina Craesbeekiana, 1652, fls. 378-79.

⁴⁷ PALOMO, Federico; COPETE, Marie Lucie - Des carêmes après le carême - Stratégies de conversion et fonctions politiques de missions interieures en Espagne et au Portugal (1540-1650). *Revue de Synthèse*, 2-3 (1999), p. 373.

locais, “em casa de Simão Guomes çapateiro do Cardeall Infante”⁴⁸. Uma outra testemunha, Joana Teixeira, em cuja casa também se realizavam encontros, disse que a eles assistia, para além de Isabel Fernandes e Catarina Ribeiro, Simão Gomes, referindo expressamente que neles se dizia “que se aviam de recolher e deitar de si todas as imagens e figuras e por a mente em Deos”⁴⁹. Chamado perante os inquisidores, a 31 de Agosto de 1570, Simão Gomes negou tudo isto, afirmando apenas que tinha ouvido a Catarina Ribeiro dizer que “estes contemplativos emtravam laa em huma caligine”⁵⁰. Distancia-se mesmo do grupo, e fala das suas relações tortuosas com Isabel Fernandes, cujas palavras classifica como “atrevidas e peçonhentas e tem dado muito trabalho a elle testemunha nesta materia em a contradizer”⁵¹.

Simão era, desde os tempos de Évora, um discípulo dos jesuítas e ficara sempre profundamente ligado à sua espiritualidade. Vinculada aos jesuítas estivera também, numa fase da sua vida, Isabel Fernandes. A doutrina jesuítica, mais cristocêntrica, não coincidia com a doutrina de despojamento total da mente, ensinada primeiro por frei Fernando e depois por frei Francisco da Porciúncula. Fosse como fosse, Simão esteve presente nas reuniões e só se desdisse em frente aos inquisidores, o que levanta dúvidas acerca da sua sinceridade. Poderá ter-se dado o caso que já foi visto atrás, em relação a alguns letrados como Paiva de Andrade, Tomé de Jesus ou Luis de Granada. Mesmo discordando com a doutrina do despojamento total da mente, a atracção pela via da união mística teria secundarizado esses preciosismos doutrinários.

A via unitiva e o primado da oração mental eram os tópicos de comunhão entre um grupo de letrados, um humilde sapateiro, uma pobre viúva terciária dominicana, uma tecedeira, um cristão novo e uma série de outras pessoas que incluíam desde nobres até ao povo miúdo? Não se andarão muito longe da verdade se se assumir que sim. Era este o denominador comum, o motivo que os levava a reunirem-se em segredo. Reuniões que tiveram o seu auge de notoriedade pelos anos 1567-68 (os documentos não são muito precisos) e que duraram por um Verão inteiro⁵². Mas de que reuniões se tratava?

⁴⁸ ANTT - Inq. Lisboa, proc. 3547, fls. 8-9.

⁴⁹ *Idem*, fl. 6.

⁵⁰ *Idem*, fl. 5.

⁵¹ ANTT - Inq. Lisboa, proc. 9287, fl. 7.

Existem algumas descrições relativamente pormenorizadas, nomeadamente uma em casa de Catarina Ribeiro que, certamente, não andaria muito longe das que foram realizadas noutros locais. A casa estava “toda esteirada por cima e por baixo por não serem vistos”⁵³. Simão Lopes, o cristão novo, começava a ler por livros em latim. O mesmo Simão Lopes “declarava em linguagem”, ou seja, fazia a tradução, como afirmou Joana Teixeira, ela própria membro do grupo⁵⁴. Depois da tradução, havia que fazer a interpretação do sentido espiritual das palavras. Essa tarefa estava entregue a Catarina Ribeiro que “declarava o que queria dizer e dava o entendimento esperitual”⁵⁵. Catarina, uma mulher sem letras, pobre viúva, era uma espécie de sibila do grupo. Fazia a exegese dos textos, alegadamente através de ciência infusa que lhe fora dada por Deus. A teoria da ciência infusa, dada por Deus, remonta às Escrituras e fora levada ao extremo pelos *dejados*. A filosofia de base era a de que o Espírito Santo inundava o místico de sabedoria, tornando o erro moral e doutrinal impossível, mesmo que o iluminado fosse analfabeto⁵⁶. Era, como se pode ver, uma doutrina que estava intimamente ligada à da impecabilidade e que, de alguma forma, a fundamentava. Articulava-se, igualmente, com um certo anti-intelectualismo, um desprezo pelo conhecimento adquirido pelo estudo, que foi uma constante dos grupos heréticos espanhóis, nomeadamente os *alumbrados*, ao longo do século XVI. O mesmo argumento chegou a ser esgrimido por alguns místicos ortodoxos, como Santa Teresa de Ávila⁵⁷.

⁵² Uma das testemunhas do processo de Catarina Ribeiro, Joana Teixeira, afirmou num interrogatório, em 1572, que essas reuniões teriam acontecido haveria cerca de cinco anos. Acrescenta ainda, um pouco mais à frente, que os mesmos encontros se deram “antes do mal passado, nam he lembrada quanto tempo antes”. O “mal passado” é claramente a grande epidemia de peste de 1569. Finalmente, refere que as reuniões “duravam per hum veram todo pouquo mais ou menos”. Tal autoriza a situar cronologicamente estas reuniões pelos anos de 1567-68, cf. ANTT - Inq. Lisboa, proc. 3547, fls. 6-7.

⁵³ ANTT - Inq. Lisboa, proc. 9287, fl. 80.

⁵⁴ ANTT - Inq. Lisboa, proc. 3547, fl. 7.

⁵⁵ *Idem, Ibidem.*

⁵⁶ Cf. RHODES, Elizabeth - *The unrecognized precursors of Montemayor's Diana*. Columbia: University of Missouri Press, 1992, pp. 70-72. Sobre o assunto ver ainda o capítulo “l'illetré éclairé” em CERTEAU, Michel de - *La fable mystique*. Paris: Gallimard, 1982, pp. 280-287.

⁵⁷ SANTONJA, Pedro - *La Herejia de los Alumbrados y la espiritualidad en la España del siglo XVI*. Valencia: Comunidad Autonoma, 2001, p. 93.

Catarina fazia a interpretação do sentido espiritual das palavras. Era então que os presentes se recolhiam. Eles entendiam que recolher era “poor a face na mão e serrar os olhos por hum pouco, e então entrão em jubilos”⁵⁸. Estes momentos de êxtase eram acompanhados por contorções do corpo, meneios seguidos de imobilidade, durante os quais aqueles que os experimentavam jaziam no chão durante um certo período de tempo. Era o que acontecia normalmente, como uma vez ocorreu em casa de Isabel Fernandes, certo dia em que ela foi visitada por Simão Lopes e Francisco da Porciúncula: “e então o ditto frade [Porciúncula] que estava assentado sobre hua arquinha se recolheo pondo hua mão no rosto, e estando assy hum pouco com os olhos fechados caiho no chão, e começou se menear o corpo pera hua parte e pera a outra jazendo assy no chão e o ditto Symão Lopez que estava aa cabeceira do ditto frei Francisco começou a dizer- a mym, a mym padre- tomando lhe o baffo com a boca, e acabado isto deu o ditto Symão Lopes hum salto pera o ar, e tornou a cahir no chão ao longo do ditto frei Francisco e estiverão assy ambos deitados e calados hum muyto grande espaço, com os olhos fechados como dormentes”⁵⁹.

Este “recolhimento” não era feito exclusivamente em grupo. Catarina Ribeiro fazia-o bastantes vezes na Igreja de Santos, à vista do público, durante a missa. Deitava-se de bruços num tapete, com as mãos sobre o rosto, e quando o sacerdote levantava o cálice e a hóstia ela erguia os braços “sem bater nos peitos, nem rezar, e com os olhos serrados sem olhar pera o Santissimo Sacramento”⁶⁰. O culminar chegava quando tomava o Santíssimo Sacramento. Era então que, dizia, via uma imagem de Cristo “a qual imagem a leva por debaixo e lhe junta os pees e as mãos e a resolve toda em si, e a leva pellos ceos acima, e a poem em cima de hua roda de fogo muito grande, e esta roda grande diz que tem em si duas rodas pequenas tambem de fogo, que por todas são tres, as quaes diz que significam a trindade, e posta na ditta roda, a roda a vira, e a poem em cima da divindade e dalli vee a Nossa Senhora e os Apostollos e os Anjos abaixo de si, e ella Catherina Ribeira que estaa ally posta em todos os gostos e regozijos”⁶¹.

⁵⁸ ANTT - Inq. Lisboa, proc. 9287, fl. 80.

⁵⁹ ANTT - Inq. Lisboa, proc. 9287, fl. 69.

⁶⁰ ANTT - Inq. Lisboa, proc. 9287, fl. 79.

⁶¹ *Idem*, fls. 78-79.

Era isto, ou algo de semelhante, que estes iluminados afirmavam que sentiam quando entravam nestes êxtases. Estes podiam ser, como já se viu, provocados quer pela leitura de obras espirituais, quando em grupo, quer pela exibição da hóstia e do cálice, quando isolados.

Que obras eram essas que estimulavam uma tal fúria extática? Que palavras teriam um poder tão forte ao ponto de lançar Simão Lopes e Porciúncula em estados de convulsão, ou de projectar Catarina pelos céus enleada na figura de Cristo? Isabel Fernandes esclarecerá os inquisidores: “o dito Simão Lopes lhes lia por Taulerio e pelo abecedario e por Henrique Erpio e por outros livros que ela nam sabe”⁶². Eis aqui três das figuras que tiveram maior influência na mística espanhola do século XVI: Johannes Tauler, Francisco de Ossuna, autor do *abecedario espiritual* e Henrique Herp.

Foi já visto que Tauler e Herp tiveram uma influência decisiva junto de *dejados* e *recogidos*⁶³. Viu-se também que até aproximadamente 1527, altura da publicação do *Abecedário*, o qual inaugurou a literatura mística espanhola propriamente dita, tinham sido estes autores nórdicos a dar o mote. Mas como é que seriam interpretados? Era Catarina quem interpretava o seu sentido espiritual, com base em coisas que ouvira provavelmente a várias pessoas, entre elas, certamente, Francisco da Porciúncula. Proposições ligadas à impecabilidade, à meditação na humanidade de Cristo e à união mística da alma com Deus. Mas haveria alguma coisa mais nestes livros que nutrisse a sua imaginação para além de pura doutrina?

O livro de Tauler, a que Catarina chamava o “Taulerio”, é um bom exemplo de como estas pessoas não bebiam exclusivamente doutrina nestas obras. Havia também um conjunto de imagens fortemente gráficas e sensoriais susceptíveis de excitar a imaginação. É curioso constatar que os textos estavam, segundo os relatos, em latim. De qualquer modo, existia já, pelo menos desde 1551, uma edição das obras de Tauler em castelhano, publicada em Coimbra, sem nome de impressor⁶⁴.

⁶² ANTT - Inq. Lisboa, proc. 3547, fl. 16.

⁶³ Ver o capítulo 1 do Ciclo dos *Alumbrados*.

⁶⁴ TAULER, Johann - *Instituciones, o doctrinas del excelente Theologo fray Juan Taulero de la Orden de los Predicadores, en que enseña por spirituales ejercicios llegar la union del anima con Dios*. Coimbra: [s.n.], 1551.

Nesta obra, o dominicano alemão aconselhava um modo de chegar à união mística da alma com Deus. O método coincide exactamente com o que se tem visto para os *alumbrados de Lisboa*. Diz Tauler que “cerrados los ojos y sentidos en la carne (...) se recoja totalmente despida de los cuydados de las cosas perecederas (...) para que sus sentidos estem ocupados con las imágenes da las cosas celestiales, y este despegado de toda la figura mundana”⁶⁵ Tauler relata uma visão que um homem santo tivera acerca da virtude de duas mulheres que conhecia. Diz o autor que “ambas tenian respecto a Dios, y se ocupavan continuamente en el. Pero a una vio bolar tan alto, y tan ligero como un futil rayo de luz de candela sube presto al alto”⁶⁶ As mulheres virtuosas eram levadas ao alto, voavam em espírito, como Catarina dissera que lhe acontecera quando tomava a comunhão na Igreja de Santos. Tauler insiste ainda mais nesta ideia, falando de uma visão que fora concedida por Deus a um homem que desejava saber qual era o mais alto estado de perfeição. Ele teria então visto a figura de Cristo, com três homens junto dele, um a seus pés, outro diante do seu rosto mas voltado de costas, e finalmente um terceiro que “estava levantado de la tierra ante el acatamiento del señor y bolava alrededor de su cabeza”. Era este o mais perfeito, o representante da casta de homens que “despedidos de todas obras exteriores se guardan y escusan de todas ocupaciones y distracciones, para que Dios sin cessar pueda hazer sus obras en ellos”. Finaliza este exemplo dizendo que “estos ciertamente buelan entre el cielo y la tierra, y su subida es muy ligera como suben las nuves por los ayres”⁶⁷. Voar, ser arrancado do chão é, como se pode ver, a imagem do místico contemplativo perfeito. As palavras de Catarina Ribeiro têm uma semelhança notável com estas imagens apresentadas pelo místico alemão. Catarina, como se disse, não bebia apenas pela sua doutrina, mas ia buscar também aí material para as suas visões e êxtases.

A outro nível, mais doutrinal, aparece também a teoria da auto-deificação. A metáfora da união mística da alma com Deus é da “gota de agua echada en una cuba de vino, tanto que todas las criaturas juntas no podran hallar distincion ni endedura entre su anima y Dios”⁶⁸. A identidade da alma com Deus aqui

⁶⁵ *Idem*, fl. 204v.

⁶⁶ *Idem*, fl. 217.

⁶⁷ *Idem*, fls. 233-235.

⁶⁸ *Idem*. fl. 291.

representada levava a excessos, com alguns místicos a identificarem-se com a própria divindade e, muitas vezes, a considerarem-se superiores aos santos ou à Virgem. Analisaram-se atrás alguns casos que começaram a ser detectados em Portugal por volta de 1550. Isso é igualmente visível em Catarina Ribeiro, que não se coibiu de afirmar que, quando era levantada no ar e “posta na dita roda, a roda a vira, e a poem em cima da divindade e dalli vee a Nossa Senhora e os Apostollos e os Anjos abaixo de si”. Catarina não conseguia descer ao mundo, dizia, e quando descia “a qualquer cousa do mundo que se torna logo a allar”⁶⁹. Ela elevava-se acima da Virgem, dos santos e dos apóstolos. Sempre nas asas da doutrina de Tauler.

É esta dupla leitura, por um lado doutrinal, por outro pictórico e gráfico, que é importante reter para se compreender a forma como muitos autores místicos eram apropriados por algumas camadas iletradas e semi-letradas.

As reuniões aconteceram pelos anos 1567-68 e a primeira averiguação inquisitorial deu-se em 1568, no Mosteiro de Odivelas. Recaiu sobre Margarida Gomes, discípula de Catarina Ribeiro, esta, por sua vez, seguidora de Porciúncula. A reacção em cadeia funcionava e lançava as sementes ao solo. Foi o próprio cardeal D. Henrique, inquisidor geral, quem mandou a Odivelas o deputado do Santo Ofício, Simão de Sá Pereira, indagar o que se passava⁷⁰. O Tribunal, que já tinha recebido a visita de tanta gente a denunciar, entre os quais se destacava o infatigável e ilustre Jorge da Silva, saía pela primeira vez à rua em busca dos *alumbrados*.

O inquérito fez-se. No entanto, só em 1570 é que pelo menos quatro membros do grupo foram presentes à Mesa do Tribunal de Lisboa. Há um hiato de dois anos em que nada se passou. Melhor dizendo, muito se passou, e o que se passou foi o desastre, o terror apocalíptico do “grande mal”, a peste que se abateu sobre a cidade de Lisboa.

O retrato de Lisboa durante a grande peste de 1569 é relevante por motivos que vão além do seu mero interesse histórico, narrativo ou de retrato de uma época. É importante porque ajuda a caracterizar mentalidades. É importante, também, porque permite ver como se pode infundir um terror escatológico ou messiânico em pessoas que assistem impotentes à propagação

⁶⁹ ANTT - Inq. Lisboa, proc. 9287, fl. 79.

⁷⁰ A carta do cardeal a ordenar a Simão de Sá Pereira o inquérito encontra-se apenso ao processo de Margarida Gomes, ver ANTT - Inq. Lisboa, proc. 11637, fl. 3.

de uma epidemia impiedosa. Finalmente, é importante porque, coincidência ou não, é a grande peste que marca definitivamente a perseguição aos *alumbrados* e, paradoxalmente ou talvez nem tanto, o início da difusão irreversível do fenómeno pelo país.

Tudo começou no mês de Junho de 1569, com a morte de algumas pessoas “doentes de inchaços outros que morião de huma morte mui apreçada”⁷¹. Havia já 39 anos desde o último grande surto de peste, e só os mais velhos tinham uma ténue memória do mal. De maneira que a maior parte da população zombava dos que falavam de peste “de spiriencia e idade”. O aumento das mortes provocou um rumor tão grande na cidade que o rei D. Sebastião determinou “fazer ajuntamento de fisicos pera o detriminarem”. Os médicos limitaram-se a concluir que não era peste, dizendo apenas que “o inverno fora muito grande e a umidade delle causava nos corpos aquellas postemas”.

As mortes continuavam a aumentar e os mais avisados começaram a abandonar a cidade, aconselhando os conterrâneos a fazer o mesmo. O desespero começou a instalar-se. Em Julho circulava um rumor intenso de um grande cataclismo, um castigo divino que “avia de soverter a cidade e que o Castello se avia de juntar com o Carmo e com Almada”. Na véspera do dia assinalado para o grande cataclismo, como se o cataclismo da peste não fosse já suficientemente grande, as pessoas começaram a abandonar desordenadamente Lisboa “com tam desatinado impeto e tam sem ordem nem proposito que cada hum caminhava sem saber para donde indose por esses arabaldes e termo aos pes das oliveiras com fato molheres e filhos”. Nos finais de Julho e princípios de Agosto a situação tinha-se tornado dramática. A mortandade era tal que “falando huns com outros cahião muitos mortos e dos que se deitavão achavão pola manhã grande parte delles mortos”. A sangria era de tal ordem que já não havia chão consagrado para enterrar os defuntos, de forma que “sagrarão monteyros olivais prayas pera sepultar ate o campo da forca que foi todo lavrado de covas”. Como não havia ninguém disposto a enterrar os mortos, recorreu-se aos “desforçados das galles”, aos presos, em troca do que se lhes comutava a pena. Chegou-se ao extremo de não se poder dar vazão a todos os defuntos que ficavam “dous tres dias pellas portas e ruas

⁷¹ SOARES, Pero Roiz - *Ob.cit.*, fls. 12v-13. O relato da peste, que será acompanhado aqui de perto encontra-se entre os fólhos 12v e 14v.

amortalhados esperando sua ora ate que já não estando pera os poderem levar lhe fazião as covas pelas ruas e logeas donde moravão”.

Lisboa tornou-se uma cidade fantasma, sangrada pelas fugas e pelas mortes. O autor deste relato, Pero Rodrigues Soares, conta como, correndo toda a cidade “muitas veses se não topava em toda ella sinco pessoas vivas e sans e algum se topaveis tinham cor de finado”.

Na ausência de outro remédio, as pessoas voltavam-se para Deus e as procissões começaram a correr a cidade, exibindo relíquias de santos, das quais se esperava e desejava protecção. “Primeiramente se abrirão e mostrarão todas as reliquias que avia nesta cidade donde se mostrou o corpo do bem aventurado São Vissente”. A primeira procissão aconteceu a 14 de Agosto, organizada pelos franciscanos. Seguiram-se-lhe outras, de todas as ordens religiosas e de todas as relíquias que havia na cidade. Rodrigues Soares coloca em evidência o trauma que atingira a capital, bem patente nestas manifestações de religiosidade. Dizia o cronista que “todos de gíolhos pedião a Deos misericordia com a mais alta consonancia de choro pranto e gritos que parecia que rompia os Ceos e não podia no mundo aver coração tam duro que ali o não visseis desfeito em milhares de lagrimas”.

O relato desta calamidade, que Rodrigues Soares legou no seu precioso manuscrito, intitulado *Memorial*, existente na Biblioteca Nacional, permite conceber uma ideia da profunda ferida que dilacerou o corpo da capital, bem como os traumatismos emocionais que provocou nos seus habitantes. A morte insinuara-se sobre Lisboa de uma forma como, possivelmente, nunca o tinha feito antes, deixando-a cada vez mais moribunda à medida que os seus cidadãos eram entregues à terra. A imagem é tristemente poética, uma cidade que morre enquanto engole os filhos no seu ventre.

A situação durou até ao Natal, continuando o “grande mal” a arrastar consigo um lúgrube cortejo de miséria. Mas nem todos os que eram atingidos pela peste morriam. Uma mulher, ou rapariga, os documentos não permitem determinar a idade, foi gravemente atingida. Uma noite, estando padecendo os sofrimentos que a doença sempre traz consigo “Nuestra Señora visiblemente le apareció de noche y le tocó com su vendita mano la postema y supitamente la sanó”⁷². Esta mulher chamava-se Ana Rodrigues e iria, por interposta pessoa,

⁷² ROBRES, Ramón; ORTOLÁ, José Ramón - *La Monja de Lisboa, epistolario inédito entre Fray Luis de Granada y el Patriarca Ribera*. Madrid: Castellón de la Plana, 1947, carta nº 2.

catapultar a mística em Portugal, fazendo com que o movimento deixasse de ser um feudo de meia dúzia de iluminados que se reuniam semi-clandestinamente em casas esteiradas.

Mas que faziam os *alumbrados* durante a peste? Há apenas informação acerca de Isabel Fernandes, que vivia em casa da comendadeira de Santos. Esta decidira prudentemente retirar-se para uma quinta que tinha a Norte de Lisboa e levara Isabel consigo. A quinta, localizada perto da Azambuja, chamava-se Vale do Paraíso e tinha também uma história. Pouco tempo antes da peste, andando um pastor a apascentar gado “vio em o cavernoso corpo de hum soveiro hua Imagem pequena de Nossa Senhora”⁷³. O pastor foi avisar o pároco, o qual de imediato procurou verificar a autenticidade do facto. Confirmado este, reuniu todo o povo “com os clérigos em procissão com cruz e cera” levando a imagem da Senhora para a Igreja da localidade. No dia seguinte, quando todo o povo se preparava para ir venerar a imagem da Senhora, verificaram que ela tinha desaparecido. Fizeram-se diligências no sentido de a encontrar e a “forão descobrir no seu primeiro lugar do soveiro que ate li lhe havia servido de casa e de trono”⁷⁴. A comendadeira, achando que assim se furtaria mais facilmente ao contágio da doença, decidiu financiar a construção de uma ermida digna para a imagem da Virgem, no local onde estava o sobreiro. A árvore onde a imagem apareceu foi completamente retalhada pelo povo, guardando pedaços como relíquias protectoras contra todo o mal e, por maioria de razão, contra a então omnipresente peste⁷⁵.

A peste proporcionara um encontro, nesta altura ainda meramente fortuito e ocasional, entre duas vertentes religiosas distintas, uma extremamente antiga e profundamente enraizada no povo português, a outra recente, encarnada em Isabel Fernandes, a mais antiga representante dos *alumbrados* portugueses, tanto quanto os documentos nos permitem identificar. O encontro fora meramente ocasional, é importante voltar a sublinhar. Os tempos não estavam maduros e o misticismo visionário ainda não tinha invadido os campos, o cenário por excelência do culto mariano. Seria preciso ainda esperar algumas décadas

⁷³ SANTA MARIA, Frei Agostinho de - *Santuário Mariano e História das Imagens milagrosas de Nossa Senhora e das milagrosamente aparecidas*. Lisboa: Oficina de Antonio Pedrozo Galram, 1711, fl. 363.

⁷⁴ *Idem*, fl. 364.

⁷⁵ *Idem*, fls. 364-366.

para ver surgir um caso como o de Engrácia Pires, a vidente da Sertã referida no início deste trabalho. Mas o processo já estava em movimento.

Isabel esteve com a comendadeira, pode presumir-se, até ao fim da peste, altura em que regressou a Lisboa. À sua espera estavam os cárceres da Inquisição. O Santo Ofício voltava agora, passada a tormenta da epidemia, a accionar as inquirições, suspensas desde 1568.

De todo o grupo apenas se conhecem quatro processos. Francisco da Porciúncula, Margarida Gomes, Isabel Fernandes e Catarina Ribeiro, ou seja, os membros mais destacados. Há indícios de que também Simão Lopes, o cristão novo que lia por livros espirituais e era acometido de êxtases violentos, tenha sido sentenciado e queimado na fogueira. Seria o único membro a quem isso aconteceria e sob acusação não de iluminismo ou *alumbradismo*, mas de práticas judaicas. Simão Lopes é o único cristão novo do grupo e foi possível apurar, através de Manuel da Veiga e da sua hagiografia de Simão Gomes, que o *sapateiro santo* tivera algumas querelas com os *alumbrados*, os mesmos que, como se viu, eram seus companheiros de misteriosas reuniões. Veiga refere que esta via unitiva, não cristocêntrica, era perigosa, dizendo dos *alumbrados* que “como esta sorte de gente faz pouco caso de meditar na vida e paixão de Christo crucificado, que os judeus não creem, nem recebem por Deus, como he, favorece muyto o tal modo e genero de vida ao judaismo”⁷⁶. A observação do jesuíta não é completamente despropositada, uma vez que, já se disse, os primeiros *alumbrados* espanhóis eram na sua esmagadora maioria conversos, como Isabel de la Cruz ou Pedro Ruiz de Alcaraz. Antonio Marquez entre outros, admite que isso pode ter tido uma influência, que este autor considera ter sido mais sociológica do que teológica⁷⁷. Mas, e é isso que é o mais importante para o que se está a tratar agora, Manuel da Veiga continua, justificando a sua afirmação com o caso de um “dos mais illuminados, ou pera melhor dizer, dos mais enganados, sendo de nação prezo polo Santo Officio e queimado por judeo no mesmo anno de seu enlevamento e via unitiva, nesta cidade de Lisboa”⁷⁸. Ora sendo Simão Lopes o único cristão novo do grupo é de admitir que tivesse

⁷⁶ VEIGA, Manuel da - *Ob.cit.*, fls. 94-95.

⁷⁷ MARQUEZ, Antonio - *Los Alumbrados: origenes y filosofia (1525-1559)*. Madrid: Taurus, 1972, p. 87 e 93.

⁷⁸ VEIGA, Manuel da - *Ob.cit.*, fl. 95.

sido ele a enfrentar a fogueira. De qualquer forma, a confirmar-se este facto, o certo é que o seu processo se perdeu.

Quanto aos outros, tiveram muito mais sorte. As pontes que existiam entre o grupo e os membros mais destacados da sociedade portuguesa acabariam por protegê-los. Porciúncula era amigo de frei Luis de Granada, que chegou a escrever ao Santo Ofício, defendendo-o. O cardeal era também o inquisidor geral. Não espanta por isso que o processo de Francisco da Porciúncula acabe abruptamente com uma admoestação feita em 1574 ao franciscano, na casa do despacho da Inquisição, em que os inquisidores lhe fizeram saber “da parte do Cardeall Inffante Nosso Senhor que d’oje por diante não entre mais nem venha a esta cidade nem seus arabaldes”⁷⁹. Fizeram-lhe saber que se violasse esta ordem as consequências seriam bastante mais gravosas. Granada terá intercedido junto do cardeal? Muito possivelmente. De Catarina Ribeiro nada mais é possível saber uma vez que o seu processo não tem qualquer sentença, terminando também de forma inesperada na confissão da ré. Quanto a Isabel Fernandes, depois de um período passado no Colégio da doutrina da Fé, no bairro das Escolas Gerais, foi mandada soltar pelo cardeal, também em 1574, que ordenou “que lhe seja allevantada a pena de carcer em que esta no bairro das escolas geraes... e que possa livremente ir pera casa como pede, e a supplicante cumprira o que lhe mais for mandado per sua sentença”⁸⁰. Pensaria talvez o cardeal que o problema estaria debelado e o sossego da república garantido? Desvalorizou o impacto do fenómeno? Enganava-se. O que poderia ser o epílogo de um episódio menor, veio a transformar-se no prólogo de uma peça grandiosa.

⁷⁹ ANTT - Inq. Lisboa, proc. 4455, fl. 23v.

⁸⁰ ANTT - Inq. Lisboa, proc. 9287, fl. 159.

1. Profetizar

Os membros mais proeminentes do grupo de *alumbrados* de Lisboa tinham sido neutralizados. Mas a Inquisição deixara passar demasiado tempo antes de agir. A erradicação total do fenómeno tornara-se impossível, e a documentação permite reconstruir alguns focos de resistência. Ainda em 1574, no mesmo ano da discreta conclusão dos processos de Porciúncula e Isabel Fernandes, o dominicano frei Francisco de Bobadilha denunciou a irmã da comendadeira de Santos, dona Isabel. Bobadilha fora avisado por Antónia Borges, a qual afiançou ter ouvido a certa pessoa que “fallando em cousas espirituas e particulamente nos misterios da paixão de Christo, disse a ditta Senhora Dona Isabel que ir pella paixão de Christo que era ir devagar”¹.

Dois anos mais tarde, deu-se uma denúncia contra o franciscano António Mendonça, segundo a qual ele teria sustentado “que não hera necessario mais rezar porque Deos via os coraçoins e que Deos não tinha necessidade de lingoas senão de coraçoins”. Mendonça aprendera esta doutrina com uma mulher de 35 anos de idade, chamada Maria de Serpa, a qual era tida por “molher muito beata e santa”².

O quadro é ainda o da margem Sul do Tejo e o do franciscanismo. Fora a área de influência de frei Fernando e continuou a ser a de Francisco da Porciúncula. Recorde-se que no dia em que este pregava abraçado à cruz, tinha uma audiência de cerca de sessenta pessoas, na sua maioria da zona de Sesimbra e Setúbal, que aí tinham ido expressamente para o ver. O magistério

¹ ANTT - Inq. Lisboa, liv. 56, fls. 296-297.

² ANTT - Inq. Lisboa, liv. 195, fl. 38.

do franciscano espanhol assentava num fortíssimo magnetismo pessoal, que lhe grangeava uma aura de santidade que extravasava largamente a Arrábida. Ia inclusivamente além das fronteiras do país. Num capítulo de franciscanos, celebrado em 1569 na localidade castelhana de Piedras Rubias del Monte, Porciúncula foi a figura maior, ao ponto de um dos correlegionários presentes na reunião, Juan de Aggea, castelhano, ter enviado uma carta à Inquisição portuguesa dando conta do caso. Dizia Aggea que “entre los frailes franciscos que vinieron a celebrar capitulo a este pueblo la Paschua de espiritu sancto proxima passado, [veo] un fraile portugues que se dezia frai Francisco de la Porciuncula [y] tenia tanta opinion de sanctidad entre todos los frayles que en este pueblo muchas personas principales y de men[os] acudian a el com gran deboçion y rreverencia tanto [que] le besaban la rropa y le pedian que les enseñase alguna [cosa del] camino de la perfection”³. Porciúncula gerara uma aura lendária, mesmo junto dos franciscanos espanhóis.

Pode imaginar-se o impacto que teria em muitas das pessoas que o procuravam. Nalguns casos, há mesmo indícios de uma aparente patologia. Assim sucedeu com Isabel de Jesus, a qual andava vestida de freira pelas ruas de Lisboa, em 1571. Vinha de Setúbal e tinha um discurso extravagante. Dizia ter estado em Roma em tempo de peste e que, logo que entrara na cidade, a epidemia cessara. O Papa teria então agradecido aos céus a sua presença, dizendo-lhe “como tu Isabell de Jhesus chegastes loguo cesou a peste”⁴. O Sumo Pontífice tirara-lhe o hábito que ela trazia, bem como um cilício, e ela começara a largar bichos pela boca, os quais o Pontífice “beijava e punha em hum prato e ahy lhe mandara sob pena de excomunhão mayor que não tivesse mais silício”. Ela já não precisava de usar cilício, continuava, porque “o diabo não tinha já parte nella”. Tinha-se tornado impecável. Isabel continuava a sua odisseia, encontrando-se na Turquia, onde o “Gran Turco” tentara “peccar com ella”. Ela recusou e como castigo fora agrilhoada num cárcere, onde viu “huma procissão de meninos cantando o sallmo de *miserere mei* e Nossa Senhora ante elles”. Do cárcere fora miraculosamente transportada para o Santuário de Nossa Senhora e Guadalupe, onde “emprenhara de huma cobra e andara quatorze meses prenhe”. Os “mestres”, então, mandaram-na a Nossa Senhora de

³ Citação da transcrição publicada em DIAS, Sebastião Silva - *Correntes do sentimento religioso em Portugal, séculos XVI a XVIII*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1960, p. 619.

⁴ ANTT - Inq. Lisboa. liv. 193. fls. 205-208.

Punhete, actual Constância, onde a cobra saiu finalmente dentro dela. Pelo meio, Isabel dizia que via as almas do Purgatório e fazia considerações sobre o inferno, afirmando que “avia no inferno duas maneyras de inferno huma em que não avia a remissão e outra onde ella podia tirar as allmas com poderes que lhe deo o Papa”⁵.

Uma odisseia extraordinária. Não é preciso muito para avançar uma ideia acerca da fonte de toda esta história. Ela vinha de Setúbal e já se viu que por lá, bem como em Sesimbra, havia muitos adeptos de Francisco da Porciúncula. O mesmo Porciúncula que queria ir padecer martírio na Turquia, o país onde Isabel afirmava ter estado encarcerada. Pelo meio aparecem elementos de cultura popular. A referência à cobra e à Senhora de Punhete é claramente originária das lendas populares acerca de ermidas de culto mariano⁶. A história da procissão de meninos com Nossa Senhora filia-se nas lendas indo-europeias da procissão dos mortos e da deusa⁷. Todas estas influências serão analisadas mais à frente.

De qualquer forma, quando Isabel foi denunciada à Inquisição, acto do qual não resultou nenhum processo de que haja conhecimento, Porciúncula encontrava-se já preso, mas as sementes que lançou estavam a germinar. Mais ainda se pensarmos que ela andava vestida de freira, vinha de Setúbal e deambulava pelas ruas de Lisboa. Há uma certa ideia de itinerância, muito típica de alguns destes iluminados, e que funcionava como veículo de muitas destas formas de suposta santidade. Pense-se, por exemplo, no episódio já analisado de Juan de la Vega. Este é um dos casos de itinerância que nos chegaram ao conhecimento. Outros houve, provavelmente, que tomariam as formas mais

⁵ *Idem*, fl. 206.

⁶ Ver por exemplo o caso de Nossa Senhora da Orada, em São Vicente da Beira em que uma rapariga andava prenhe de uma cobra e Nossa Senhora lhe deu um copo de leite obrigando-a a sair *in SANTA MARIA*, Frei Agostinho de - *Santuario Mariano e Historia das Imagens milagrosas de Nossa Senhora e das milagrosamente apparecidas*. Lisboa: Officina de Antonio Pedrozo Galram, 1711, fls. 104-105.

⁷ CHRISTIAN, William - *Apariciones en Castilla y Cataluña (siglos XIV-XVI)*. Madrid: Nerea, 1990, p.70 e ss. Aparece ainda no século XVIII este mito com evidentes reminiscências pagãs em que a mulher que vai no centro da procissão é referida como “une Dame” *in DUFRESNOY, Lenglet - Recueil de dissertations anciennes et nouvelles sur les apparitions et les songes*. Paris: Jean Noel Leloup, 1751, fls. 117-121.

diversificadas, dependendo de cada um dos seus protagonistas, das suas origens e influências culturais.

Um dos aspectos importantes da pregação de frei Francisco da Porciúncula é subtilmente revelado por algumas das suas afirmações junto à cruz, naquele dia de Abril de 1568. Dizia ele que “na virtude daquela cruz e paixão de Christo nosso redemptor avia de fazer grandes cousas e que avia de pregar por todo o mundo e avia de padecer martyrio em Turquia” acrescentando ainda que “avia de confundir todos os letrados”. Há uma evidente carga messiânica nestas afirmações. Ele era “o escolhido”. Mas há mais e talvez mais importante. Disse que “assy como a serra da Arrabida ardera em fogos materiaes assy avião de arder em fogo do amor devino aquellas Setuval e Sizimbra e que hum fogo era figura do outro”. Este aspecto é fundamental. O fogo na Arrábida era “figura” do amor divino. Como foi já mencionado, as figuras e as correspondências entre factos da Escritura estão na base do sistema exegético de Joaquim de Fiore. A passagem do Jordão como figura da passagem da humanidade para a idade do Filho, ou o sacrifício de Cristo como figura do sacrifício do cordeiro pascal. Foi já referido que este tipo de exegese não era exclusivo de Joaquim de Fiore. Contudo, se cruzarmos este aspecto das “figuras” com o carácter messiânico das suas palavras, bem como com a apropriação, levada ao paroxismo, que os franciscanos fizeram do método exegético de Joaquim, é possível arriscar a hipótese de que Porciúncula fora também ele influenciado pelo apocaliptismo de cunho joaquimita que dominava nos círculos da Ordem de São Francisco⁸. O mesmo que aparece, por exemplo, em Juan de la Vega, o franciscano enlouquecido preso em São Pedro do Sul⁹.

Esta ideia é reforçada pela mais que provável circulação de tendências joaquimitas em Lisboa neste período, tendências essas que não se circunscreviam aos franciscanos. Como foi referido, em 1568, no mesmo ano da pregação de Porciúncula, houve um carmelita chamado João Clemente que pregara na Igreja de Santa Cruz, em Lisboa, dizendo que o anticristo nasceria na Babilónia e que havia três Babilónias, “a propria Babilonia que he já

⁸ A título de exemplo, veja-se a análise de Joaquim Adriano Carvalho faz da circulação nas casas franciscanas portuguesas de literatura joaquimita durante os séculos XV e XVI, cf. CARVALHO, José Adriano de Freitas - Achegas ao Estudo da influência da “Arbor Vitae Crucifixae” e da “Apocalypsis Nova” no século XVI em Portugal. *Via Spiritus*, 1 (1994), pp. 55-109.

⁹ Ver o capítulo “Quando eles caminham entre nós”.

destruída... e ahy pera a Babilonia Egípcia... e a terceira era a Babilonia mística que era Roma na qual avia de nascer o antechristo”¹⁰. Este facto é da maior importância. Na imagética de Joaquim, o Egipto é colocado na fase intermédia, entre Jerusalém, a terra dos eleitos e a Babilónia, terra dos proscritos. Henri de Lubac faz notar que “Jerusalém, Egipto e Babilónia não são aqui, (na imagética joaquimita), três povos particulares de características contrastantes, são três variedades de situações espirituais do único grande povo, a Humanidade, antes e após Cristo, perante Deus”. O Egipto é, ainda segundo o mesmo autor, o país dos “homens terrestres”, dos homens que fazem a transição entre os dois estados antagónicos. Lubac refere ainda que, em Joaquim, Roma se identifica com a Babilónia, e que esta é “o nome simbólico de todo o corpo da Igreja no seu estado terrestre”¹¹. Em substância, o discurso de João Clemente quase corrobora *ipsis verbis* toda a análise de Lubac.

A questão da entrada do joaquimismo em Portugal permanece em aberto e não concita o consenso de todos os autores. Para José Veiga Torres, não há sinais claros de joaquimismo em Portugal antes do século XVI, acentuando a perspectiva tardo-medieval portuguesa de um “tempo sem tempo”, da total ausência de uma visão prospectiva e de uma visão de futuro¹².

Bastante mais numerosos são os autores que vêem indícios da doutrina do abade calabrês em Portugal muito antes deste período. José Adriano de Carvalho chama a atenção para a acção de D. Dinis e da Rainha Santa Isabel, ao introduzirem em Portugal, no Convento franciscano de Alenquer a festa do Espírito Santo¹³. Santa Isabel era uma terciária franciscana que se correspondia com elementos joaquimitas, alguns deles de primeira linha do movimento, como foi o caso de Arnould de Villeneuve. O mesmo autor fala ainda da vinda e instalação em Portugal de comunidades eremíticas, também no século XIV,

¹⁰ ANTT - Inq. Lisboa, liv. 56, fl. 141.

¹¹ LUBAC, Henri de - *Exégese Médiévale. Les quatre sens de l'Écriture, Sécond Partie, I*. Paris: Aubier, 1959, p. 476.

¹² TORRES, José Veiga - O tempo colectivo e a contestação sebastianista. *Revista de História das Ideias*, 6 (1984), pp. 248-249. O autor baseia-se numa tese mais antiga do padre Mário Martins in MARTINS, Mário - *Introdução Histórica à vidência do tempo e da Morte*. Braga: Livraria Cruz, 1969.

¹³ CARVALHO, José Adriano de Freitas - Joachim de Flore au Portugal: XIII.ème - XVI.ème siècles. Un itinéraire possible. In POTESTÁ, Gian Luca (dir.) - *Il Profetismo gioachimita tra quattrocento e cinquecento - Atti del III congresso internazionale di studi gioachimiti*. Génova: Marietti, 1991, P.415-432.

cerca de vinte e cinco anos depois da instauração do culto do Espírito Santo, as quais seriam constituídas por espanhóis e portugueses que tinham ido para Itália e que depois retornaram à terra de origem. A sua vinda não teria sido meramente ocasional, mas inseria-se num conjunto de profecias feitas por um eremita italiano, Tomasuccio de Foligno, que aludiam ao “Espiritu Santo [que] deciede sobre España en la fundacion de una religion”¹⁴.

Há que referir as opiniões de José Van den Besselaar e de José Eduardo Franco, para quem, já nos anos críticos de 1383-85 se pode detectar um sentimento messiânico assinalável. Este teria sido transmitido pelos frades menores franciscanos e mais tarde pelos monjes de São Jerónimo, os mesmos de que fala Adriano de Carvalho, sentimento que estava já patente no sermão de frei Pedro, transmitido por Fernão Lopes¹⁵. Este joaquimismo, depois de implantado na Península Ibérica, teria no século XV assumido características regionais e acabaria por tomar a forma de coplas e versos de sabor messiânico e nacionalista, que viriam a moldar as famosas trovas do sapateiro de Trancoso, Gonçalo Anes de Bandarra. A juntar a tudo isto deve-se ter em conta a referência de Jean Delumeau para a influência que na corte de D. Manuel I tinham os franciscanos, impregnados de escatologia joaquimita¹⁶.

Desta breve súmula do itinerário joaquimita em Portugal resulta claro que as sementes da doutrina tinham sido já lançadas muito antes do período que se está a analisar. Mas a afirmação de Veiga Torres, negando a presença em Portugal desta doutrina antes do século XVI, pode ter uma razão de ser. É que

¹⁴ CARVALHO, José Adriano de Freitas – *Ob.cit.*, p. 420.

¹⁵ FRANCO, José Eduardo - Teologia e utopia em António Vieira. *Lusitania Sacra*, 11 (1999), p. 179 e BESSELAAR, José Van Den - *O Sebastianismo: História sumária*. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1987, p. 25. Acerca do joaquimismo em Fernão Lopes, vejam-se ainda VENTURA, Margarida Garcês - *O messias de Lisboa. Um estudo de mitologia política (1383-1415)*. Lisboa: Cosmos, 1992, p. 31; REBELO, Luís de Sousa - Millenarisme et Historiographie dans les chroniques de Fernão Lopes. *Arquivos do Centro Cultural Português*, 26 (1989), pp. 97- 120.

¹⁶ DELUMEAU, Jean - *Mil anos de felicidade. Uma História do Paraíso*. Lisboa: Terramar, 1997, p. 226. Sobre o joaquimismo e messianismo franciscano na corte de D. Manuel I, não se deve ignorar a referência que Eugénio Asensio faz na sua introdução à edição do *Desengano de perdidos*. Aí se refere um franciscano, João Alemão, recomendado a D. Manuel por Afonso de Albuquerque, vice-rei da Índia, como seu padre espiritual. Asensio identifica este João Alemão como sendo o *Juan Alemán*, frade menor e autor de um manuscrito apocalíptico e visionário existente na Biblioteca Nacional de Madrid, ver LEÃO, Gaspar de - *Desengano de perdidos*. Coimbra. Imprensa da Universidade, 1958, p. 28 da introdução.

uma tal escatologia poderá ter tido uma difusão extraordinária no século XVI, potenciada pelos descobrimentos e pela crença de que se estava efectivamente a entrar numa nova idade, uma idade em que a expansão e pregação do Evangelho iriam cobrir toda a Terra. Esta convicção aparece com uma força extraordinária em Cristovão Colombo, ele próprio um terciário franciscano e um dos mais ilustres joaquimitas¹⁷.

Um outro factor de potenciação de joaquimismo poderá ter que ver com o ambiente reformista que se respirava na Península Ibérica bem como no resto da Europa. Há um sentimento de algo novo a nascer e em Portugal encontra-se uma série de homens influenciados por este espírito. É sintomático que numa denúncia contra frei Tomé de Jesus, um dos denunciantes, ele próprio membro da congregação dos eremitas de Santo Agostinho, tenha afirmado que o seu correligionário era suspeito, porque era “dos homens que chamão novos na fee”¹⁸.

Frei Tomé de Jesus era um dos homens a quem se chamavam “novos na fé”. Novo na fé era também o seu irmão Diogo de Paiva de Andrade, a quem alguém ouviu pregar que “Christo quando veio ao mundo não trouxera nova lei nem novo testamento senão um novo espirito”¹⁹. Uma afirmação de sabor joaquimita, a “idade do espírito”, a ideia de que o espírito se devia sobrepor aos rituais da Igreja, a mesma Igreja cuja implantação terrena marca a segunda idade, a do Filho, que deve ser ultrapassada como obsoleta.

Isto mostra bem como a doutrina joaquimita se adaptava na perfeição aos desejos de renovação destes homens novos na fé, que tinham ligações directas ou indirectas com Porciúncula e os seus *alumbrados*.

Mas havia ainda outro messianismo, mais antigo em Portugal, que se prendia com as esperanças dos judeus e a sua crença na vinda de um messias que viria restaurar a antiga nação hebraica e colocá-la à cabeça do Mundo. Tal como o joaquimismo, também este messianismo fará o seu encontro com os *alumbrados*.

¹⁷ PHELAN, John Leddy - *The millennial kingdom of the Franciscans in the New world. A study of the writings of Geronimo de Mendieta (1525-1604)*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1956, pp. 20-21; MILHOU, Alain - *Colon y su mentalidad mesianica en el ambiente franciscanista español*. Valladolid: Casa-Museo de Colón, Seminario Americanista de la Universidade de Valladolid, 1983; DELUMEAU, Jean - *Mil anos...* ed.cit., pp. 242-248.

¹⁸ ANTT - Inq. Lisboa, liv. 201, fl. 230.

¹⁹ ANTT - Inq. Lisboa, liv. 56, fl. 153.

Rodrigo Gomes, natural de Almeida, fez a sua aparição perante os inquisidores de Évora a 31 de Agosto de 1573. Rodrigo não foi chamado ao Santo Ofício. Apareceu espontaneamente e começou a denunciar as suas quatro irmãs e os respectivos maridos por práticas judaicas. Este homem vinha de uma família de origem judia, que cumpria secretamente os preceitos da lei de Moisés. Tinha quarenta e quatro anos e, segundo confessou aos inquisidores, vivera entre os vinte e vinte e sete anos de idade afastado do cristianismo, por influência dos pais e de uma criada destes, Domingas Cardoso, que lhe afiançara que “Christo nam era o verdadeiro messias prometido na lei mas que era filho de hum ferreiro e que o messias prometido na lei avia ainda de vir”²⁰. Esta mulher teria sido a principal razão da sua aproximação ao judaísmo, como ele mesmo afirma: “andou apartado da fee de Nosso Senhor Jesus Christo pello que lhe disse a sua ama”²¹.

Cumpria os rituais católicos e se “se confessava e fazia as cousas de christão [era] por cumprimento do mundo e não cria em Nosso Senhor Jesus Christo nem cria que o messias era vindo”. Chegou mesmo a usar um bordão em que fez uma cruz e dava com ela no chão “por desprezo”²². Era, em suma, um cripto-judeu, pouco diferente de todos os outros que existiam no país, com particular incidência na Beira interior. A certa altura, estando “doente com farnesins” dissera que lhe “tirassem de diante huma cruz que tinha e que a arastassem e que elle hera o verdadeiro messias”. Rodrigo começou a sofrer “acidentes” e aos vinte e sete anos caiu à cama “e elle antão vio huma visão, a Nosso Senhor Jezus Christo como apareceu a são Thome”²³. Isto fora numa Segunda-feira. Na Quarta-feira seguinte teve novamente visões e começou a ver um saleiro “todo perfeito e cheo de sal e que dahy a pouco que vinha outro saleiro e cobria o outro e ficava tudo hum soo saleiro”. O saleiro parecia-lhe “tamanho como o ceo”. Vio então “que do mesmo saleiro sahya huma cousa da cor do mesmo sal que seria como dourado, tamanho como hum grão de mostarda e se punha de huma banda e fazia abrir o saleiro e ficavão tres peças e hum soo saleiro”²⁴. Nessa mesma noite “lhe parecia que o levavão com grande

²⁰ ANTT - Inq. Évora, liv. 90, fl. 5.

²¹ *Idem*, fl. 14.

²² *Idem*, fls. 10, 15 e 16.

²³ *Idem*, fl. 19.

²⁴ *Idem*, fls. 19 e 20.

trabalho por humas sepas e dezertos sentido nisso grande pena e o deitavão de huma sepa abaixo de grande escoridade e hia dar em huma porta muito escura e entrando por ella vio estar hum Christo muito fermozo, e loguo hum J e assim por ordem todas as letras do credo”²⁵.

Foi por esta altura que ele começou a melhorar e a levantar-se da cama. Mas a veia visionária ficou. Um dia, olhando pela janela para o Sol, “vio outro corpo de Sol vir doutra parte e vir se juntar com o mesmo Sol e ficar todo hum sem se acrescentar nem dar mais claridade”. Depois destas visões, foi-lhe revelado que o saleiro representava a Santíssima Trindade e que “o Credo que vio que a fee de Nosso Senhor Jezus Christo seraa a verdadeira sem a qual ninguem se podia salvar”²⁶. Rodrigo estava convertido à fé de Cristo.

Mudou de trajés e de companhias. Alterou a sua maneira de viver e passou a ir à igreja, a ensinar a doutrina. Estava-se por volta do ano de 1555, segundo a cronologia que o mesmo forneceu aos inquisidores.

Para Rodrigo estes eram tempos de conversão e contrição. Os pecados passados e a sua profissão da fé de Moisés pesavam-lhe na consciência. Foi então que decidiu ir a Lisboa confessar as suas culpas ao cardeal D. Henrique. O cardeal enviou-o à presença de frei Jerónimo da Azambuja, o homem que por esses anos andava a inquirir testemunhas acerca de frei Fernando, o capucho da Caparica.

A sua vinda para Lisboa alarmou a família, receosa de que os viesse denunciar por judeus ao Santo Ofício. Foi por isso que um seu irmão veio também à capital, com o intuito de o matar e evitar a denúncia. O irmão não o encontrou porque, entretanto, já Rodrigo tinha voltado para Almeida. No caminho parou ainda em Lamego onde denunciou ao bispo, D. Manuel de Noronha, a sua antiga ama, Domingas Cardoso, a mulher que o incentivara a aderir ao judaísmo²⁷. Para a comunidade judaica de Almeida, Rodrigo era agora uma ovelha desgarrada, objecto da desconfiança dos pais.

Mas Rodrigo voltou a Almeida e ao convívio dos seus. Para tal parecem ter contribuído as garantias que deu aos pais de que não os denunciaria. As práticas judaicas na sua família não parecem ter-se extinguido, continuando de forma velada no recato da casa, com as janelas fechadas e longe de olhares

²⁵ *Idem, Ibidem.*

²⁶ *Idem, fl. 20.*

²⁷ *Idem, fls. 12-13.*

indiscretos. Rodrigo conta como, ainda em 1571, vira as suas quatro irmãs numa cerimónia secreta que decorrera “no tempo da Lua que os judeus costumão celebrar a festa do quipur”²⁸. Acrescentou que Luís Gomes, marido de uma das suas irmãs, que também estava nessa cerimónia, tinha “humas coplas do Bandarra çapateiro do Trancoso e que tinha muitas cousas escritas polo abeçadairo” Das palavras que lá estavam escritas apenas se lembrava de uma: “Adonai”, isto é, “Senhor” em hebraico.

Havia ainda um irmão deste Luis Gomes, que também tinha “outro papel de coplas de grandes cousas que estavam por vir” e que quem lhas dera fora um tal João Bexigoso, morador em Trancoso. Era a eterna esperança judaica de um resgate do cativo, do novo cativo moderno, o Santo Ofício e a sociedade contra-refromista do século XVI.

O testemunho de Rodrigo Gomes tem um interesse muito especial e suscita uma série de questões. A primeira tem que ver com a origem das suas visões. Será possível relacioná-las com o movimento *alumbrado*.

Já se viu que a prisão dos principais membros não impediu que surgissem bolsas de resistência que se mantiveram bem vivas. Essas bolsas não saíam, no entanto, do quadro geográfico que, entre os anos de 50 e finais dos anos 60 do século XVI, se circunscrevia à zona da capital e margem Sul do Tejo, diante de Lisboa. Ficou também claro que houve contactos fora desta área, nomeadamente o pastor António Luís, de Beringel ou o franciscano Juan de la Vega, preso pelo Santo Ofício em São Pedro do Sul. Rodrigo Gomes estivera em Almeida até aos vinte e sete anos, altura em que veio para Lisboa, movido por uma súbita conversão.

Em função destes dados impõe-se, desde já, colocar duas hipóteses: ou Rodrigo sofreu uma qualquer influência em Almeida, alternativa que não é de excluir, uma vez que se poderia ter cruzado com um eventual “*alumbrado* itinerante”, ou pode ter tido contacto com elementos do círculo de *alumbrados* em Lisboa, na altura em que ali foi pela primeira vez, numa altura, 1555, em que frei Fernando foi julgado pelo homem com quem se encontrou, frei Jerónimo da Azambuja. Comparando o género de visões e de afirmações de Rodrigo com as dos *alumbrados* da capital, descortinam-se alguns pontos de contacto.

Antes de mais, parece haver uma preocupação muito grande com a questão da Santíssima Trindade e com a forma como se representava nas

²⁸ *Idem*, fl. 4.

visões que tinham. Catarina Ribeiro, na sua confissão de 21 de Agosto de 1572, um ano antes de Rodrigo se apresentar voluntariamente perante os inquisidores, em Évora, disse que se lhe tinha representado um altar “como huma imagem no pensamento”. Nesse altar tinha “tres imagens do Sol resplandecentes e que se fizerão todas tres em hum”²⁹. Rodrigo, por sua vez, afiança aos inquisidores que durante o período da sua conversão, “estando elle olhando para o Sol em hum dia claro vio outro corpo de Sol vir doutra parte e vir se juntar com o mesmo Sol e ficar todo hum sem se acrescentar nem dar mais claridade”³⁰. Se retirarmos o facto de Catarina ter visto três sóis fundirem-se num e Rodrigo ter visto apenas dois, pode constatar-se uma analogia, pelo menos formal, na maneira como os mistérios de Deus se representavam nas visões de ambos.

Catarina, durante as suas “elevações” era arrebatada e colocada acima de “huma roda de fogo muito grande, e esta roda grande diz que tem em si duas rodas pequenas tambem de fogo, que por todas são tres, as quaes diz que significam a trindade”³¹. Rodrigo debruçava-se também sobre esta questão da Santíssima Trindade, usando não a imagem da roda grande e das rodas mais pequenas, mas a figura de uma saleiro que se dividia em três partes. Ambos tentam fazer uma representação alegórica da Trindade nas suas visões.

Um terceiro aspecto, talvez o mais relevante, tem que ver com a própria doutrina *alumbrada*. Rodrigo Gomes diz que no período da sua conversão “trazia sempre na imaginação Deos, Deos”³². Deus estava sempre presente na imaginação. Este era um dos pilares da nova doutrina, não apenas do núcleo duro *alumbrado* lisboeta, mas de todos os homens “novos na fé” que com eles mantinham estreita relação. Por causa da mesma doutrina tinha havido, inclusivamente, uma discussão azeda entre frei Luis de Granada e Jorge da Silva. Este perguntou a Granada como “praticava o asestir ha presença devina”, ao que o dominicano retorquiu que “por positiva presença e sciencia e asy como hum homem namorado tinha sua dama presente sem na ver”. Jorge da Silva acusou então o frade castelhano de ter sempre Deus “na maginação, e que Deos não se podia ir na maginação” porque “o intendimento não era capaz de

²⁹ ANTT - Inq. Lisboa, proc. 3547, fs. 24 e 27.

³⁰ ANTT - Inq. Évora, liv. 90, fl. 20.

³¹ ANTT - Inq. Lisboa, proc. 9287, fl. 39.

³² ANTT - Inq. Évora, livro 90, fl 18.

entender a Deos quanto mais a imaginação”³³. Era também a esta doutrina a que Isabel Fernandes se referia quando afirmava “que andava sempre diante de Deos, comendo e bebendo o tinha sempre diante de seu pensamento”³⁴.

Os pontos de contacto e as semelhanças de discurso apontam no sentido de uma influência exercida, em alguma altura, por alguém do núcleo de Lisboa sobre Rodrigo Gomes. Não se pode determinar a ocasião precisa em que isso aconteceu. É perfeitamente possível que tivesse sido em 1555, quando Rodrigo esteve em Lisboa, mas não será de excluir a hipótese de essa influência se ter exercido mais tarde, talvez até pouco tempo antes da sua apresentação na Inquisição de Évora. Não se deve perder de vista que, em 1573, ainda corriam os processos de Porciúncula, Catarina, Isabel Fernandes e Margarida Gomes.

Mas não terá sido o *alumbradismo* a única das influências de Rodrigo. O messianismo judaico é perfeitamente identificável, embora estas duas influências corram a par, aparentemente sem se misturarem. Antes de ter as visões, Rodrigo afirmara que era o messias num momento de delírio³⁵. Teve também contacto, por intermédio de um cunhado cristão novo, com algumas profecias da autoria do sapateiro de Trancoso, Gonçalo Anes de Bandarra³⁶. Bandarra tinha sido processado pela Inquisição cerca de trinta anos antes do depoimento de Rodrigo.

Bandarra era já ele um produto de fusão de influências diversas, das quais as três mais importantes foram o messianismo judaico, as colecções de profecias que circulavam pela Europa e resíduos de lendas pertencentes ao círculo do rei Artur³⁷. Como tal, é possível constatar em Rodrigo Gomes uma

³³ ANTT - Inq. Lisboa, liv. 196, fl. 145.

³⁴ ANTT - Inq. Lisboa, proc. 9287, fls. 19-20-

³⁵ ANTT - Inq. Évora, liv. 90, fl. 14.

³⁶ *Idem*, fl. 4. Durante a segunda metade do século XVI as trovas expandiram-se pelo Norte interior do País e, em 1591, são já detectadas no Brasil, cf. LIPINER, Elias - *Gonçalo Anes Bandarra e os cristãos novos*. Trancoso, Lisboa: Câmara Municipal de Trancoso, Associação portuguesa de estudos judaicos, 1994, pp. 68-72.

³⁷ Sobre as trovas de Bandarra existe abundante bibliografia. Em particular para a fusão das diferentes influências nas suas trovas ver AZEVEDO, José Lúcio de - *A evolução do Sebastianismo*. Lisboa: Editorial Presença, 1984, p. 8; BERCÉ, Yves-Marie - *Le Roi caché: sauveurs et impoteurs: mythes politiques populaires dans l'Europe Moderne*. Paris: Fayard, 1990, p. 350; CANTEL, Raymond - *Prophétisme et Messianisme dans l'oeuvre d'Antonio Vieira*. Paris: Éditiones Hispano-Americanas, 1960, p. 27; CIDADE, Hernâni - *A literatura autonomista sob os filipes*. Lisboa: Livraria

aculturação, uma sobreposição de elementos que eram, eles próprios, híbridos. O hibridismo e a permanente assimilação de influências é uma das principais características da evolução da cultura popular. O *alumbradismo* vai, a partir dos finais do século XVI, entrar no circuito da cultura popular e começar a revestir-se de formas cada vez mais díspares, rompendo a carapaça doutrinal que, apesar de incipiente, ainda existia quando estava confinado à capital.

Como já se disse, não existe na confissão de Rodrigo nenhuma evidência de que a associação entre a doutrina *alumbrada* que o influenciou e o contacto que teve com profecias que circulavam em Portugal o tivesse levado a dar o passo seguinte, fundindo as duas tendências. Isto tê-lo-ia transformado num profeta visionário. Se tal se desse seria o primeiro profeta a fazer a ponte entre *alumbradismo* e messianismo judaico a chegar ao nosso conhecimento. Há apenas por agora que reter o seguinte: se tal não aconteceu terá mais que ver com a própria personalidade de Rodrigo, do que propriamente com o surgimento das condições para tal. Essas condições estavam criadas e era apenas uma questão de tempo até se dar o casamento entre o *alumbradismo* e as correntes escatológicas, judaicas ou não, que circulavam em Portugal.

Se as condições para uma tal união dependessem de um momento único e individual da História Portuguesa, então esse momento poderia ser a batalha de Alcácer Quibir. Talvez Rodrigo tivesse chegado cedo de mais. A história de um homem é também filha das suas circunstâncias e talvez as de Rodrigo não fossem ainda as mais propícias. Mas as coisas tomariam um rumo diferente em Agosto de 1578.

João Morato, lavrador do Vimeiro, tinha aproximadamente 28 anos quando D. Sebastião passou pelo Alentejo a caminho do Norte de África. Morato era uma espécie de proscrito na sua própria terra, tido por todos como um adorador do demónio. Ele, no entanto, apresentava-se mais como uma vítima do demónio, que não parava de o atormentar. Pelo menos foi essa a versão oficial que expôs na Inquisição de Évora, a 21 de Janeiro de 1580³⁸.

O facto de o rei estar no Alentejo em trânsito para Marrocos, e o sentimento de exclusão e marginalização de que se sentia vítima, “afrontado do

Sá da Costa, s.d., pp. 182-183. Sobre a especificidade da influência joaquimita nas trovas ver TORRES, José Veiga - O tempo colectivo...*ed.cit.*, p. 253 e FRANCO, José Eduardo - Teologia e utopia...*ed.cit.*, p. 179-180.

³⁸ ANTT - Inq. Évora, proc. 2801, fls. 31-34.

que lhe dizem seus naturaes”, levou-o a ir ao encontro de D. Sebastião. Felizmente para Morato este encontro nunca se chegou a realizar. Segundo revelou aos inquisidores, quando estava perto de Sousel, junto de um ribeiro, num local chamado Vale da Perna, o demónio apareceu-lhe “em figura de homem a cavallo vestido de preto em hum cavallo murzello”. O demónio convenceu-o a não ir, afiançando-lhe que se fosse “avia de ser laa desbaratado e venssido”³⁹. Concluiu o diabo o encontro dizendo-lhe que “quando a sua filha morresse virião as novas do desbarate”.

Não era a primeira vez que Morato dizia que se encontrava frente a frente com o diabo em pessoa. Desde que se casara, em 1570, por volta dos seus vinte anos, que o demónio lhe apareceria ocasionalmente. A primeira vez ter-lhe-ia surgido no caminho, indo ele de Pavia para o Vimieiro, junto do ribeiro do Freixo. Vinha “armado de armas brancas em riba de hum cavallo com hum cam trasti”⁴⁰. Aliciou-o a ir à serra da Copinha, dizendo-lhe que lá tinha muito dinheiro guardado. A montada do demónio era branca, e ele apresentou-se como sendo “um anjo”. No entanto, no momento em que o convidou a ir à serra da Copinha, o cavalo mudou a cor para preto.

Um mês mais tarde a sua irmã achara-se doente e ele ficara encarregue de levar umas amostras de urina a um médico de Arraiolos. No caminho apareceu-lhe uma mulher “muito bem vestida e consertada”, junto do ribeiro de “Mendo Marquez”. A mulher instou-o a que nada temesse, revelando-lhe que ele ainda “avia de ser muito honrado e o principal de sua geração”⁴¹.

Morato desconfiou, segundo as suas palavras, “por lhe parecer que naquellas partes não andaria huma molher tam bem consertada”. Falou-lhe do tesouro da serra da Copinha, que ela própria lhe havia de dar. O tesouro estava lá, disse, “por encantamento”. João Morato nunca conseguiria achar o tesouro. Não porque não tentasse, mas porque ao chegar à dita Serra se “escureceo o dia de maneira que não vio nada nem caminho por onde se tornasse”⁴². Envolto em trevas tornara-se impossível regressar. Morato decidiu pernoitar na Serra e regressar no dia seguinte. Não mais veria a mulher com quem esperava encontrar-se.

³⁹ *Idem*, fl. 35.

⁴⁰ *Idem*, fl. 31.

⁴¹ *Idem*, fls. 31-32.

⁴² *Idem*, fl. 32.

Passariam ainda quatro meses até que o demónio voltasse. Desta vez o cenário foi o Convento franciscano de Vimieiro, tendo ele aparecido “com vestidos pretos compridos que parecia estudante”. Estiveram ambos à conversa, até que Morato subiu ao cimo de uma parede alta “para vigiar huma besta que ahy trazia”.⁴³ Foi aí que o diabo o desafiou a lançar-se do muro abaixo, tentando-o com uma grande quantidade de dinheiro que lhe mostrou. Morato recusou. O demónio tentou então derrubá-lo à força do muro e, como ele resistisse, disse-lhe que “se lançaria na figura delle confitente e com isso o embarasaria mais”. Satanás assumiu então a sua figura e lançou-se. O encontro terminou com o demónio ameaçando-o de que “ainda ho avia de perseguir mais”⁴⁴.

Foi a partir daí que a própria mulher de João Morato começou a ser atormentada pelo demónio e a começaram a levar à igreja para ser exorcisada. Morato desesperou e decidiu sair do Vimieiro. Agastado com as vexações de que era alvo “tomou o dinheiro que tinha em casa e determinou de se hir por esse mundo sem ter mais conta com casa”⁴⁵.

João Morato tentava fugir do demónio ou dos seus próprios demónios. Das recriminações dos seus conterrâneos, das possessões da sua mulher, de uma vida de proscrito. Lançou-se ao caminho e rumou ao encontro do exército de D. Sebastião. Aparentemente, o diabo acabou por lhe fazer um favor, desviando-o do objectivo.

Marrocos permaneceria sempre uma miragem para este candidato a soldado da fortuna. Voltou para o Vimieiro, para a sua mulher e para a filha, fadada para morrer quando chegassem as notícias do desastre africano. Assim o demónio tinha dito.

Foi esta a primeira parte da história que Morato contou aos inquisidores em Évora. Não é difícil distinguir alguns elementos de cultura popular no seu relato, principalmente os que têm que ver com o aparecimento de mouras encantadas. A mulher que lhe apareceu junto do ribeiro oferecendo-lhe um tesouro é uma versão simplificada de crenças populares segundo as quais, por vezes, surgiam figuras meio mulher meio serpente, junto das fontes, poços ou ribeiros, aliciando um qualquer circunstante (quase invariavelmente um homem), com a possibilidade de obter um tesouro. A documentação inquisitorial, bem

⁴³ *Idem*, fl. 33.

⁴⁴ *Idem*, fl. 34.

⁴⁵ *Idem*, *Ibidem*.

como uma série de obras de vária índole em Portugal estão recheadas de histórias semelhantes⁴⁶.

Será abordado mais à frente o desenvolvimento desse mito e as diferentes formas que assumiu em Portugal e no resto da Europa. Registe-se apenas, de momento, a existência do elemento popular no discurso de João Morato, bem como os sucessivos encontros com um diabo polimórfico e inoportuno.

Morato voltou para junto da família, mas a partir dessa altura tornou-se profeta. Essa condição veio agravar a já difícil condição de pária social de que sofria na sua terra.

O lavrador contou aos inquisidores que a sua filha faleceu e que três ou quatro dias depois chegaram as notícias do nefasto sucesso de Alcácer Quibir. Isto provocou um tumulto na sua terra e as pessoas decidiram tentar perceber o que se estava a passar.

Andando um dia pela praça principal do Vimieiro, viu-se de repente cercado por cinco indivíduos que exigiam que ele “lhes declarasse o que lhes havia de suceder”⁴⁷. Aqui a história torna-se confusa. Diz ele que “aqueles homens que presentes estavam falavam nas vitórias de Carlo Magno e se El Rey D. Sebastião fora Carlo Magno que elle vencera”. Refere ainda que ele próprio lhes confirmava isso e “fallava no que elles fallavam porque os ouvia fallar a elles e pello que tinha ouvido ler nestas histórias”⁴⁸. Morato diz ainda que aqueles que o cercavam o “apertavam tanto que lhe farião dizer de Deos que não era Deos”.

No dia seguinte, a 25 de Janeiro de 1580, Morato prosseguiu o seu testemunho, um discurso que continuou a oscilar na órbita da aventura marroquina de D. Sebastião. Disse a dada altura que o jovem rei português “não hera profeta nem hia a África em nome de Deos por isso os que la fossem e ficassem cativos não nos tiraria Nossa Senhora de Guadalupe”⁴⁹.

A expedição a África é o cerne de toda a história de João Morato e vai gradualmente exibindo um fundo escatológico à luz do qual ele faz uma leitura muito própria dos acontecimentos. Na última sessão de interrogatório inquisitorial, a 5 de Fevereiro de 1579, assiste-se quase a uma profissão de fé

⁴⁶ Esta temática será abordada em detalhe mais à frente. A título de exemplo ver VASCONCELOS, José Leite de - *Fragmentos de mythologia popular portugueza*. Porto: Typographia Nacional, 1881.

⁴⁷ ANTT - Inq. Évora, proc. 2801, fls. 36-37.

⁴⁸ *Idem*, fl. 37.

⁴⁹ *Idem*, fl. 38.

sebastianista. São palavras que ele vai colocar na boca do diabo, proferidas no decurso do seu último encontro, na altura em que pensava juntar-se ao rei no caminho de Marrocos. Ter-lhe-ia sussurrado o demónio que “como se fosse o Sebastião, entendendo El Rey D. Sebastião que Deos tem, havia de vir outro Rey (...) guiado por estrella o qual avia de construir e consertar huns com os outros Elias com Moyses”⁵⁰. E prosseguiu, alvitando ainda que “como se fosse o dicto Sebastião logo virião prantos de Hieremias e que o dicto Sebastião seria cativo mas que no reino não se saberia serto que elle o era e que o filho do duque de Bragança não avia de estar cativo nem forro, que estava com o xarife nosso amigo e que averia muitos consilios neste Reyno e que o Cardeal Dom Henrique estaria em alguns delles na derradeira mas que não morreria te não pareser o Rey Novo”⁵¹.

As expectativas de João Morato eram altas. Estas palavras concordam com uma denúncia feita por um Domingos Pires Gastão, em Abril de 1579, na sala do despacho da Inquisição de Évora. Domingos conta como estando a conversar com Morato acerca da derrota portuguesa em África, este lhe dissera que “bem sabia antes que El Rey fosse que avia de ser destruído, mas que não era morto”. Apontou depois para o Céu e disse que “aquella estrella que aparecia a boca da noute hera hum planeta e que dali avia de sair hum profeta em Belem que avia de mostrar o Rei proprio deste reino porque o que agora hera não avia de vogar e que o xarife dos mouros avia ainda de ser cativo e que dalli por diante se comesarião a dar os mouros aos christãos”⁵². De notar que quando Domingos fez esta denúncia em Évora ainda não tinha sequer passado um ano sobre a batalha de Alcácer Quibir.

Só este discurso de João Morato já merece uma atenção pormenorizada, mas antes detenhamo-nos num pormenor de capital importância. Morato tivera as aparições do demónio desde que se casara, em 1570, até à aparição de 1578, na altura em que pretendia reunir-se às tropas no caminho para Marrocos. Pelo meio emerge subitamente uma figura que desaparecera alguns anos antes, a centenas de quilómetros de distância: frei Juan de la Vega.

O terciário franciscano espanhol que fora preso pela Inquisição de Coimbra em 1569 é novamente detectado nas fontes inquisitoriais, nada menos

⁵⁰ *Idem*, fl. 42.

⁵¹ *Idem, ibidem*.

⁵² ANTT - Inq. Évora, liv. 90, fl. 173.

que num Convento do Vimieiro, em 1574. O homem dos delírios escatológicos que batia com a cabeça nas pedras, que fora procurador dos terceiros franciscanos na corte de D. Filipe II e que andara bradando a vinda iminente do anticristo. De notar que um dos locais de aparição do demónio a João Morato foi precisamente o Convento franciscano do Vimieiro e que o próprio diabo o convidara a lançar-se de um dos muros do edifício. Porquê o Convento dos franciscanos e o que estava Morato aí a fazer?

Em 1569 os inquisidores tinham considerado que Juan de la Vega estava louco, entregaram-no ao superior e proibiram-no de pregar e dizer missa. A partir daí desaparece, e só se lhe volta a encontrar o rasto no Vimieiro.

A avaliar por aquilo que o denunciante, também ele terciário franciscano, contou aos inquisidores, Juan de la Vega não tinha melhorado grande coisa. Frei Agostinho da Purificação estava sentado ao lume no Convento do Vimieiro com Juan de la Vega, quando este lhe disse que “Nosso Senhor lhe aparecera na sua sella e fallara com elle e o beijara com hum beijo muito doce”⁵³. La Vega mais uma vez não passava despercebido. O cónego Ambrósio Rodrigues não andava propriamente agradado com o seu comportamento e principalmente com as palavras do franciscano espanhol, advertindo o denunciante, frei Agostinho, e o “minsitro” do Convento a que “não tivessem frei João por santo porque lhe tinha dito muitas cousas que elle esteve para denunciar na Santa Inquisição”, sem especificar quais. Afirmou apenas que Juan de la Vega lhe tinha dito que “lhe não queria dizer outras cousas maiores”. Que coisas maiores eram essas que o franciscano andava a apregoar? É legítimo conjecturar que se tratasse de profecias, tendo em vista que já em São Pedro do Sul, em 1569, cinco anos antes, Juan de la Vega andara a anunciar o nascimento do anticristo e o dia do Juízo para daí a vinte e seis anos.

Juan de la Vega e João Morato ter-se-iam cruzado? Teria havido influência do castelhano sobre o lavrador alentejano? Uma interrogação importante. Tão mais importante quanto João Morato parece ser, mais do que um sebastianista, um proto-sebastianista, tal é a sua precocidade. Recorde-se que a denúncia que contra ele é feita por Domingos Pires Gastão aconteceu em Abril de 1579, dez meses apenas após a batalha de Alcácer-Quibir, e reporta-se a coisas que ele afirmara antes desta data. Por outro lado, Morato afirma que a perseguição que algumas pessoas lhe moveram se deveu ao facto de ter

⁵³ ANTT - Inq. Évora, liv. 90, fl. 37.

acertado no sucesso da batalha e na morte da sua própria filha. Parece que esta tensão escatológica de João Morato data logo imediatamente a seguir aos acontecimentos de Marrocos. Mas não é crível que tivesse nascido de geração espontânea. A sensação que fica é que essa tensão escatológica já era preexistente aos próprios acontecimentos do Norte de África.

Antes de mais, um pormenor. A dada altura, quando se viu cercado na praça, Morato terá afirmado, e é o próprio quem o diz na mesa do Santo Ofício, que “Deos que não hera Deos”. António da Horta, o familiar do Santo Ofício que prendeu La Vega em São Pedro do Sul, asseverou que ele “jazendo na cama dissera pera Deos... Já não sois meu Deos”. Esta afirmação vinha acompanhada de outra, em que o franciscano dissera: “eu sou Deos”. Disse-se ainda que esta auto-deificação vinha na linha directa de um certo neoplatonismo panteísta medieval, que fora transmitido aos círculos *alumbrados* espanhóis, estes, por sua vez, dominados pelos franciscanos. Era essa a influência do frade castelhano. Em João Morato a frase aparece completamente desgarrada, incoerente com o resto do discurso. Teria ele ouvido esta frase a Juan de la Vega? O castelhano disse também a dada altura, perante o familiar do Santo Ofício que “Mafoma (Maomé) era o seu Deos”⁵⁴. Morato chega a fazer uma proposição semelhante na praça perante os homens que o assediavam. Dissera que “melhor guardavão os mouros a sua lei que nos a nossa”⁵⁵.

Uma outra questão é a da possibilidade de harmonizar as duas vertentes escatológicas, a do lavrador e a do franciscano. Um fala de Carlos Magno, o outro fala do anticristo. Longe de se excluírem, ambas as figuras se complementam como duas faces da mesma moeda.

Foi já referido, no capítulo 2 do *Ciclo dos Alumbrados*, que a figura do *segundo Carlos Magno* era uma das mais fortes e duradouras da tradição profética na Europa. Tratava-se de um grande imperador que deveria conquistar muitas terras, conter os bárbaros e providenciar uma era temporária de paz e prosperidade. Mas, ao levantar-se o anticristo, ele resistir-lhe-ia e ofereceria o seu cargo e o seu espírito a Deus, e pela Sua intervenção derrotaria as forças do anticristo. Vemos assim que o *Carlos Magno* de Morato é o correlato necessário do seu antagonista, o *anticristo* de Juan de la Vega. Ontologicamente são tão necessários um ao outro como a luz e as trevas. Uma primeira

⁵⁴ ANTT - Inq. Coimbra, proc. 7759, fl. 8.

⁵⁵ ANTT - Inq. Évora, proc. 2801, fl. 37.

conclusão se impõe. Morato elaborou a sua escatologia proto-sebastianista com base na tradição profética joaquimita, e no mito do *segundo Carlos Magno*. Esta hipótese ganha ainda mais consistência à luz de outras afirmações do próprio. Sustentou Morato, a propósito da aventura africana de D. Sebastião, que “o xarife dos mouros avia ainda de ser cativo e que dali por diante se comesarião a dar os mouros e entregar aos christãos”⁵⁶. Vislumbra-se nestas declarações a aspiração maior de todo o programa profético joaquimita, e fim último para onde tudo converge: a redução à unidade espiritual de toda a Humanidade sob a égide do cristianismo⁵⁷. A ideia de que os mouros se renderiam ao enviado de Deus, fosse ele o *Imperador dos últimos dias*, ou uma das suas derivações, como o *segundo Carlos Magno* ou o *Encoberto*⁵⁸. Uma versão peninsular destas

⁵⁶ ANTT - Inq. Évora, liv. 90, fl. 173.

⁵⁷ No centro do joaquimismo está sempre presente a ideia da História como um plano. A tradição profética que lhe está subjacente vai desenvolver esta ideia, com base na consciência da evolução da História de Oriente para Ocidente. Uma vez cumprida esta viagem, o mundo deveria voltar novamente à unidade perdida, *unum ovile sub uno pastore*, “um só rebanho e um só pastor”. A humanidade reunida sob uma “teofania da unidade”, ver DUPRONT, Alphonse- *Du Sacré, croisades et pèlerinages*. Paris: Gallimard, 1987, pp. 292; 299. Não é de espantar, por isso, que a figura histórico-escatológica por excelência da tradição joaquimita seja a figura de Carlos Magno. O rei franco “cristalizara a nostalgia, de unidade da cristandade, de uma paz poderosa e soberana, de uma glória que transcende os espaço de principados e reinos”, cf. BERCÉ, Yves-Marie - *Le Roi caché... ed.cit.*, p. 237. Durante o século XVI esta ideia de um plano que se está a cumprir aprofunda-se. A título de exemplo, figuras como Cristovão Colombo ou o cardeal humanista e hebraísta Egídio de Viterbo vão proclamar a iminente união espiritual da Humanidade através da conversão dos infiéis e da pregação mundial do Evangelho, ver respectivamente MILHOU, Alain - *Colon y su mentalidad mesianica en el ambiente franciscanista español*. Valladolid: Casa-Museo de Colón, Seminario Americanista de la Universidade de Valladolid, 1983 e O'MALLEY, John - *Giles of Viterbo on Church and Reform. A study in Renaissance thought*. Leiden: E.J. Brill, 1968, em particular o capítulo “The Church in time and place”, pp. 100- 138. Para além destes dois homens, que pertenciam ao “establishment” político-religioso da época, vemos surgir a mesma ideia de unidade escatológica em algumas figuras mais marginais. A título de exemplo, é muito interessante ver a aplicação que Guillaume Postel, um ex-jesuíta, fez desta ideia de unidade, subordinando-a à supremacia do rei de França. Postel, ligado aos círculos da cabala cristã, tal como o cardeal Egídio de Viterbo, interrogou-se acerca de todos os falhanços da humanidade para atingir a tão almejada unidade. Para ele tratava-se tão somente de ignorância, da ignorância acerca do plano de Deus, cuja chave estava, para Postel, no estudo da cabala, ver DUBOIS, Claude -Gilbert - *Celtes et Gaulois au XVIe siècle. Le développement littéraire d'un mythe nationaliste*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1972, pp. 56-57.

⁵⁸ Nas *germanias* e Valência, um conflito social que se estendeu a toda a Espanha e que colocou, entre outros factores, a burguesia urbana contra a nobreza terratenente, faz-se pela primeira vez a

duas figuras, aparece insistentemente nas colecções de profecias existentes nos arquivos portugueses, bem como nos casos de profetismo existentes na documentação inquisitorial⁵⁹. Finalmente, um último e decisivo indício que aponta para a difusão e utilização do *corpus* profético joaquimita: Morato refere aos inquisidores que falara em Carlos Magno “pello que tinha ouvido ler nestas historias”⁶⁰. Maior ou menor, a difusão de profecias de matriz joaquimita torna-se aqui evidente.

associação entre a figura do *encoberto*, de origem peninsular e a figura escatológica europeia do *Imperador dos últimos dias*, ver MILHOU, Alain - *Colon y su mentalidad mesianica... ed.cit.*, p. 303. Surgiu este *encoberto* em 1522, na figura de um pregador popular de origem judaica, que se afirmava filho do infante D. Juan, o único filho dos reis católicos, opondo-se assim à legitimidade de Carlos V, ver CASTRO, Américo - *Aspectos del vivir hispánico. Espiritualismo, mesianismo, actitud personal en los siglos XIV al XVI*. Santiago de Chile: Cruz del Sur, 1949, pp. 50-54; BERCÉ, Yves-Marie - *Le Roi caché...ed.cit.*, pp. 320-321. Alain Milhou defende a tese segundo a qual já desde o século XIII que o messianismo castelhano, de que o *encoberto* é a figura maior, se fora nutrir do messianismo europeu, e fora difundido na Península pelos espirituais franciscanos da Catalunha, cf: MILHOU, Alain - De Rodrigue le pécheur à Ferdinand le restaurateur in *L'Europe héritière de l'Espagne wisigothique: colloque international de CNRS*. Madrid: Casa de Velazquez, 1992, pp. 367-368. Sobre o ambiente messiânico que rodeou o aparecimento desta figura e as guerras das comunidades, de que as *germanías* são a versão valenciana, ver ainda MARAVALL, José Antonio - *Las comunidades de Castilla. Una primera revolución moderna*. Madrid: Ediciones Castilla, 1970, pp. 235-239; ALBA, Ramon - *Acerca de algunas particularidades de las Comunidades de Castilla tal vez relacionadas con el supuesto acaecer terreno del Milenio Igualitario*. Madrid: Editora Nacional, 1975.

⁵⁹ D. João de Castro, o grande teorizador do sebastianismo, ao mencionar as coplas do sapateiro de Trancoso, Gonçalo Anes de Bandarra, afirma que nelas se profetiza “a conquista da Caza Sancta e de toda a Terra: a universal promulgaçam do Evangelho por toda ella: o triumpho universal da christandade”, cf, CASTRO, João de - *Paraphrase et concordancia de algumas propheçias de Bandarra, çapateiro de Trancoso*. [s.l.],[s.n.], 1603, fl. 2. Os exemplos multiplicam-se nas fontes inquisitoriais. Em 1658 surge nos Cadernos do Promotor da Inquisição de Lisboa uma carta do vice-rei da Sicília, afirmando que por aquelas partes tinham aparecido dois profetas que anunciavam uma nova era para 1670, dizendo que “em 1669 será conhecido hum so Deos e tres pessoas que apagarão todas as luzes e averá hum rebanho e hum pastor”, ver ANTT - Inq. Lisboa, liv. 237, fls. 107-113. Esta profecia aparece reproduzida com poucas alterações cem anos mais tarde, onde se refere que em 1764, “os infieis mudarão os incensos dos idolos, e haverá hum pastor e hum rebanho”, ver *Verdadeira noticia de humas profecias que ao presente se divulgaram*. Lisboa: Officina de Domingos Rodrigues, 1754, fl. 3. Nas colecções manuscritas de profecias existentes na Biblioteca Nacional de Lisboa, o quadro mantém-se. Numa delas, que relata a odisseia do *encoberto*, diz-se que “vira logo hum rei moiro a obedecer-lhe e fazer se christão”, ver BN - Cod. 11366, fl. 127. Numa outra profecia atribuída a um “padre alemão”, a odisseia do *encoberto* termina com uma “hera dourada, tão nomiada e dezejada sendo no mundo hum so corral e hum so pastor em Deos Senhor Nosso”, ver ANTT - Manuscritos da Livraria, nº 1082, fl. 8.

Por outro lado há indícios na atitude de João Morato que podem apontar no sentido de influências *alumbradas*, e é aqui que a intervenção de Juan de la Vega pode ter sido decisiva. A dada altura ele refere que andava “como transportado” e que quando se punha a mesa “senão lembrava de comer e davão graças a Deos e elle esquecendosse nas graças ficava assim sem se benzer”, o que levou algumas pessoas a repreendê-lo, perguntando-lhe se “era elle christão”⁶¹. Morato desprezava o ritual e os sacramentos, tendo abandonado a dada altura a própria frequência da missa, andando a disputar teologia com os confessores “como se fora grande letrado”⁶². Enfim, embora não se possa ter como indubitável que Juan de la Vega e João Morato se tenham cruzado e que o primeiro tenha influenciado o segundo, os indícios são fortes.

Por outro lado, é possível afirmar que o comportamento de Morato, tal como já anteriormente o de António Luís, o pastor de Beringel, apresentam um carácter completamente novo, se se tiver em conta os processos relativos a heresia e cultura popular, no que diz respeito ao Tribunal do Santo Ofício.

O caso de João Morato é um dos elos da cadeia que permite associar as formas originais de sebastianismo aos *alumbrados*. Mas não será o único. Morato foi condenado a cinquenta açoites públicos e a ser instruído nos assuntos da fé, “pera sua salvação”⁶³. A sentença foi-lhe lida em 1580. Mas o turbilhão desencadeado em África continuará a deixar marcas.

Angra do Heroísmo, Março de 1581. A cidade estava em alvoroço e a ela afluíam pessoas vindas das “ilhas de baixo”⁶⁴. Toda a gente queria ver o rei D. Sebastião que se julgava morto nos campos do Norte de África. Parecia, afinal, que as nefastas notícias não se tinham confirmado e que o jovem e impetuoso monarca tinha chegado numa nau da Índia. Estava de boa saúde e tinha-se instalado no Convento franciscano de Angra. Pelo menos era o que garantiam os próprios frades de São Francisco⁶⁵.

Corria pela cidade a notícia de que o cónego Francisco Álvares jurara com a mão sobre os Santos Evangelhos, garantindo que “hera tão verdade [D.

⁶⁰ ANTT - Inq. Évora, proc. 2801, fl. 37.

⁶¹ ANTT - Inq. Évora, proc. 2801, fl. 37.

⁶² ANTT - Inq. Évora, liv. 90, fl. 174.

⁶³ ANTT - Inq. Évora, , proc. 2801, fl. não numerado.

⁶⁴ ANTT - Inq. Lisboa, proc. 5083, fl. 14.

⁶⁵ *Idem, Ibidem.*

Sebastião] estar em o mosteiro de São Francisco como hera verdade estar Deos em os altos ceos”⁶⁶.

O responsável por toda esta alteração parecia ser um ferreiro na casa dos 50 anos, chamado Baltasar Gonçalves, um homem simples que um dia ouvira um chamamento. Uma voz dissera: “quando vier mundo novo fazei deste hum profeta”⁶⁷. Mas ele não parecia disposto a esperar por um “mundo novo” e decidiu começar logo a profetizar. Foi assim que principiou a anunciar a chegada de D. Sebastião para o dia 10 de Março de 1581. Por coincidência, ou talvez não, este dia era uma “sexta feira de Lazaro”, o ressuscitado que, tal como agora acontecia agora com D. Sebastião, voltara do mundo dos mortos.

Também por coincidência, no dia assinalado por Baltasar, chegou um barco vindo do Brasil. Uma das testemunhas do processo afirma que “dahi nasceo a fama que estava nesta cidade o dito Rey Dom Sebastião”, causando o “engano e segueira em que esteve o povo”⁶⁸.

Baltasar afirmava que era visitado pela Virgem que falava com ele à noite. Nossa Senhora revelara-lhe várias coisas, umas que “pertencião ao Rei que ainda não tinha dito e que so a elle as avia de dizer” e outras “que pertencião a todo o povo”, e estas as diria quando fosse necessário⁶⁹.

Mas as novas da vinda do desejado rei não se confirmaram e ele acabou por ser preso no aljube, em Angra, ainda em 1581. Foi na prisão que ele voltou a profetizar. Desta vez anunciou a entrada de D. António Prior do Crato “com exercito a quinze de Outubro do ditto anno de outenta e hum”. Mais uma vez a profecia não se realizou e ele justificou-se a um companheiro de cárcere não sem algum humor, dizendo que as profecias falharam “por elle ser ainda novo no officio de profetisar”⁷⁰. Não há dúvida que havia algum amadorismo em tudo isto.

Baltasar fora preso em 1581 por andar a espalhar falsas notícias sobre a vinda de D. Sebastião, numa altura em que a Ilha era ainda o último bastião de irreductíveis resistentes ao domínio que Castela já alargara ao resto do país. Entre 1581 e 1583 D. António constiuíra aí um foco de resistência comandado pelo corregedor Ciprião de Figueiredo, consciente da importância geo-

⁶⁶ *Idem*, fls. 14 e 15.

⁶⁷ *Idem*, fl. 17.

⁶⁸ *Idem*, fl. 13.

⁶⁹ *Idem*, fl. 17.

⁷⁰ *Idem*, fl. 12.

estratégica que as Ilhas tinham no tráfico marítimo internacional⁷¹. Apesar de ser um foco de resistência, alguns dos habitantes da Ilha manifestavam cisões e desinteligências⁷² e o próprio bispo de Angra, partidário acérrimo de D. Filipe II, chegou a ver-se na contingência de ter que abandonar a Terceira seguindo para São Miguel, que se submetera ao monarca Habsburgo. Depois da conquista de Angra, D. Filipe II não lhe seria ingrato⁷³. A Ilha cairia no final de Julho de 1583, e com ela a última esperança de resistência à assimilação por Castela.

O horizonte continuava negro para o ferreiro açoreano. Encarcerado estava em 1581, e encarcerado continuou quando o poder mudou de mãos. Filipe II não queria sequer ouvir falar da ressurreição do seu defunto sobrinho. Até porque já lhe tinha organizado um funeral ao qual não faltara pompa e circunstância.

⁷¹ VEIGA, Carlos Margaça - O governo filipino (1580-1640) in MEDINA, João - *História de Portugal, Volume VII*. Lisboa: Clube Internacional do Livro, 1996, pp. 52-53.

⁷² Para além do bispo de Angra, estavam pelo partido filipino o fidalgo João de Bethencourt e Vasconcelos, vários outros nobres e alguns padres jesuítas, cf: SERRÃO, Joaquim Veríssimo - *O reinado de D. António, Prior do Crato*. Coimbra: Insitituto de Alta Cultura, 1956, p. 328, (os acontecimentos entre 1581-83 estão relatados na obra de Veríssimo Serrão, nos capítulos “A fidelidade da Ilha Terceira à causa do rei D. António” e “Sucessos da Ilha Terceira durante a primeira fase do governo de Manuel da Silva”). Para uma síntese desses acontecimentos ver FONSECA, Henrique Alexandre da - *O Prior do Crato e os Açores*. Lisboa: Academia de Marinha, 1995. Sobre a desconfiança dos jesuítas de Angra em relação a D. António ver CAEIRO, Francisco - *O Arquiduque Alberto de Áustria*. Lisboa: edição do autor, 1961, p. 208.

⁷³ Os desentendimentos entre o bispo, D. Pedro de Castilho e o corregedor da Terceira, Ciprião de Figueiredo, datavam já de 1579. A situação agravou-se com a questão da sucessão após a morte do cardeal D. Henrique. D. Filipe II mandou para a Ilha um representante, Ambrósio de Aguiar, para quem o apoio do prelado de Angra fora precioso na submissão das Ilhas de São Miguel e Santa Maria. As relações entre o monarca Habsburgo e o prelado parecem ter sido bastante próximas. Filipe nomeou Castilho bispo de Leiria (1583), Inquisidor Geral do Reino, Prior da Colegiada de Guimarães, Presidente do Paço e Esmoler Mor, cf. LIMA, Baptista de - *Cartas de Filipe I e Filipe II ao bispo D. Pedro de Castilho*. Angra do Heroísmo: Instituto Histórico da Ilha Terceira, 1948, pp. 3-12. O prelado de Angra tinha sido já homem próximo do cardeal D. Henrique, o qual viabilizara a sua nomeação para a Mesa da Inquisição de Coimbra em 1575, e terá provavelmente, segundo José Pedro Paiva, influido também na sua nomeação para a função episcopal em Angra, ver PAIVA, José Pedro - *Os Bispos de Portugal e do Império. 1495-1777*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006, p. 346-347. A carreira de Pedro de Castilho, escorada na amizade de Filipe II, foi fulgurante, tendo sido posteriormente nomeado para presidente da Mesa da Consciência e depois, já na governação de Filipe III, para o cargo de inquisidor-geral (1604) e por duas vezes vice-rei de Portugal (1605-1608 e 1612-1614), ver PAIVA, José Pedro - *Os Bispos...ed.cit.*, p. 366.

Entre Março e Maio de 1584, Baltasar foi enviado para Lisboa, para ser ouvido em mesa pelo Santo Ofício da capital. Foi aí que ele decidiu revelar aos inquisidores tudo o que a Virgem lhe teria confiado.

Num depoimento feito em Lisboa, a 27 de Maio de 1584, confessou que “lhe disseram no seu peito que havia de vir el Rei Dom Sebastião que havia de ir conquistar Affrica em dez annos se averia vencimento e depois de aver vencimento se acharia em huma quinta feira ao pee do Monte Gelbae onde subiria a ver se havia alguma gente que lho contradissesse a não achando pera a banda do Noroeste contaria a gente volveria a cavallo e veria hum campo grande em que lhe daria d’almoçar e teria depois dez annos de paz e depois de pasados dous anos e oito meses lhe mandaria o turquo dous correos e casaria com sua filha e morto o turquo hum seu filho se lhe sogeitaria e lhe alargaria o Reino e se farião todos christãos e que lhe fizesem hum mosteiro pera que sua mai e suas irmãs servisem ao seu Deos e que a ley havia de ser toda huma e depois naceria o antecristo e não havia quem quizesse ser papa por medo delle depois de vinte anos e que hum cerigo por nome Macencio pederia a cadeira do Papa e lha daria e seria papa quarenta anos e depois disto elle morreria e viria daly a tres dias o dia do Juizo e que pareceriam duas ilhas terceiras hua ao nomordeste e outra a sursurdoeste”⁷⁴. Disse ainda que isto lhe fora revelado cerca de cinco ou seis anos antes, ou seja 1578-79.

A primeira observação a fazer acerca das profecias de Baltasar é que ele, tal como João Morato, no Alentejo, recorreu à figura escatológica do *Imperador dos últimos dias*. Confirma-o, antes de mais, o programa escatológico da conquista de Jerusalém e o desejo de unidade sob a égide do cristianismo. Morato fala de um momento em que se começariam “os mouros e entregar aos christãos”. Baltasar refere que “se farião todos christãos” e que “a ley havia de ser toda huma”. Morato e Baltasar, enquanto profetas, são filhos da tradição joaquimita.

Em linhas gerais, Baltasar descreve a conquista de África por D. Sebastião, a posterior conquista de Jerusalém e a sujeição dos turcos. Estruturalmente, era este o itinerário que as profecias de matriz joaquimita traçavam⁷⁵. Isto é detectável, entre outras, nas numerosas miscelâneas de

⁷⁴ ANTT - Inq. Lisboa, proc. 5083, fls. 20-21.

⁷⁵ A trajetória pelo Norte de África é uma especificidade ibérica no que diz respeito à aplicação à figura do *Imperador dos últimos dias*, cf. MAGNIER, Grace - Millenarian prophecy and the

profecias, de cariz sebastianista e pseudo-joaquimita, conservadas na Biblioteca Nacional, atribuídas a inúmeras personagens, reais ou fictícias. Jerusalém é o retorno ao berço, o completar do ciclo, o objectivo de uma visão do devir histórico que se desenvolve para Ocidente. Uma vez cumprido este plano, o cristianismo deveria voltar ao local onde nascera.

Alphonse Dupront coloca esta ideia no cerne de uma “consciência mítica da História” que se fez do Oriente para Ocidente até que se dividiu em duas metades. O acto de triunfo do Império é refazer a unidade perdida: “a Monarquia Universal mais não é do que um momento de um drama maior: *unum ovile sub uno pastore*”⁷⁶. A mesma ideia de evolução histórica Oriente-Ocidente é defendida por Adriano Proserpi, para quem a concepção de evolução estava terminada com a descoberta da América. Era este o tempo histórico tipicamente cristão, um tempo linear com um início e um fim⁷⁷. E esse fim só se poderia fazer na totalidade do uno, na Jerusalém original.

Esta “consciência mítica” de que fala Dupront é enunciada expressamente pelo ferreiro de Angra. Diz ele que quando D. Sebastião subisse ao “monte

mythification of Philip III at the time of the expulsion of the moriscos. *Sharq-al-Andalus*. 16-17 (1999-2002), p. 189. O apelo à reconquista do Norte do continente, outrora cristão, seduzia os espíritos e funcionava como um prolongamento da então recente reconquista de Granada. Gil Vicente, na sua *Exhortação da guerra*, faz com que Aníbal, o herói pré-cristão das guerras púnicas, prometa aos cristãos que, com a ajuda de Deus, voltarão a recuperar toda a África que tinha sido roubada pelos muçulmanos, cf. BATAILLON, Marcel - *Erasmus y España...* ed.cit., p. 57. Como já se disse atrás, o cardeal Cisneros avançou para Sul conquistando Oran, cidade norte-africana, onde desembarcou no dia da ascensão de 1509, num acto que se revelou inconsequente, cf. BATAILLON, Marcel - *Ob.cit.*, p. 53. Também Carlos V acabou por ser seduzido pelas costas do Magrebe, gesto a que alguns atribuíram impulsos proféticos. Não passaria, igualmente, de um gesto sem consequências, ver REEVES, Marjorie - *The influence of prophecy in the later Middle Ages. A study in Joachimism*. Notre Dame, London: University of Notre Dame Press, 1993. No final do século XVI, em 1580, surge ainda uma beata na vila estreminha de Albuquerque, junto à fronteira portuguesa, que defendia convictamente que Filipe II deveria guiar os portugueses numa cruzada por África, cf. KAGAN, Richard L. - *Los sueños de Lucrecia. Política y profecía en la España del siglo XVI*. San Sebastian: Nerea, 2005, p. 109. Nas palavras de João Francisco Marques, era o espírito da cruzada medieval a pairar no “incentivo para a conquista do espaço islâmico mediterrânico e dos seus principais baluartes”, ver MARQUES, João Francisco - *A Parenética portuguesa e a Restauração (1640-1668). A revolta e a mentalidade*. Porto: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1989, vol. II, p. 187. Definitivamente, para a Península Ibérica, o caminho de Jerusalém fazia-se sob o Sol do Islão africano.

⁷⁶ DUPRONT, Alphonse - *Du Sacré...*ed.cit., 1987, p. 299.

⁷⁷ PROSPERI, Adriano - América y Apocalipsis. *Teología y Vida*, 44 (2003), p. 199.

Gelbae”, que aqui aparece a substituir o monte Sião, olharia em volta para ver se alguém se lhe opunha e não acharia ninguém para a “banda de noroeste”. A banda de Noroeste seria a Europa, a Noroeste de Jesusalém, terra cristã de onde deveria partir a conquista e submissão dos infiéis.

Já foi referido que tanto Morato como Baltasar eram tributários da tradição joaquimita, particularmente das expressões específicas que esta adquiriu no quadro da Península Ibérica. Torna-se assim imprescindível determinar que manifestações foram essas. Na Biblioteca Nacional de Lisboa e noutros arquivos encontram-se bastantes destes textos, atribuídos, como se disse anteriormente, a inúmeras personagens reais e imaginárias, desde o mago Merlin, das lendas arturianas, às Sibilas ou a uma grande variedade de santos. Nestas colecções, a maior parte cópias manuscritas dos séculos XVIII e XIX, mas que reproduzem modelos mais antigos, é detectável, juntamente com relatos de prodígios destinados a sancionar a independência nacional, o plano escatológico do *Imperador dos últimos dias* e do seu inseparável *Papa angélico*⁷⁸.

Embora todas falem invariavelmente do plano da conquista de Jerusalém e quase sempre da caminhada para a Cidade Santa através do Norte de África, apresentam diferenças. A título de exemplo, em algumas a conquista de Jerusalém pelo *Imperador/Encoberto* sela o destino final da Humanidade, enquanto que noutras, esta conquista será apenas o ponto de partida para o levantamento do anticristo e de uma luta sem tréguas que dará origem a um milénio de felicidade⁷⁹. A maior parte delas, no entanto, deriva de duas tradições

⁷⁸ Ver BN - Cod. 13020, fl. 99 e ss.; cod. 11366, fl. 126 e ss. e 140 e ss.; ANTT - Manuscritos da Livraria, nº 1082, fl. 3 e ss. Estes são apenas alguns exemplos da circulação profética em Portugal, a qual deveria ser bastante grande. D. João de Castro refere-se abundantemente a este género de textos. Dizia D. João, que acabaria por se tornar o grande teorizador, o “São Paulo” do sebastianismo, que “existem muytas profeçias antigas e modernas de muytos e varios santos e pessoas pias de diversos tempos e naçoens (...) as quaes contem em substancia o mesmo que as do Bandarra”, mencionando o “cardume grande que ouve de copias, espalhadas principalmente pela Beyra, onde comumente a gente nam he muyto polida nem atentada no escrever”, ver CASTRO, João de - *Paraphrase et concordância...ed.cit.*, fls 3-4.

⁷⁹ Numa dessas colecções, há uma profecia que fala das conquistas do *Encoberto* que ajudado por um *Papa* “comesarão a converter todos” até chegar a Jerusalém. Só então o anticristo se manifestará, depois de o *Encoberto* voltar de Jerusalém para Espanha, a sua terra de origem. Seguir-se-ia a luta final e um milénio de paz e quietação “assim diz São João no seu Apocalipse”, cf. ANTT - Manuscritos da Livraria, nº 1082, fl. 3 e ss. Numa outra profecia, atribuída a “São Dinis”, o esquema é semelhante, com a curiosa versão de que o *Encuberto*, depois de converter o Mundo e conquistar Jerusalém, dividirá as suas conquistas pelos seus dois filhos, que semearão a discórdia e

essenciais no interior do quadro joaquimita mais alargado. Uma, trata-se da tradição do *Pranto de Santo Isidoro*⁸⁰. A outra de uma profecia filo-francesa denominada *Libellus*, atribuída uma figura de contornos pouco definidos, Telésforo de Cosenza⁸¹.

Mas o discurso de Baltasar justifica uma atenção mais pormenorizada. Alguns elementos da tradição joaquimita aparecem alterados. Um deles é um *topos* que surge em algumas profecias, o de um “campo grande”, o campo de

assim “entrará o Anthechristo” que seria posteriormente destruído por um Anjo com uma espada de fogo. Nesta não se faz referência ao milénio, BN - Cod. 11366, fls. 140 e ss.. Numa outra versão, após um período de tribulação em Espanha, o *Encoberto* partirá pelo Norte de África e chegará a Jerusalém, seguindo depois, a “destruir Damasco e a grande parte de Azia, e da Ethiopia, e depois disto o *Encuberto* sugeitará a outros Reynos”. Esta versão acaba com uma evocação da “Idade do Ouro” em que “o lobo e o cordeiro comerão e viverão em pax sem temer hum do outro; ca o cavaleyro e fidalgo e escudeiro nam forsarão ao lavrador, nem o lavrador lhe denegara quem for de mister”. Não há aqui uma consumação do Mundo, mas a entrada num período de utopia, ver BN - Cod. 13020, fls. 99 e ss. Através destes exemplos pode ver-se como, embora obedecendo a um modelo mais ou menos constante, este género de textos apresenta variações, que o contacto e divulgação pelas camadas populares tendeu a pulverizar ainda mais.

⁸⁰ O *Pranto de Santo Isidoro* é um texto profético atribuído ao santo que fora bispo de Sevilha no século VII, predizendo a queda do reino visigótico na Península Ibérica. Esta obra deu origem ao único ciclo profético genuinamente peninsular, ver MILHOU, Alain - *La chauve-souris, le nouveau David et le roi caché (trois images de l'empereur des derniers temps dans le monde ibérique : XIIIe-XVIIe siècles). Mélanges de la Casa de Velazquez*, 28 (1982), p. 61. Santo Isidoro fora bispo de Sevilha durante o império visigótico da Península e a sua recuperação enquadra-se num movimento geral de “visigotismo” que se registou em Espanha no século XV. Este movimento incluía a ideia de uma destruição/restauração do poder cristão na Península, ver RUCQUOI, Adeline - *Mancilla y limpieza: la obsesión por el pecado en Castilla a fines del siglo XV in Os “últimos fins” na cultura ibérica (XV-XVIII)*. Porto: Revista da Faculdade de Letras - Línguas e Literaturas, 1997, p. 117. A queda do império teria sido provocada pelos erros e impiedades do último rei visigodo, Rodrigo. Por maioria de razão, a reconquista e restauração não poderiam deixar de ser levadas a cabo por um rei virtuoso, Fernando, o Católico. Para o tema do visigotismo na península, ver REDONDO, Augustin - *Les divers visages du thème (wisi)gothique dans l'Espagne des XVIe et XVIIe siècles in L'Europe héritière de l'Espagne wisigothique: colloque international de CNRS*. Madrid: Casa de Velazquez, 1992, pp. 353- 364. Para o tema da oposição Rodrigo/Fernando ver na mesma obra o artigo: MILHOU, Alain - *De Rodrigue le pécheur à Ferdinand le restaurateur, Ob.cit.*, pp. 365-382. Este texto, atribuído ao bispo sevillano, tinha começado a sua existência como uma crónica e veio, a partir das últimas décadas do século XIV, a adquirir vida própria, autonomizando-se sob o nome de *Planto de España*. No final da Idade Média assistiu-se a uma progressiva imbricação desta obra com as figuras escatológicas europeias do *Imperador dos últimos dias* e do *Papa angélico*, cf. RUBIO, Juan Luis Carriazo - *Isidoro de Sevilla, “Spiritu prophetiae clarus”*. *Revista “En la España Medieval”*, 26 (2003), pp. 20-21. Este processo culminaria com o aparecimento da figura do *Encoberto*.

Josafat, palco da luta entre as forças do *Encoberto* e o exército do anticristo. Numa das cópias existentes, bastante tardia, do século XIX, o campo de Josafat surge como o palco da aclamação do anticristo, onde as suas tropas “o acharão muito pompozo com gente e riqueza e lhe dirão que todos o reconhecem por filho de Deos e amo, e não haverá na terra quem o impida”⁸². Numa outra colecção, numa profecia atribuída a um “padre alemão”, o anticristo far-se-á adorar “em hum grande campo por verdadeiro messias acompanhado de gente de quazi todas as nassões; mas os santos Anjos em prezença de todos por mandado de Jezus Christo matarão o Anthechristo”⁸³. A narrativa é semelhante, embora na profecia do “padre alemão” não se faça menção expressa à palavra Josafat. Baltasar, por seu lado, menciona igualmente um “campo grande”, mas este campo aparece aqui como o local onde D. Sebastião chegaria a cavalo depois de subir ao *monte Gelbae* e não encontrar resistência. Seria neste campo que “lhe dariam dalmoçar”, o que indicia que seria aclamado⁸⁴. Esta é uma primeira deturpação, ou se quisermos, uma versão, do *Imperador dos últimos dias*, segundo Baltasar.

O anticristo aparece associado pelo ferreiro de Angra a um clérigo de nome *Macencio* que lhe pediria a cadeira de Papa e que seria Pontífice durante quarenta anos. O nome deste anti-papa é uma referência óbvia ao imperador

⁸¹ Telésforo de Cosenza é um personagem ficcional, um eremita do monte Carmelo que teria tido uma revelação de um Anjo, levando-o a descobrir uma série de textos do abade Joaquim. Telésforo teria posteriormente enviado estes textos, por intermédio de um eremita Cirilo, ao calabês para que este os comentasse, ver SERAFIM, João Carlos - *Eremitismo, Profecia e Poder: o caso do "Libellus" do "pseudo-eremita" Telésforo de Cosenza. Via Spiritus*, 9 (2002), pp. 65. A identidade do autor do *Telésforo* não é conhecida, mas é certo que se trata de um joaquimita francófilo e que a elaboração da obra foi compósita, tendo tido lugar entre 1356 e 1390. O autor faz uma síntese entre a tradição joaquimita do Sul de Itália e o nacionalismo francês, incorporando pela primeira vez a ideia do *segundo Carlos Magno* no programa escatológico da tradição atribuída ao abade da Calábria, cf. REEVES, Marjorie - *The influence of prophecy...ed.cit.*, p. 325-331. A corrente filo-francesa iria por esta via dar origem às profecias de *Carlos filho de Carlos*, concebidas por volta de 1380 destinadas a favorecer as pretensões de Carlos VI de França. Esta profecia teria uma grande difusão na Europa e seria, já no século XVI, manipulada para favorecer Carlos V, modificando-a para *Carlos filho de Filipe*, ver RUSCONI, Roberto - *Profezia e profeti alla fine del Medioevo*. Roma: Viella, 1999, p. 131. Sobre a difusão do *Telésforo* em Portugal ver SERAFIM, João Carlos - *Ob.cit.*

⁸² BN - Cod. 11366, fl. 142.

⁸³ ANTT - Manuscritos da Livraria, nº 1082, fl. 6.

⁸⁴ ANTT - Inq. Lisboa, proc. 5083, fl. 20.

romano Maxencio, adversário de Constantino e símbolo da decadência do paganismo e da luta deste contra o cristianismo. A História consagra Maxencio como um ditador brutal, perseguidor dos cristãos. No século XVI em Portugal, esta imagem era transmitida por uma obra, o *Auto de Santa Catarina*, da autoria de Baltasar Dias. Tratava-se de um texto piedoso, com intuítos edificantes, cuja representação se destinava a um público abrangente⁸⁵. O texto narra a história de Santa Catarina, uma rapariga de extraordinária beleza, filha de pais pagãos e secretamente convertida ao cristianismo. A santa defende irredutivelmente a sua castidade contra as pretensões do filho de Maxencio, que pretende desposá-la. Catarina vai resistindo. Ao mesmo tempo que todos à volta do Imperador se vão convertendo, Maxencio vai mergulhando numa orgia de sangue, enviando-os para o martírio. Aspecto interessante, no final aparece um Anjo que destrói os exércitos de Maxencio. O imperador tem ainda tempo para mandar degolar Catarina, mas no momento em que se dá a execução, o corpo da santa jorra leite em vez de sangue. Maxencio foge aterrorizado.

O pormenor do Anjo é de extrema importância. Esta narrativa, cuja acção supostamente deveria remeter para o passado de decadência do Império, para um tempo que já foi, vincula o texto ao tempo que há-de vir, ao recuperar o tema da destruição dos exércitos do Anticristo por um Anjo, que na tradição apocalíptica era o Anjo São Miguel⁸⁶. Após a destruição dos seus exércitos, o anticristo fugirá aterrorizado, tal como Maxencio o fez no *Auto de Santa Catarina*. Assim, é interessante verificar que não foi Baltasar Gonçalves quem fez a assimilação da figura de Maxencio ao anticristo, mas que essa assimilação era já sugerida em obras populares da época. Daí até à integração do imperador na escatologia joaquimita era um passo.

⁸⁵ DIAS, Baltasar - *Auto de Santa Catharina*. Lisboa: Impressão de Alcobia, 1824, (a edição original é: Évora: Francisco Simões, 1616).

⁸⁶ A questão não era completamente pacífica, mas esta era a ideia dominante. Disso dá notícia um autor espanhol do século XVII, Lucas Fernandez Ayala, citando vários autores com opiniões divergentes. São João Crisóstomo afirmava que o Anticristo seria destruído por Cristo “no solo com su fisico contacto y real presencia, sino antes que llegue com el fervor de sus rayos. Lactância Firmiano e as Sibilas defendiam que “baxara el mismo Christo en persona com forma visible, que le vean y miren todos, executando esta muerte tan claro”. Finalmente, Ayala cita a tradição mais difundida, a do Arcanjo São Miguel, preconizada por autoridades como Tomás Malvenda ou Heitor Pinto, ver AYALA, Lucas Fernandez de - *Historia de la perversa vida y horrenda muerte del Antechristo*. Murcia: Luis Verós, 1630, fls. 375-377. A título de exemplo ver, igualmente, RÉMOND, Florimond - *L'Anti-Christ*. Paris: Abel l'Angelier, 1599, fl. 346 e ss.

A incursão do teatro na escatologia de Baltasar Gonçalves deixa escapar alguns indícios da forma como esta arte era vivida no quotidiano. Os autos do dramaturgo Baltasar Dias, ilhéu como ele, eram extremamente populares e podiam ser representados em qualquer local, “nalgum modesto teatro de Lisboa, num pátio ou corro, na praça da Ribeira das Naus, no Cano Real, sobre um estrado improvisado, de dia ou de noite, à luz de archotes de alcatrão”⁸⁷. Refira-se ainda que o *Auto de Santa Catarina* não era uma obra particularmente original, e constituía uma reprodução de temas hagiográficos medievais. De facto, o poeta colheira este tema da *Legenda Aurea*, de Jacob de Voragine⁸⁸.

Por outro lado, Maxencio era, na escatologia do ferreiro de Angra, um clérigo entronizado pelo anticristo e destinado ao pontificado durante quarenta anos. Este pontífice usurpador não é, como não o era o imperador déspota, um mero produto da mente do profeta açoreano. Havia já muito que corria em Espanha uma profecia, atribuída ao próprio São Francisco, em que um grande tirano estenderia o seu poder pelo mundo e colocaria no pontificado um pseudo-papa, um membro degenerado da Ordem franciscana. Este pseudo-papa relaxaria a Ordem de São Francisco, e perseguiria o povo cristão⁸⁹. Esta profecia do santo de Assis estava profundamente difundida entre os franciscanos e tinha já servido de arma de arremesso contra Fernando de Aragão, apresentado como o anticristo, e contra o cardeal Cisneros, que seria o seu pseudo-papa. Isto dera-se quando as expectativas messiânicas em relação a Fernando e Cisneros se viram defraudadas⁹⁰. Há ainda um outro elemento interessante no plano escatológico de Baltasar. No dia do Juízo, dizia ele, “pareceriam duas ilhas terceiras huma ao nomordeste e outra a sursurdeste”⁹¹. Apareceriam terras até então desconhecidas, duas ilhas em pontos diametralmente opostos. Este último aspecto é de difícil interpretação. Será legítimo ver o surgimento de duas ilhas em pontos cardeais opostos como um sinal de conquista do mundo? Depois da vitória sobre o anticristo e da união mística da Humanidade sob a tutela do

⁸⁷ GOMES, Alberto Figueira - *Poesia e dramaturgia populares no século XVI: Baltasar Dias*. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1983, p. 71.

⁸⁸ GOMES, Alberto Figueira - *Ob.cit.*, pp. 94- 95.

⁸⁹ BATAILLON, Marcel - *Erasmus y España...ed.cit.*, pp. 64-66.

⁹⁰ Ver ALBA, Ramon - *Acerca de algunas particularidades de las Comunidades...ed.cit.*, pp. 92-93; BATAILLON, Marcel - *Ob.cit.*, p.

⁹¹ ANTT - Inq. Lisboa, proc. 5083, fl. 21.

cristianismo, tal facto ficaria selado com o nascimento de novas terras, uma a Oriente, outra a Ocidente? Foi já referido que a ideia de oposição entre Oriente e Ocidente é visível na escatologia do profeta de Angra. É uma leitura possível, mas sem mais dados do que os disponíveis, será sempre uma interpretação excessivamente especulativa. Contudo, deve reter-se a ideia do surgimento de uma terra nova, e sobre isso existem mais dados para além da profecia de Baltasar.

O ferreiro-profeta estava a referir-se, com toda a probabilidade, ao mito das *ilhas encantadas*, um tema largamente difundido no folclore português. Já no século XV um mercador flamengo, Eustache Delafosse faz referência a uma crença que lhe tinham relatado alguns marinheiros portugueses acerca da destas ilhas. Segundo se contava, quando da conquista da Península pelos serracenos, um bispo português teria fugido para aí com quantos o quiseram acompanhar⁹². Este bispo “era grande sabedor e perito na arte da nigromância” e encantou as ilhas “e elas nunca mais se deixariam ver enquanto as Espanhas todas não forem restituídas à nossa boa fé católica”⁹³. A lenda das *ilhas encantadas* é imemorial na cultura popular e muito antiga na cultura letrada.⁹⁴. Na mitologia indo-europeia são redutos onde a ordem natural das coisas é suspensa, onde o tempo pára. É um local onde os heróis são colocados num

⁹² De notar o anacronismo ao falar no “bispo português” referindo-se a um bispo necessariamente visigodo, ver ESCUDIER, Denis (apres.) - *Voyage d'Eustache Delafosse sur la côte de Guinée, au Portugal et en Espagne (1479- 1481)*. Paris: Chandeigne, 1992, pp. 45-51. Segundo a lenda, estas ilhas teriam servido de refúgio aos sobreviventes visigodos da invasão serracena e que “há nella gente que falla a lingua de Hespanha”, ver *Carta em resposta a hum amigo, na qual se dá noticia da Ilha Antília, ou de São Borondon, ou Santa Cruz, vulgarmente denominada a Ilha Encuberta*. Lisboa: Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1815, p. 7. Neste texto é possível encontrar uma lista comentada dos principais autores peninsulares que se referiram a esta lenda.

⁹³ Traduzido e citado em NASCIMENTO, Aires A. - *Navegação de São Brandão nas fontes portuguesas medievais*. Lisboa: Colibri, 1998, p. 59.

⁹⁴ No folclore peninsular podemos encontrá-la na antiga crença que via o cabo Finisterra, na Galiza, como o local onde as almas dos mortos aguardavam o embarque para as “ilhas desconhecidas”, sempre localizadas a Ocidente. Na cultura letrada, as referências às “ilhas afortunadas” do mar atlântico remontam, pelo menos, às etimologias de Santo Isidoro. O mito das ilhas como locais de encantamento tem uma origem indo-europeia e esteve na base de uma odisseia de origem irlandesa que servirá de matriz a todo o imaginário sebastianista, a *Navegação de São Brandão*, cujos testemunhos mais antigos são três manuscritos do século XII, originários de Alcobça e de Coimbra, ver NASCIMENTO, Aires do - *Ob.cit.*, pp. 69-77; MARTINS, Mário - *Viagens ao Paraíso Terreal. Brotéria*, 48 (1949), pp. 529- 544.

estado de dormência e de encantamento, até que um acto mágico de libertação os restituia à vida⁹⁵. Aí, todo o seu potencial se encontra em estado de latência, despertando e tornando-se visível a todos através de um acto primordial. Segundo Delafosse, esse acto seria a restauração da Espanha cristã. Para o profeta de Angra seria a derrota do anticristo e o dia do Juízo. O que parece evidente é que em Baltasar se opera um sincretismo entre a tradição joaquimita e um mito peninsular de origem indo-europeia⁹⁶.

A ilha como local de latência de D. Sebastião será consagrada por toda a evolução posterior da tradição sebastianista. É indubitável que em Baltasar Gonçalves aparecem já as bases fundadoras do mito. O “encantamento” de matriz indo-europeia aparece já, de alguma forma, ligado à figura de D. Sebastião, embora Baltasar não refira, pelo menos de forma expressa, que é na ilha, ou ilhas, que o malogrado monarca está “encantado”. A questão que se coloca é: em que altura é que o mito surgiu? Existiria já no tempo de Baltasar, escassos três anos após Alcácer-Quibir?

A resposta não gera consensos. José Van den Besselaar afirma que “os sebastianistas do século XVIII gostavam de imaginar o seu idoso Rei a viver na ilha encoberta, situada numa parte remota e pouco definível do Oceano”⁹⁷. Desta afirmação se pode inferir que só nessa altura o mito atingiria a maturidade. José Lúcio de Azevedo, por seu lado, afirma que “não deve ser muito anterior à Restauração a ideia da ilha encoberta”, datando as suas referências mais antigas em 1648.⁹⁸ Existem, contudo, elementos que nos permitem conjecturar que a formação do mito não seria muito posterior a Baltasar Gonçalves, e afirmar com

⁹⁵ Os manuscritos de Alcobça e Coimbra fazem referência a ilhas onde o tempo se coloca em suspenso, e o herói é colocado num estado de “aberração temporal”, em estado de latência. Sobre estes “heróis dormentes” ver VALVERDE, José Filgueira - *Tiempo y gozo eterno en la narrativa medieval*. Vigo: Edicions Xerais de Galicia, 1982, em particular o capítulo “Leyendas de dormientes”, pp. 53-73; BERCÉ, Yves-Marie - *Ob.cit.*, (com uma menção em particular às “ilhas afortunadas” nas páginas 242-243); GATTO, Giuseppe - *Le voyage au Paradis: La christianisation des traditions folkloriques au Moyen Age. Annales E.S.C.*, 34 (1979), pp. 934-935 ; THOMAS, Keith - *Religion and the decline of magic. Studies in popular beliefs in sixteenth and seventeenth century England*. Harmondsworth: Penguin Books, 1973, PP. 496-501

⁹⁶ Sobre a origem indo-europeia do mito das ilhas ver ELIADE, Mircea - *Tratado de História das Religiões*. Porto: Edições Asa, 1994, pp. 225-226.

⁹⁷ BESSELAAR, José Van den - *O Sebastianismo...ed.cit.*, p.140.

⁹⁸ Estas referências seriam duas cartas, uma de D. Francisco Manuel de Melo, a outra do Padre antónio Vieira, ver AZEVEDO, José Lúcio de - *A evolução do Sebastianismo...ed.cit.*, pp. 83-84.

algum grau de certeza que estava já em vias de consolidação em 1620, cerca de 37 anos após as declarações do ferreiro de Angra na Inquisição de Lisboa.

Por volta da Páscoa de 1620 encontraram-se na sacristia da igreja de Santa Engrácia, em Lisboa, os padres Bernardo do Quental, Jerónimo Dinis, Francisco Correia e Manuel Céu. Com eles estava o licenciado António da Veiga, que fora corregedor em Pinhel. Não se sabe qual foi a razão para esta reunião, mas é possível inferir que o encontro fora fortuito, provavelmente por ocasião de uma celebração litúrgica. É também legítimo pensar que todos, ou pelo menos a maior parte deles, tinham um interesse comum. A meio da conversa, o padre Bernardo do Quental começou a falar da décima epístola de São Paulo aos Romanos, dizendo que nela se falava de “hum homem que há de vir a compor o mundo, e por em paz e trazelo a fee”⁹⁹. O padre Francisco Correia não terá gostado do que ouviu, segundo contou aos inquisidores, e repreendeu Bernardo do Quental, dizendo-lhe que essa epístola se referia à vinda de Cristo. Quental retorquiu que “São Paulo escrevera depois da vinda de Christo, e que o sobredito socedeo so aquella vez”¹⁰⁰. Bernardo do Quental estava, por esta via, a negar a segunda vinda de Cristo e só isso já dava para ter problemas com o Santo Ofício. É também óbvio que ele estava a aludir ao programa escatológico do *Imperador dos últimos dias* e à aspiração da unidade do mundo sob a fé cristã. Uma outra testemunha, o padre Jerónimo Dinis, confirmou a história, acrescentando que o padre Bernardo não se baseou apenas em São Paulo, mas recorreu também a Isaías. Contudo, o mais interessante no testemunho do padre Jerónimo Dinis foi o contexto em que ele colocou a conversa. Disse ele “que a ocasião foi estarem fallando na ilha encantada, e em hum homem incuberto que havia de vir”¹⁰¹. A “ilha encantada” era um dos tópicos da conversa. A forma como Jerónimo Dinis se refere à ilha perante os inquisidores implica também alguma familiaridade com o assunto. Estavam a falar “na ilha encantada” e não “numa ilha encantada”, o que poderia traduzir alguma novidade ou estupefação. A forma que Dinis usa revela familiaridade com o assunto, mas denota igualmente que era expectável que os inquisidores o conhecessem também. E na verdade, os inquisidores não se mostraram espantados nem lhe fizeram quaisquer perguntas acerca dessa ilha.

⁹⁹ ANTT - Inq. Lisboa, liv. 204, fl. 279

¹⁰⁰ *Idem*, fl. 279-280.

¹⁰¹ *Idem*, fl. 281.

Podemos assim colocar a formação do mito entre Baltasar, o profeta de Angra e o padre Bernardo do Quental, ou seja, entre 1583 e 1620. Isto se assumirmos que essa ideia não passava já pela cabeça de Baltasar Gonçalves ou de qualquer um dos seus contemporâneos.

O ferreiro profeta de Angra torna-se assim o centro para onde convergem uma série de elementos diferentes. A tradição joaquimita, a *profecia de São Francisco*, a mitologia indo-europeia e o teatro popular. Baltasar operou a síntese. Mas seria Baltasar um *alumbrado*, ou teria alguma relação com eles? O primeiro indício desse facto é a presença da *profecia de São Francisco* no seu programa teleológico. Já se disse que esta profecia estava profundamente difundida no interior dos franciscanos e que estes eram os grandes promotores da nova espiritualidade. Por outro lado, a conivência dos franciscanos de Angra na fraude da alegada vinda de D. Sebastião foi flagrante. Mas a maior prova de que Baltasar fora tocado pela espiritualidade *alumbrada* está no seu comportamento público.

A presença da santidade extática é, no caso do ferreiro de Angra ainda mais evidente do que o fora no caso de João Morato. Uma das testemunhas do processo em Angra do Heroísmo revela mesmo que Baltasar “fingio raptos e extasis pera mais atrahir a sy o povo”¹⁰². Mais significativo ainda, Baltasar refere aos inquisidores em Lisboa que “quando lhe mostravão o Santissimo Sacramento que tremia”¹⁰³. Este era um ponto distintivo, quase uma marca do movimento *alumbrado*. Já se viu como isso acontecia no círculo *alumbrado* de Lisboa, nomeadamente com Catarina Ribeiro, que entrava em êxtase quando o sacerdote levantava a hóstia.

As semelhanças entre o caso de Morato e de Baltasar são bastantes. Profetas populares, sebastianistas precoces com ligações aos franciscanos e com um comportamento público em tudo similar ao da espiritualidade *alumbrada*. A convergência destes dois episódios aponta claramente no sentido de uma influência do movimento *alumbrado* na formação o mito sebástico. Por outro lado, o messianismo apocalíptico acompanhava franciscanos e *alumbrados* como se fosse uma sombra.

De assinalar também o facto de que o movimento estava a sair gradualmente do círculo onde fora gerado e começava a relacionar-se com

¹⁰² ANTT - Inq. Lisboa, proc. 5083, fl. 6.

¹⁰³ *Idem*, fl. 24.

elementos externos, sejam eles mitos populares, como no caso de Isabel de Jesus, a discípula de Porciúncula, ou o messianismo judaico, como no caso de Rodrigo Gomes. Quanto ao mito messiânico do *Imperador dos últimos dias*, a questão é mais complexa, uma vez que este existia no movimento *alumbrado* desde a sua formação em Guadalajara¹⁰⁴. Fazia parte do património genético do *alumbradismo* embora também andasse difundido pelas camadas populares desde os inícios do século XVI e tivesse sido um dos principais elementos na constituição das famosas “profecias de Bandarra”.

Para concluir, é legítima a interrogação sobre o facto de um homem como Rodrigo Gomes reunir todas as condições para se tornar um profeta popular e não o ter feito, enquanto que Baltasar e Morato, em condições semelhantes seguiram esse caminho. A explicação parece não ser muito complexa. Rodrigo Gomes não o fez em 1573, Baltasar e Morato fizeram-no em 1578 e 1580. Nestes anos as condições alteraram-se dramaticamente. Neste ponto em particular, os profetas Baltasar e Morato são claramente filhos das circunstâncias.

¹⁰⁴ As cartas de um dos principais teorizadores do primeiro *alumbradismo*, Pedro Ruiz de Alcaraz, incluem ideias sobre história, justiça divina, escatologia e expectativas de um juízo final iminente, ver NIETO, José - El carácter no místico de los Alumbrados de Toledo, 1509(?)-1524 in ALCALÁ, Ángel - *Inquisición Española e mentalidad inquisitorial*. Barcelona: Ariel, 1984, p. 421.

2. Feiticeiro, médico e soldado: ensaio sobre um andarilho (1579)

Os dois profetas proto-sebastianistas, Morato e Baltasar, tinham como influência maior a literatura joaquimita ou pseudo-joaquimita. Esta literatura levava Baltasar Gonçalves a pôr Angra em polvorosa e colocou João Morato a caminho do exército de D. Sebastião. Pelo menos foi o que afirmou o próprio. Por outro lado, D. João de Castro, o grande arauto do sebastianismo, fala das “muytas profecias antigas e modernas de muytos e varios sanctos e pessoas pias” que existiam em Portugal as quais, confessa, “contem em substancia o mesmo que as do Bandarra”¹. As profecias do Bandarra eram, por sua vez, a confluência de uma série de tradições, e uma das mais importantes era a do *Encoberto* que, como já se referiu, consistia numa derivação peninsular de outros mitos joaquimitas e aparecera pela primeira vez nas *Germanías* de Valencia.

D. João de Castro menciona ainda que “quando el Rey Nosso Senhor passou a Africa trazia na sua algibeira as Trovas do Bandarra (...) que tam claramente fallava da pretençam que elle entam tinha”². Não existem, é verdade, razões que nos permitam duvidar destas palavras. O programa escatológico norte-africano do *Encoberto* era já, muito provavelmente, conhecido do malogrado rei.

¹ CASTRO, João de - *Paraphrase et concordancia de algumas propheçias de Bandarra, çapateiro de Trancoso*. [s.l.]:[s.n.], 1603, fl. 3.

² CASTRO, João de - *Paraphrase...*, *ed.cit.*, fls. 73-74.

A hipótese de, ao avançar para o Norte de África, D. Sebastião ter tentado pôr em prática profecias que lhe propunham esse itinerário é, por isso, tentadora, embora especulativa. Os factos, contudo, autorizam esta leitura. A título de exemplo veja-se a forma como o perceptor do rei, Luis Gonçalves da Câmara, fala do seu discípulo, ainda em 1566: “ele não sonha senão em fazer cristão todo o Oriente, e fala nestas coisas, a saber, de ir a estas partes em pessoa, para fazer todos cristãos”³. Há um eco evidente do programa escatológico do *Imperador dos Últimos Dias*. É difícil determinar qual a representação que fazia de si próprio o rei ao caminhar para África, embora seja possível apurar a que do rei faziam os que caminhavam com ele. Pelo menos um deles.

Pedro Bermudez, fidalgo nascido nas Astúrias, um pouco mais de 50 anos⁴, via em D. Sebastião a personificação do *Imperador dos Últimos Dias*. O rei português era, para este homem, o monarca anunciado pelas profecias e por isso se decidira a acompanhá-lo. Era uma oportunidade única, caminhar com o rei e cumprir a História. Foi, combateu e teve mais sorte do que D. Sebastião e a maioria dos restantes elementos da expedição, embora trouxesse uma ferida na cabeça, devido à qual “não pode sofrer olhar pera o Sol das onze horas por diante”⁵.

Foi numa rua da povoação alentejana de Cuba, no dia 29 de Março de 1579, que o vigário António Cordeiro e o escrivão Pedro Lopes, cumprindo ordens do Santo Ofício, o foram encontrar. Estava vestido de romeiro e pôs-se de joelhos, pedindo a benção ao vigário. Este respondeu-lhe que “não era Bispo para lhe deitar benção” ao que Bermudez reagiu fazendo “esgares” e dizendo “muitas cousas de que nos deu ma sospeita”, segundo contou o escrivão⁶. Acto contínuo, o asturiano foi preso e foram arroladas testemunhas na terra para esclarecer melhor o caso.

³ RODRIGUES, Francisco - *História da Companhia de Jesus na assistência de Portugal, Tomo segundo, Volume II*. Porto: Livraria do Apostolado da Imprensa, 1938, p. 258.

⁴ Num dos depoimentos afirmou ter 56 anos, noutro 53, ver ANTT - Inq. Évora, proc. 11149, fls. 44 e 51.

⁵ ANTT - Inq. Évora, proc. 11149, fl. 44. O processo de Pedro Bermudez foi referido fugazmente por Borges Coelho, a quem escapou o alcance mais alargado do mesmo, ver COELHO, António Borges - *A Inquisição de Évora (1533-1668)*. Lisboa: Editorial Caminho, 2002, p. 273.

⁶ ANTT - Inq. Évora, proc. 11149, fl. 6v.

Bermudez falava “castelhano, mourisco, italiano, romanisco, frances e tudesco”⁷. Na região as pessoas já o conheciam, pois ele já por lá andara alguns anos antes de ir para África com o *Desejado*. As histórias que se contavam eram as mais extraordinárias. Anos antes, adivinhara o sexo de uma criança a uma mulher grávida, Ana Barona, afirmando-lhe que “estava pejada de hum filho macho”. Passados alguns anos voltou a casa da dita Ana e, vendo o menino “vestido e roupao”, disse-lhe: “vem ca que tens hum sinal preto no impigo”⁸. Espanto! A criança tinha mesmo um sinal no umbigo. Em outra ocasião, mais recente, dissera a um padre jesuíta que ele, o padre, tinha “certas enfermidades e dor”, era de vinte e seis anos de idade e “nacera do signo capricornis”⁹. Nova admiração, Bermudez acertara. Estes são apenas exemplos de relatos do género narrados pelas testemunhas. Num homem assim era difícil não reparar e o asturiano também não era propriamente esquivo.

Pedro nascera em Santisso, perto de Oviedo, nas Astúrias. Do berço asturiano para a errância pela Europa foi um passo. Com cerca de 15 anos estava em Salamanca¹⁰, embora não seja explicitado se ele estava lá a estudar. De Salamanca rumou para Toledo, onde se casou e teve uma filha¹¹. Depois desempenhou as funções de enfermeiro no hospital de Valença do Cir, em Aragão, em Saragoça e em Roma¹². Um trajecto que lhe permitiu adquirir bastantes conhecimentos de natureza empírica. Este saber e a identidade daqueles que lho transmitiram são extremamente interessantes para uma análise da interacção entre diferentes níveis culturais. Um dos indivíduos com quem o asturiano se cruzou foi um frade da ordem de São Jerónimo, estando ele em Salamanca. Disse ele que este frade “adevinhava pella mão as idades, trabalhos e a castidade de cada hum (...) e que depois foi Bispo de Mondonhedo”¹³.

⁷ “Mourisco” significa árabe; “Romanisco” é o Romanesco, um dialecto da região de Roma; o “Tudesco” é o alemão.

⁸ ANTT - Inq. Évora, proc. 11149, fl. 7.

⁹ ANTT - Inq. Évora, proc. 11149, fl. 7.

¹⁰ Bermudez afirmou que isto tinha sido havia mais de 40 anos, ver ANTT - Inq. Évora, proc. 11149, fl. 44.

¹¹ ANTT - Inq. Évora, proc. 11149, fl. 51.

¹² ANTT - Inq. Évora, proc. 11149, fls. 44-45.

¹³ ANTT - Inq. Évora, proc. 11149, fl. 44.

Só existe um homem a quem esta descrição corresponde de forma perfeita: frei Francisco de Santa Maria y Benavides, um frade jerónimo que foi bispo de Mondonhedo entre 1550 e 1558¹⁴. Este prelado entrara muito jovem na corte de Carlos V, decidindo mais tarde abandonar a vida cortesã, fazendo-se frade jerónimo no mosteiro de Guadalupe. Pelas suas qualidades intelectuais, os seus superiores decidiram enviá-lo para o colégio que os hieronimitas tinham em Sigüenza, retornando posteriormente para Guadalupe. Foi apresentado para a mitra de Cartagena das Índias por Carlos V, onde esteve nove anos. O imperador apresentou-o para bispo de Mondonhedo e o Papa Júlio III, acedendo às indicações do monarca, nomeou-o, a 27 de Junho de 1550. Finalmente, é de referir que a 1 de Fevereiro de 1551 o mesmo Carlos V lhe escrevia, convidando-o a tomar parte no Concílio de Trento. Apesar de Benavides se excusar, alegando falta de meios financeiros, o certo é que o prelado de Mondonhedo estava em Trento, na sessão de 25 de Janeiro de 1552.

Esta breve resenha biográfica permite esboçar em traços gerais a identidade do homem com quem Bermudez se cruzara em Salamanca e que o ensinara a ler pela palma da mão. Estamos muito distantes, ao contrário do que se poderia supor, de um frade inculto ou supersticioso. Trata-se, ao invés, de um letrado que frequentara círculos cortesãos e que, muitos anos depois do encontro com o asturiano, viria a ser bispo e estaria presente em Trento. Apesar de tudo isto, este homem praticava a quiromancia, uma arte considerada supersticiosa, com larga difusão popular e condenada pela Igreja. O facto talvez não seja, contudo, assim tão estranho. A quiromancia e o estudo da fisionomia estavam longe de ser incompatíveis com o aristotelismo renascentista, ao contrário, por exemplo, da demonologia cristã¹⁵. Em termos aristotélicos, ou seja, numa abordagem pré-newtoniana, a leitura da palma da mão ou da fisionomia

¹⁴ Uma biografia sua bastante detalhada e exaustiva, bem como de todos os bispos da diocese de Mondonhedo no século XVI, pode ver-se em CARDO, Enrique Cal - Episcopologio Mindoniense. Siglo XVI. *Estudios Mindonienses*, 15 (1999), pp. 125-286. Para o bispo Benavides ver as páginas 195- 213.

¹⁵ Ver a título de exemplo o caso de Alessandro Achillini. Este humanista, que atribuiu à adivinhação um lugar na hierarquia das ciências, não conseguiu conciliar a doutrina demonológica com a teoria averroísta e aristotélica da forma e da matéria, cf. COPENHAVER, Brian P. - Astrology and Magic in *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*. Cambridge: University Press, 1988, p. 272.

eram formas válidas de conhecimento, baseando-se, como a astronomia ou a medicina, em princípios de filosofia natural¹⁶.

Não menos curiosa era a forma como Bermudez “desligava” os homens, ou seja, como os “curava” da impotência sexual. Estando ele no Alvito, fora chamado para ir a uns moinhos em Odivelas, a fim de se encontrar “com hum mancebo o qual hera casado avia pouquo e hera leguado”. Bermudez disse-lhe “que se juntasse com sua molher e lhe fizesse dispir a camisa e que fiquando ella nua vistisse elle a ditta camisa da molher ou a metesse debayxo de sy e que loguo podia ter conta com sua molher”¹⁷. Esta era também uma prática obviamente supersticiosa, que lhe fora ensinada por um padre português em Roma. Este padre “desligara” o asturiano, à época novamente casado, desta vez na Cidade Eterna. Bermudez não revelou o seu nome, mencionando apenas que era “capellão do cardeal Ferrero” e “beneficiado em Santo Aleixo da cidade de Roma”¹⁸. Pela cronologia fornecida por Pedro Bermudez podemos inferir que isto se deu por volta de 1564/65, e nesta altura havia dois cardeais de apelido Ferrero¹⁹. Tio e sobrinho, Pier Francesco Ferrero (cardeal entre 1561 e 1566)²⁰ e Guido Luca Ferrero (1565-85)²¹ pertenciam a uma família de grandes tradições na cúria romana²². Guido, o sobrinho, fora educado à sombra do tio, do qual recebeu uma sólida educação humanista. Quando se tornou bispo de Vercelli, por renúncia do tio, empenhou-se entusiasticamente na aplicação dos decretos

¹⁶ COPENHAVER, Brian P. - *Ob.cit.*, pp. 271- 272.

¹⁷ ANTT - Inq. Évora, proc. 11149, fl. 46.

¹⁸ ANTT - Inq. Évora, proc. 11149, fl. 46.

¹⁹ A dada altura ele afirmou que trabalhara em Roma “avera quatorze annos”: ANTT - Inq. Évora, proc. 11149, fl.

²⁰ Eleito bispo de Vercelli em 1536, delegado ao Concílio de Trento em 1552, auditor do cardeal Carlo Caraffa em Bruxelas em 1557 e núncio em Veneza entre 1560 e 1561, altura em que foi tornado cardeal, ver CARDELLA, Lorenzo - *Memorie storiche de' cardinali della Santa Romana Chiesa*, vol. V. Roma: Stamperia Pagliarini, 1793, pp. 25-26 e BIAUDET, Henry - *Les nonciatures apostoliques permanentes jusqu'en 1648*. Helsinki: Suomalainen tiedeakatemia, 1910, pp. 205-206.

²¹ Sobrinho de Pier Francesco, estudou sob a sua direcção, escrevia latim e grego com *grandissima facilità*, como diz CARDELLA, Lorenzo - *Ob.cit.*, p. 85. Foi bispo de Vercelli, depois do tio ter renunciado ao cargo em seu nome, foi designado em 1564 núncio *cum potestate legati ad latere* junto da República de Veneza e tornou-se cardeal em 1565, ver “FERRERO, Guido” in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 47. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 1997, pp. 27-29.

²² Para além de Guido e de Pier Francesco, a família Ferrero tinha tido mais quatro cardeais ao longo do século XVI.

do Concílio de Trento na sua diocese²³. Mais uma vez se pode ver como existia um certo sincretismo entre diversos níveis culturais, que permitia até que um cardeal da contra-reforma pudesse ter ao seu serviço um capelão que “desligava” homens com práticas supersticiosas.

Bermudez ia vendo e aprendendo. E não aprendeu apenas a “desligar” ou a decifrar a sina. Recebeu, enquanto enfermeiro, um conjunto de conhecimentos de natureza empírica que ele, segundo dizia, punha ao serviço dos pobres. Parece ter sido este conhecimento que lhe permitiu ver que Ana Barona estava grávida “de hum filho macho”. O asturiano disse que “via as mulheres que estão prenes polla experiencia de lhe ver os olhos humidos e outros sinaes”. Sabia o sexo da criança porque quando era rapariga, tinha “ponta aguda e pequena a barriga” e “nas agoas em asentarem no fundo a prenhez e não serem tão fortes”. Logicamente, quando era rapaz, “conhecia por ser a barriga mais larga e não ser ponteaguda e as agoas são mais fortes e estão mais encarnadas e tem a prenhez em sima”²⁴. Sabia ainda curar algumas “infirmidades velhas e que outros medicos não podião curar, com ervas e unguentos”. Esta aptidão ganhara-a, como foi dito, em Roma, Aragão e Saragoça, sendo “infirmeiro de cirurgia e males incuraveis”. Meio médico, meio feiticeiro, aprendendo com futuros bispos e capelães de cardeais, correndo o mundo, Bermudez era o receptáculo de uma cultura vibrante e o espelho de como, em meados do século do Concílio de Trento, as fronteiras entre cultura popular e erudita eram ainda extremamente fluídas.

Foi em Roma, quando trabalhava no Hospital de Santa Maria, que o asturiano viu um livro que o marcaria profundamente. O livro era da autoria de um “Mice Niculao, bollonez de nação” e nele estavam escritos acontecimentos que deveriam ter lugar entre 1572 e 1581. Ali se descrevia como “averia em França morte de grandes”, após o que “serião dipois vitoriosos os espanhóis e dahy por diante succederia bem a christandade”²⁵. Seria então que viria “hum Rey das partes occidentais da geração de Carlos Emperador seria vencedor nas partes d’alem”. Este rei seria “muito casto” e temido pelos mouros, cujos reis se lhe viriam oferecer, convertendo-se. Os reis mouros oferecer-se-iam, dizia, numa

²³ Ver “FERRERO, Guido” in *Dizionario Biográfico...ed.cit.*, p. 28.

²⁴ ANTT - Inq. Évora, proc. 11149, fl. 45.

²⁵ A descrição de toda a profecia que Bermudez viu encontra-se no fólio 46, no depoimento de 28 de Abril de 1579. ver ANTT - Inq. Évora, proc. 11149.

“cidade d’afriqua donde foy natural Santa Monica”. Seria nesta cidade que ele seria coroado imperador.

Antes de decifrar todo este discurso, no qual é visível, ao primeiro olhar, a figura clássica do *Imperador dos Últimos Dias*, deverá realçar-se um aspecto. Bermudez disse que lhe parecia que “isto não seria senão por El Rey Dom Sebastião”²⁶. A identificação entre as duas figuras, a deste rei messiânico e a de D. Sebastião, é favorecida por vários aspectos. Antes de mais a castidade, uma característica que era, alegadamente, cultivada pelo rei e que não agradava a largas franjas de portugueses, privados assim de um herdeiro que lhes garantisse a continuidade da independência do reino²⁷. O outro elemento identificativo é o facto de se dizer nas profecias que este rei seria da “geração de Carlos Emperador”, alusão indubitável ao imperador Carlos V, avô de D. Sebastião. Foi já visto também como, a partir dos finais da Idade Média, cerca de 1380 em diante, com as pretensões de Carlos VI de França, se começara a popularizar a profecia da vinda de um *Carolus Caroli filius*, ou seja “Carlos filho de Carlos”. Esta profecia acabaria por ser manipulada em 1519, na altura da eleição imperial, a favor de Carlos V, modificando-se ligeiramente para *Carolus Philippi filius*²⁸. Não se deve esquecer, igualmente, que o nome Carlos tinha a dignidade e o misticismo que lhe emprestara o grande imperador Carlos Magno. O quadro é sempre o da literatura joaquimita e da figura do *Imperador dos Últimos Dias*.

Os outros elementos descortinados neste rei messiânico de Pedro Bermudez confirmam esta análise. Este rei, para além de casto, deveria ser originário “das partes occidentais”, e já foi analisada a importância que esta ideia de Oriente e Ocidente teve na escatologia joaquimita, nomeadamente quando, no capítulo anterior, foi abordado o caso de Baltasar Gonçalves, o ferreiro de Angra. Outra característica familiar: a ideia de que os reis mouros se começarão a entregar a este rei e a converter-se, já abordada também nos casos de Morato

²⁶ ANTT - Inq. Évora, proc. 11149, fl.

²⁷ Num missal que D. Sebastião deu aos padres jesuítas do Colégio de Santo Antão escreveu: “Padres, rogai a Deus que me faça muito casto e muito zeloso de dilatar a Fé por todas as partes do mundo”. O padre Amador Rebelo, falando do comportamento público do rei, afirmou que “pela perfeição de honestidade que brilhava no rei, diziam alguns que o mestre lhe impedia o matrimónio e lhe ensinava até que não olhasse para mulheres”. O “mestre” é o padre jesuíta, Luis Gonçalves da Câmara, citado em RODRIGUES, Francisco - *Ob.cit.*, p. 259.

²⁸ RUSCONI, Roberto - *Profezia e profeti alla fine del Medioevo*. Roma: Viella, 1999, p. 131.

e Baltasar. Finalmente, o itinerário deste rei pelo Norte de África, outro aspecto já referenciado, e que no caso de Bermudez inclui a particularidade pitoresca de mencionar que a conversão dos mouros se daria “em huma cidade d’afriqua donde foi natural Santa Monica”. Santa Monica era a mãe de Santo Agostinho, bispo de Hipona, uma antiga cidade da actual Argélia. Isto torna mais claro quais eram “as partes d’além” que o asturiano estava a referir.

Torna-se relevante saber que obra é que Bermudez leu. Através de uma análise indiciária não é, de todo, impossível. Pedro deixou algumas pistas que levam à sua identificação. Antes de mais, é importante olhar para a estrutura da obra que “continha muitos pronosticos do que avia de acontecer na hera de setenta e dous annos antes da de oytenta e hum”. Estas profecias tinham duas datas rígidas a delimitá-la, num período de nove anos. Isto aponta claramente para um género de publicações que se vinha já desenvolvendo desde os finais da Idade Média: o almanaque.

Nos primeiros tempos da invenção da imprensa, o almanaque consituíu, juntamente com os livros de pregação, uma das principais publicações desta arte nascente. Eram obras curiosas ou bizarras, onde se misturavam previsões astrológicas e conselhos práticos. A partir da segunda metade do século XV começou a publicar-se uma espécie específica de almanaques, denominados *efemérides*, que abrangiam apenas períodos limitados de tempo, de meses ou anos²⁹. Estas *efemérides* conheceram uma derivação, iniciada com os *Prognostici* de Luca Gaurico, nos inícios do século XVI, onde começaram a surgir profecias sobre os anos que estavam para vir.³⁰ E é, aparentemente, uma obra deste género que Bermudez menciona. O assunto ganha mais nitidez quando se olha para o nome do autor destas profecias, a quem o asturiano chama “Mice Niculao”, e que era “bollonez de nação”. A palavra utilizada “Mice”, designa certamente a palavra italiana “messer”, de “mestre”, um termo que era correntemente aplicado a astrólogos, pintores, poetas, escritores e todos os que desempenhassem artes liberais na Itália da Renascença. Um dos mais célebres

²⁹ Ver “Almanacco” in *Enciclopedia italiana di Scienze, Lettere ed Arti. Volume II*. Milano: Istituto Giovanni Treccani, 1929, pp. 569-573. Este género de literatura tem uma origem árabe, patente no próprio nome, e existia em Portugal pelo menos desde o século XIV, como se comprova por uma tradução portuguesa de uma almanaque árabe para o ano de 1307, calculado sobre o meridiano de Tolosa, ver ALBUQUERQUE, Luís - *Os almanaques portugueses de Madrid*. Coimbra: Junta de Investigações do Ultramar, 1961, p. 9.

³⁰ “Almanacco” - *Ob.cit.*, p. 571.

autores de *efemérides* italianos era o astrólogo Messer Niccolo Simi Bolognese, autor das *Effemeridi Bolognesi*, o campeão da longevidade deste género de publicações. A existência das *Effemeridi* estendeu-se durante quase trezentos anos, iniciada pelo próprio Simi, em 1554 e só vindo interrompida a sua publicação em 1844³¹.

Messer Niccolo Simi era um “peritissimo professore d’astronomia”³² na Universidade de Bolonha, onde ensinou entre 1553 e 1563. Escreveu tratados “dell’ellezione, delle mutazione, dell’aere e delle rivoluzioni”³³, bem como textos sobre a teoria dos planetas. As primeiras *Effemeridi* que publicou tinham previsões entre os anos de 1554 e 1568³⁴. Niccolo Simi, que veio a falecer em 1564, foi ainda, curiosamente, uma das fontes de que um médico francês, o famoso Michel Nostradamus, se serviu para escrever os seus próprios almanaques, a partir de 1557³⁵.

Cruzando a informação que nos dá Bermudez, de que as profecias que viu abarcavam os anos entre 1572 e 1581, com as informações biográficas de Niccolo Simi, é possível chegar a uma conclusão. Tendo o astrólogo falecido em 1564 e o alcance das previsões que deixou escritas não ultrapassarem o ano de 1568, mas tendo as suas *Effemeridi* continuado a ser publicadas, fácil é concluir que os continuadores do seu almanaque lhe introduziram elementos joaquimitas, nomeadamente o perfil clássico do *Imperador dos Últimos Dias*.

As profecias do almanaque de Simi levaram Pedro Bermudez a considerar D. Sebastião como o messias anunciado. Depois da derrota no Norte de África, ele continuou a sustentar esta ideia. Assim, afirma, “consolava as pessoas” dizendo que o *Desejado* ainda estava vivo. Foi o que fez no Alvito, em conversa com um João Toscano, ou com o cura da igreja de Albergaria, de quem ele não lembrava o nome. Depois de Morato, Bermudez é já o segundo profeta proto-

³¹ “Almanacco” - *Ob.cit.*, p. 570.

³² ORLANDI, Pellegrino Antonio - *Notizie degli scrittori bolognesi e dell’opere loro stampate e manoscrite*. Bologna: Costantino Pisarri, 1714, fl. 217.

³³ UGOLINI, Filippo; POLIDORI, Filippo -Luigi - *Versi e prose scelte di Bernardino Baldi*. Firenze: Felice le Monnier, 1859, p. 495.

³⁴ TIRABOSCHI, Girolamo - *Storia della letteratura italiana. Tomo VII, Parte seconda*. Milano: Società Tipografica de Classici Italiani, 1824, p. 707.

³⁵ BRIND’AMOUR, Pierre - *L’Astrologie chez Nostradamus*. <http://cura.free.fr/XXVI/22brinda.html>. (consultado a 18 de Março de 2008).

sebastianista a deambular pelo Alentejo e a anunciar que o rei não tinha morrido. Exactamente nos mesmos anos de 1578-80. E não é de excluir que houvesse outros.

O asturiano Pedro Bermudez, contudo, acrescenta ainda um elemento adicional a toda esta história. Embora não o afirme expressamente, ele deixa aberta a porta à sua própria entronização, afirmando a algumas pessoas, de forma mais ou menos enigmática, que ele, Pedro, era um homem “de alta linhagem”³⁶. Com Domingos Simões, padre da igreja de São Vicente de Cuba, foi menos misterioso alegando que era “Carlos, o Príncipe, filho del Rey Phelippe, e que so o Papa o sabia e que escapara da morte, cuidando que era outro que fora degollado em seu lugar”.³⁷ O asturiano afirmava ser o infante D. Carlos, filho de Filipe II e, com isso, apresentava uma solução dinástica ao problema sucessório, tão premente nestes anos de 1578-80. O infante D. Carlos chegou, com efeito, a ser uma opção para a sucessão no trono português, uma hipótese colocada pela regente D. Catarina, ainda durante a menoridade de D. Sebastião³⁸. O argumento era o de que Carlos era filho da infanta D. Maria de Portugal e, como tal, tinha legitimidade para ascender ao trono português. O drama do infante Carlos, de temperamento turbulento e aprisionado pelo pai, acusado de conspirar com os flamengos, está recheado de peripécias que não pertencem ao âmbito deste estudo. Importa reter, no entanto, alguns aspectos. A história do desafortunado príncipe causou uma profunda comoção na sociedade da época. As condições da morte do príncipe, em greve da fome, a quem o pai recusou até o último pedido do filho, que era simplesmente o de o ir ver, começaram a partir dessa altura a alimentar a propaganda anti-filipina, nomeadamente a da insurreição flamenga liderada por Guilherme de Orange³⁹. É possível que este aspecto se ligue com a afirmação, estranha, de Pedro

³⁶ ANTT - Inq. Évora, proc. 11149, fl. 9.

³⁷ ANTT - Inq. Évora, proc. 11149, fl. 5.

³⁸ HERNÁN, Enrique García - Francisco de Borja y Portugal in *A Companhia de Jesus na Península Ibérica. Espiritualidade e cultura, Vol.I*. Porto: Instituto de cultura portuguesa da Faculdade de Letras da Universidade do Porto; Centro Inter-universitário de História da Espiritualidade da Universidade do Porto, 2004, p. 196. D. Catarina colocou a hipótese, como segunda opção relativamente a D. Sebastião, mas veio mais tarde a excluí-la, em face da animosidade que a ideia suscitava em Portugal, ver BUESCU, Ana Isabel – *Catarina de Áustria, Infanta de Tordesilhas, Rainha de Portugal*. Lisboa: A esfera dos livros, 2007, pp. 331-334.

³⁹ ÁLVAREZ, Manuel Fernández - *Felipe II y su Tiempo*. Madrid: Espasa, 1999, p. 395.

Bermudez, de que era o infante Carlos e que não morrera porque fora outro que fora degolado no seu lugar. Carlos morreu em consequência de complicações ligadas a uma greve da fome, mas a propaganda anti-filipina pintou o quadro de um rei sanguinário, aproveitando inclusivamente a morte da jovem mulher do monarca Habsburgo, Isabel de Valois, para insinuar amores ilícitos entre os defuntos e um ciúme incontrolado de um rei sanguinário. Correria a versão de que Filipe mandara degolar o filho, acusado de alta traição pelo próprio pai? É uma hipótese, meramente, mas as palavras de Bermudez não deixam de ser estranhas.

Concluindo: o caso Bermudez é talvez o mais complexo de todos os que foram abordados ao longo deste “ciclo profético”. Compulsivamente itinerante, parece manifestar uma curiosidade, ou uma permeabilidade, a todas as influências, aberto a toda a espécie de conhecimento, a todo o género de relações sociais. Do futuro bispo de Mondonhedo, ao capelão do cardeal Ferrero, da leitura de almanaques, um género literário difuso, em que alguém enxertou o *Imperador dos Últimos Dias*, até ao exercício de medicina empírica, onde exibia uma extraordinária capacidade diagnóstica.

A fluidez de contactos entre diversos níveis culturais, populares e eruditos, surge aqui com um vigor extraordinário. Astrologia, medicina e superstição, formam um todo orgânico, não se excluem. Neste sentido, Bermudez é ainda um personagem pré-contra-reformista, um espelho de uma sociedade epistemologicamente fluída. E era isso precisamente que estava a mudar aos poucos. Como demonstrou Eugénio Garin, o Humanismo falhou ao tentar separar a astrologia da astronomia, as leis físicas que regem os astros não se conseguiram autonomizar de um pensamento místico e simbólico⁴⁰. Por mais que o pensamento humanista e o catolicismo tentassem salvaguardar a ideia do livre arbítrio humano⁴¹, aquele pela tradição clássica do primado da liberdade,

⁴⁰ Ver em especial o capítulo “Astrologia e História: Albumasar e as “Grandes conjunções” in GARIN, Eugénio - *O Zodíaco da vida. A polémica sobre a astrologia do século XIV ao século XVI*. Lisboa: Estampa, 1988, pp. 19- 46.

⁴¹ Ao longo do século XVI, a polémica entre defensores do livre arbítrio e do determinismo ocupou um lugar central no debate sobre a astrologia, bem como na religião. É interessante a este respeito a polémica entre as duas figuras do Renascimento que representam os campos opostos acerca da astrologia e do livre arbítrio humano. Giovanni Pico della Mirandola afirmou a liberdade total do homem, colocado numa posição intermédia entre o mundo superior e o mundo animal, inteiramente independente das leis estelares ou naturais. Pietro Pomponazzi, por seu lado, postulava um rígido

este pelas necessidades da ortodoxia, a astrologia, enquanto prática de descodificação de um conjunto de símbolos e correspondências que supostamente regiam os destinos gerais e particulares, continuava a marcar o ritmo⁴². A autonomia da astronomia em relação à astrologia teria que esperar pelo século XVII e pelo progressivo desaparecimento da cosmologia aristotélica, que continuava a postular a superioridade ontológica dos céus, uma região celeste perfeita e imutável, e a influência desta sobre o mundo terreno, sujeito à corrupção⁴³. Esta superioridade dos céus sobre a Terra funciona como metáfora para todo o conhecimento no século XVI e Bermudez é bem o espelho disso.

Uma última nota importante do caso Bermudez. Tal como Morato e Baltasar, o asturiano teve como trave mestra da sua veia profética a literatura joaquimita. Ao contrário daqueles, no entanto, não se encontram nele traços de espiritualidade *alumbrada*. Torna-se, assim, determinante fazer uma análise comparativa entre os três, ver o que é que todos têm em comum, o que é que os diferencia e, mais importante, o que é que Morato e Baltasar têm em comum que Bermudez não tem. Constata-se que o que todos têm em comum é a literatura joaquimita. O que têm Morato e Baltasar que Bermudez não tem? Nenhum deles veio de fora do país e estiveram os dois sujeitos à influência franciscana. O facto de eles não terem vindo de fora faz realçar outro aspecto: estiveram sujeitos a essa influência no contexto particular do trauma nacional ligado à aventura africana e do problema sucessório. A parceria franciscanos e *alumbrados* sai aqui reforçada. Mas Bermudez traz a outra face da moeda. O profetismo e sebastianismo no século XVI não se reduzem apenas a esse binómio.

determinismo que fora colher à ética e metafísica do estoicismo. Embora estes fossem casos extremos das duas posições antagónicas, a maior parte dos autores da época viam a questão sob um prisma aristotélico e postulavam a influência, maior ou menor, dos astros sobre o comportamento humano, cf. POPPI, Antonino - Fate, Fortune, Providence and Human Freedom in *The Cambridge History of Renaissance Philosophy...ed.cit.*, pp. 641- 667.

⁴² Para a polémica da astrologia e do livre-arbítrio no quadro português, no âmbito da qual os jesuítas assumiram protagonismo, ver o capítulo “Teologia, Filosofia Natural e Epistemologia: o âmbito do debate em torno da astrologia judiciária” in CAROLINO, Luis Miguel - *Ciência, astrologia e sociedade. A teoria da influência celeste em Portugal (1593-1755)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003, pp.79- 111.

⁴³ THOMAS, Keith - *Religion and the decline of magic. Studies in popular beliefs in sixteenth and seventeenth century England*. Harmondsworth: Penguin Books, 1973, pp. 414-415.

3. A feiticeira, o dilúvio e o cardeal-profeta: o caso *Celestina* (1553).

Num estudo sobre a profecia é fundamental analisar as formas de transmissão da mesma. Se ela se processa por via oral ou escrita, se tem uma origem popular ou erudita. Há que indagar quem profetiza, como e porque é que o faz. Neste contexto, o caso de Clara Dias, uma mulher sentenciada por feitiçaria em Évora, no ano de 1553, reveste-se de grande interesse, tendo em conta a sua singularidade.

O século XVI trouxera consigo novas doutrinas e respostas às angústias e expectativas de uma época difícil. Algumas das novas correntes de espiritualidade vieram acompanhadas de uma veia profética que mais não era do que a sublimação desses sentimentos e perplexidades. Joaquimismo, *alumbrados*, erasmismo, reforma. O horizonte era alargado demais para um quotidiano que se revelava normalmente parco. É possível que a clivagem fizesse suspirar. Como para tantos dos seus contemporâneos, era este o quadro de Clara Dias, moradora em Évora, uma mulher cujo ofício era a feitiçaria amorosa: alimentar sonhos, inclinar vontades, enfim, reger o cosmos dos amantes. Mas, acima de tudo, profetizar.

À boa maneira do profeta bíblico, Clara anunciava a destruição da cidade pecaminosa. Évora, a sua cidade, era a candidata a fazer o papel da Sodoma quinhentista, expiando pela água as culpas que a sua homóloga bíblica expiara pelo fogo. Évora deveria ser inundada como castigo pelos pecados dos seus filhos. Esta ideia tinha já alguns anos quando Clara a veio explicar aos

inquisidores. Estava-se no ano de 1553. A feiticeira-profetiza augurava que “por falta da gente se abria hum braço de mar em huma destas portas d’Évora”. Uma das mulheres que lhe ouviu esta afirmação, Maria de Meneses, perguntou-lhe como é que ela sabia isso. Clara respondeu-lhe que era “por ver humas junqueiras e humas ondas junto daquela porta em que dizia que se podia abrir o braço de mar”¹. Évora seria submersa, fora-lhe anunciado numa visão. Mas de onde lhe surgira a veia profética e visionária? E porquê um dilúvio?

Clara Dias fora casada com um homem que praticava feitiçaria. Jorge Fernandes, o marido, era, segundo as suas palavras, “nigromante”, falava com os demónios e tinha um crucifixo que, assegurava, “era bom pera tirar huma mulher da cama sem ho ninguem sentir”². Em suma, contactava com as forças demoníacas e manipulava a vontade dos outros. Clara, apesar de alegar que “do dito seu marido nunca aprendia nada nem invocava demonios nem fizera nada com a sua ajuda”, era, como se verá, também uma iniciada na arte de condicionar a vontade alheia. O campo da manipulação dos actos e dos desejos era, segundo José Pedro Paiva, o campo de maior labor do universo mágico em Portugal, e Clara, neste aspecto, não se distinguia particularmente dos restantes congéneres³.

Aparentemente, esta mulher tinha boas razões para “inclinat vontades”, principalmente a do marido. Uma das testemunhas no processo inquisitorial, Isabel Mendes, afirmou que Clara lhe tinha afiançado que “quando o seu marido era vyvo ella o ligava (...) por elle ser homem que andava com outras molheres”⁴. É fácil inferir que “ligar” significava a prática de feitiçaria no sentido de provocar a impotência sexual. Clara era ainda vítima da violência de um marido “que lhe deu muyto maa vida” e “lhe dava muytas pancadas”⁵. A relação

¹ ANTT - Inq. Évora, proc. 7731, fl. 11. O caso de Clara foi já abordado sob o prisma da feitiçaria, enquadrado num estudo sobre o universo dos praticantes da magia em Portugal, ver BETHENCOURT, Francisco - *O imaginário da magia, feiticeiras, saluadores e nigromantes no séc. XVI*. Lisboa: Centro de Estudos de História e Cultura Portuguesa, 1987, pp. 61, 70, 80, 102, 138, 141 e 243.

² ANTT - Inq. Évora, proc. 7731, fl. 3.

³ Para uma análise da feitiçaria amorosa, destinada a manipular afectos ver PAIVA, José Pedro - *Bruxaria e superstição num país sem “caça às bruxas”: (1600-1774)*. Lisboa: Editorial Notícias, 1997, pp. 96- 103.

⁴ ANTT - Inq. Évora, proc. 7731, fl. 15.

⁵ ANTT - Inq. Évora, proc. 7731, fls. 21-22.

devia ser de tal forma insuportável ao ponto de Clara começar a fazer feitiçaria para o matar. Para tal espetou um sapo num pau e começou a declamar uma ladainha. Era uma forma de magia por simpatia. Dizia ela que assim como o sapo ia secando, “asy sequasse o ditto seu marido”. Tudo fora em vão porque “o ditto seu marido em lugar de sequear engordava cada vez mais”⁶. Uma outra testemunha disse ainda que “quando o ditto seu marido andava paseando pella caravella [ela] rezava orações pera que Deus a livrasse delle”⁷. Tal sugere que Jorge Fernandes tinha uma actividade marítima, muito provavelmente sazonal. Finalmente, Deus acabou por lhe fazer a vontade. Jorge Fernandes morreu, embora o processo não permita saber porquê.

Depois de viúva, Clara Dias continuou a praticar a sua actividade. Uma Isabel Pinto, desgostosa por ter uma filha que não se queria casar, procurou-a. Clara respondeu-lhe que faria uma “devoçam a Nosso Senhor com que a sua filha cazasse”. Os seus serviços chegaram a ser requisitados por gente da corte. Esta situação poderá ter sido propiciada pelo facto de Clara ter um sobrinho, Marcos Dias, que era criado do cardeal D. Henrique. De facto, ela fora procurada por um fidalgo da corte, João de Camões, para condicionar o afecto de “huma filha do fidalguo da rainha”⁸. Aparentemente o encantamento funcionou e acabou em casamento.

A vertente erótica da feitiçaria de Clara Dias devia ser bem conhecida. É interessante verificar que uma das acusações de que Clara era alvo, era o facto de ter adivinhado que alguém, algures, se referira a ela chamando-lhe *Celestina*⁹. Este facto causara estupefacção e suspeita, por não haver nenhum meio lícito que lhe permitisse conhecer o conteúdo de uma conversa privada. Mas o mais interessante foi a alcunha utilizada: *Celestina*. Este pormenor é fundamental para caracterizar melhor a imagem que esta mulher tinha em Évora. *Celestina* era a personagem principal da *Tragicomedia de Calisto e Melibea*, uma obra da autoria de Fernando Rojas, surgida na transição do século XV para o XVI. Esta obra acabaria por se consagrar com o título *Celestina* e foi,

⁶ ANTT - Inq. Évora, proc. 7731, fl. 22.

⁷ ANTT - Inq. Évora, proc. 7731, fl. 22

⁸ ANTT - Inq. Évora, proc. 7731, fl. 12.

⁹ ANTT - Inq. Évora, proc. 7731, fl. 3.

no contexto espanhol, a primeira novela moderna, juntamente com o *D. Quixote* de Cervantes¹⁰.

Celestina, a *feiticeira do amor* de Rojas, é um arauto do hedonismo, do amor, do deleite. Persuade as donzelas da insignificância da virgindade, incitadas ao amor carnal e ao usufruto dos prazeres da vida¹¹. “Os jovens”- diz Celestina a um dos personagens- “devem gozar de toda a linhagem de prazer”. A fruição do prazer era entendida como um fim em si próprio, uma ideia plasmada no seguinte silogismo: é assim a natureza, e a natureza foi ordenada por Deus. E Deus não faz coisas más, defende, irónica, Celestina¹². Ao mesmo tempo, Celestina vai urdindo uma teia que coloca os personagens sob o seu jugo. Ela pratica a *Philocaptio*, o amor desordenado de uma pessoa por outra, recorrendo aos serviços do demónio¹³. Finalmente, Celestina é senhora da sorte e da fortuna, joga com os afectos, possui os corpos e as almas dos pobres personagens da novela de Rojas, cativos e escravos das suas próprias paixões. Era esta personificação da perfídia que constituía a imagem que, em Évora, algumas pessoas faziam de Clara Dias. A evocação do nome *Celestina*, aplicado a Clara, é também interessante na medida em que permite avaliar a penetração nas camadas populares de obras que faziam a vanguarda literária da Península Ibérica. A imagem da feiticeira de Rojas constituía, pelo menos para algumas pessoas de Évora, um arquétipo de perversão e uma imagem de referência. E era a Clara, e a mulheres como ela, que a aplicavam.

Em Clara Dias aparecem também alguns indícios, muito ténues, da reprodução de modelos de comportamento ligados à espiritualidade *alumburada*. O mais significativo é talvez o facto de ela se afirmar vexada pelos demónios que, dizia, não lhe perdoavam o facto de ser tão devota. Aparentemente, isto estará em flagrante contradição com a imagem de uma mulher que tinha trato com o demónio. Uma das testemunhas, Baltasar Frágoso, disse que Jorge

¹⁰ ROJAS, Fernando de - *La Celestina* (edição e notas de Dorothy S. Severin). Madrid: Catedra, 1993, pp. 13 e ss.

¹¹ Sobre a mundanização, o hedonismo e até alguma irreligiosidade da figura de Celestina ver o capítulo “Mundanización y secularización: el placer de la vida, la doctrina del amor, la experiencia de la muerte” in MARAVALL, José Antonio - *El mundo social de “La Celestina”*. Madrid: Gredos, 1986, pp 153-186.

¹² Ver MARAVALL, José António - *Ob.cit.*, p. 154.

¹³ HERRERO, Javier - Celestina’s Craft: The Devil in the Skein. *Bulletin of Hispanic Studies (Liverpool University)*, 61 (1984), p. 345.

Fernandes, o marido de Clara, “tinha huns livros de profecias com os quais fazia vyr os demonios”¹⁴. Clara afiançara a Isabel Mendes, uma das testemunhas do processo, que os demónios se queixavam a Jorge Fernandes, dizendo “não podemos com ella”. Dizia ela que isso era assim por ela “ser molher que rezava muito e que se encomendava a Deos”. Para tornar tudo mais complexo, Clara tinha hospedada em sua casa uma mulher castelhana, que ela garantia ter visto a falar à boca de um poço com “hum vulto de hum homem pardo e crespo”. Clara afiançou ainda que a castelhana dissera ao vulto: “não tenhais medo, meu amor”¹⁵. Estes dois aspectos, o da vexação dos demónios e o da castelhana merecem atenção pormenorizada.

A hipótese de haver uma contaminação da doutrina *alumbrada* é apenas isso: uma hipótese. Os dois únicos indícios que existem são os que foram referidos atrás. O que é um facto é que a vexação e os ataques dos demónios, como retaliação contra um comportamento virtuoso, eram uma marca distintiva do modelo de santidade derivado do movimento *alumbrado*. A título de exemplo pode ver-se o caso de Magdalena de la Cruz, uma falsa santa, sentenciada em Córdova em 1546, sete anos antes do processo de Clara em Évora. O demónio atacou-a numa cela, estando ela “contemplando”, empurrando-a contra uma parede e partindo-lhe um braço¹⁶. Frei Francisco da Porciúncula, uma das figuras mais importantes dos *alumbrados* portugueses, era, alegadamente, atacado pelo demónio quando se estava a disciplinar. O demónio roubava-lhe as disciplinas e amarrava-lhe as mãos, impedindo-lhe assim o seu piedoso intento¹⁷. Com a massificação da produção de biografias de santos, a partir de 1550, a perseguição demoníaca tornou-se um sinal infalível de santidade¹⁸. Na década de oitenta do século XVI, quando este modelo começava também a ganhar sólida implantação em Portugal, surge o caso de Isabel Miranda, uma santa de Angra do Heroísmo a quem, alegadamente, o diabo não dava

¹⁴ ANTT - Inq. Évora, proc. 7731, fl. 20.

¹⁵ ANTT - Inq. Évora, proc. 7731, fl. 16.

¹⁶ IMIRIZALDU, Jesus - *Monjas y beatas embaucadoras*. Madrid: Editora Nacional, 1977, pp. 57-58.

¹⁷ CARDOSO, Jorge - *Agiologio Lusitano dos Sanctos Varoens illustres em virtude do Reino de Portugal e suas conquistas. Tomo I*. Lisboa: Officina Craesbeekiana, 1652, fl. 248.

¹⁸ HALICZER, Stephen - *Between Exaltation and Infamy. Female Mystics in the Golden Age of Spain*. Oxford: University Press, 2002, p. 76.

descanso, perseguindo-a com tentações e visões demoníacas¹⁹. Tudo com o objectivo de a afastar do caminho de Deus e das suas práticas virtuosas.

Um segundo aspecto é o da castelhana que estava hospedada em casa de Clara Dias e que falava com um vulto “pardo e crespo”, dizendo-lhe, entre outras coisas, “não tenhais medo meu amor”. As características do vulto apontadas por Clara sugerem que se tratava de um demónio. Não é possível afirmar com certeza se há aqui ou não uma contaminação, ainda que indirecta, de formas de espiritualidade *alumbrada*. É perfeitamente possível, mais a mais olhando ao facto de esta mulher ser originária do país vizinho, num momento em que o movimento *alumbrado* se expandia a um ritmo acelerado. Um facto é, no entanto, incontestável. Os *alumbrados* tinham com o diabo uma relação quase esquizofrénica. Atente-se em alguns grupos de *alumbrados* da Estremadura espanhola, que viam na comunicação carnal com o demónio uma forma de perfeição. O demónio era sempre ambíguo. Era ao mesmo tempo torcionário e amante. A este propósito, é interessante observar o que diz Jerónimo Gracián, discípulo de Santa Teresa de Ávila. Gracián falava da situação que se passava em Llerena, uma cidade da Estremadura espanhola, a região vizinha do Alentejo de Clara Dias. Fora chamado para analisar umas beatas que “tenían por perfección padecer acceso carnal com el demonio, siendo súcubas, porque decían que les hazia fuerza, sin que ellas consintiesen, y salían de juicio, quedando como locas y arrepticias hasta que por fuerza les abrían la boca y les metían el Santísimo Sacramento”²⁰. De qualquer forma, a haver influência dos *alumbrados* no caso de Clara Dias e da castelhana, essa influência terá sido sempre bastante ténue, uma vez que, como tem sido analisado ao longo deste

¹⁹ Diz frei Luis dos Anjos, baseando-se num memorial do confessor de Isabel, Brás Soares, que o demónio perseguia Isabel “causando lhe sugestões pessimas, contra as quaes pelejava orando, tomando disciplinas, trazendo cilícios, jejuando (...) chegou a tanto o demonio, que hua vez lhe representou diante de seus olhos a hum negro que pecava com hua molher branca, e porque tinha grande tormento de se ver alli, teve a como presa por espaço de mea hora, de modo que lhe parecia que inda que fechava os olhos, nem por isso deixava de ver aquelles males, e com tudo em seu coração chamava por Deos”, ver Frei Luís dos Anjos - *Jardim de Portugal*. Coimbra: Nicolau Carvalho, 1626, fl. 544. O caso de Isabel de Miranda foi já estudado por FERNANDES, Maria de Lurdes Correia - A construção da santidade nos finais do século XVI. O caso de Isabel de Miranda, tecedeira, viúva e “santa” (c.1539-1610) in *Piedade Popular. Actas do Colóquio Internacional: Sociabilidades - Representações - Espiritualidades*. Lisboa: Terramar, 1999, pp. 243- 272.

²⁰ Citado em HUERGA, Alvaro - *Los Alumbrados de Extremadura (1570-1582)*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1986, p. 57.

estudo, o movimento *alumbrado* era ainda quase inexistente em Portugal, embora fosse este o período em que se detectam os primeiros sinais.

É assim possível traçar um esboço da figura de Clara Dias e das várias forças que interagiam à sua volta. Um marido violento e infiel que invocava demónios, uma hóspede castelhana que falava com um demónio-amante num poço, a *Celestina* de Rojas a moldar-lhe uma imagem de bruxa e feiticeira, um modelo de santidade que irritava os demónios. Mas, acima de tudo, e esse é o aspecto mais importante para este estudo, uma mulher que profetizou um dilúvio. Porquê? Como é que se formou esta ideia?

A principal razão que Clara alegava para anunciar o dilúvio era, afirmava ela, porque “as profecias de Santo Egidio não podião mentir o quall dizia porque sendo moça vivendo com sua may Natalya ouvia ler as profecias de Santo Egidio”²¹. Facto primeiro: corriam em Portugal profecias atribuídas a um “Santo Egidio” que anunciavam um dilúvio. À partida poderia pensar-se em mais uma das inúmeras profecias de matriz joaquimita que circulavam em Portugal, atribuídas a uma miríade de personagens reais e fictícios. No entanto, embora os supostos autores destas profecias sejam muitos e apresentem uma certa pulverização, formam um *corpus* profético pós e pseudo-joaquimita perfeitamente definido. E neste não se encontra nenhum “Santo Egidio”.

Constata-se que, “sendo moça”, a sua mãe, Natália, lhe falava de umas profecias e que estas anunciavam um dilúvio. Sobre isto surge uma primeira dificuldade: a idade de Clara não aparece definida no processo. Uma das testemunhas do mesmo disse que se lembrava que “estando el Rey Dom Manuell nesta cydade há muytos annos não he lembrada quantos ella Clara Dias tinha conversaçam com huma mourisqua”²². O pormenor da mourisca é irrelevante para o objectivo deste estudo. Mas é importante notar que ela estabelecia relações sociais no tempo de D. Manuel I, ou seja, antes de 1521. É também possível que fosse quase uma criança na altura, ou que já fosse “moça”. Tendo em conta que isto se passara mais de trinta anos antes do processo que a Inquisição lhe instaurou, não é crível que ela fosse, já nessa altura, uma mulher madura.

Infelizmente, a imprecisão dos documentos quanto à idade de Clara Dias apenas permite postular, de forma bastante imprecisa, que a juventude desta

²¹ ANTT - Inq. Évora, proc. 7731, fl. 3.

²² ANTT - Inq. Évora, proc. 7731, fl. 37.

mulher deverá ter-se passado na fase final do reinado de D. Manuel I. E nestes anos havia, efectivamente, um Egídio que andava a falar num dilúvio. Para além disso, instalara-se a psicose generalizada de uma inundação apocalíptica, marcada para 1524, anunciada por uma conjunção astrológica peculiar. Mas antes de mais, importa identificar o profeta Egídio.

Roma, 1507. As estimulantes notícias dos avanços portugueses a Oriente levam o papa Júlio II a encomendar um discurso a um promissor orador: o geral dos Eremitas de Santo Agostinho e futuro cardeal, Egídio de Viterbo²³. O texto destinava-se a ser pronunciado perante o pontífice. Egídio compôs assim a *Oratio cujus argumentum est orientalis plaga inventa et christiana religio illis populis invecata a Rege Lusitano Emanuele*, um texto laudatório sobre a expansão da fé, apontando D. Manuel I, e principalmente, o papa Júlio II, como homens excepcionais e instrumentos da providência²⁴. Esta oração, enviada ao rei português pelo próprio Egídio, ainda hoje se encontra na Biblioteca Pública e Arquivo Distrital de Évora. Júlio II devia gostar bastante de ouvir o agostiniano. Várias foram as vezes que o convidou para discursar, a mais célebre das quais na abertura dos trabalhos do Quinto Concílio de Latrão (1512)²⁵. A rivalidade

²³ Este texto celebrava uma tripla vitória dos portugueses no Oriente: a chegada dos portugueses a Ceilão e a sua sujeição ao rei português, a vitória naval, a 18 de Março de 1506, de Francisco de Almeida sobre o samorin de Calecute e a descoberta da Ilha de Madagáscar, nesse mesmo ano, por uma frota portuguesa, ver MARTIN, Francis - *The writings of Giles of Viterbo. Augustiniana*, 29 (1979), pp. 156-157.

²⁴ Eugénio Asensio dá-lhe o título de *De incremento orbis terrarum et de insula Tapobruna*, ver ASENSIO, Eugenio - *Italianismo. Renacimiento de Florencia. Irradiacion de las órdenes religiosas. Italianos en España y españoles en Italia in El Erasmismo y las corrientes espirituales afines*. Salamanca: Sociedad Española del Libro, 2000, p. 111. Por seu lado Francis Martin dá-lhe o título *De Aurea Etate*, ver MARTIN Francis - *The writings...ed.cit.*, p. 156. Finalmente, François Secret atribui-lhe a designação de *Oratio cujus argumentum...*, ver SECRET, François - *Le symbolisme de la Kabbale chretienne dans la "Scechina" de Egidio da Viterbo. Archivio di Filosofia*, 2-3 (1958), pp. 131- 151. Optei por este último título por ser a forma como o documento aparece catalogado em RIVARA, Joaquim Heliodoro de - *Catalogo dos manuscriptos da Bibliotheca Pública Eborensis. Tomo I*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1850, pp. 256- 258. O mais detalhado estudo acerca do documento eborense encontra-se em O'MALLEY, John - *Fulfillment of the Christian Golden Age under Pope Julius II: Text of a discourse of Giles of Viterbo, 1507. Traditio*, 25 (1969), pp. 265-338, com uma edição integral e crítica do texto.

²⁵ Na carta enviada ao rei, que acompanha a oração, Egídio afirma que esta era já a terceira vez que falava em público, embora não tenham ficado documentos dessas duas orações anteriores, ver RIVARA, Joaquim Heliodoro - *Ob.cit.*, p. 257. Acerca da oração pronunciada em 1512 no quinto Concílio de Latrão ver MARTIN, Francis - *The writings...ed.cit.*, pp. 157-159; O'REILLY, Clare -

entre várias cidades italianas para assegurar o concurso de Egídio como orador levou inclusivamente o papa Júlio II a reservar para si o direito de escolher os palcos onde o agostiniano deveria pregar²⁶.

Na oração enviada a D. Manuel I, Egídio manifestava já um conjunto de expectativas escatológicas que se tornarão ainda mais nítidas com o tempo, atingindo o paroxismo por altura do célebre saque de Roma, em 1527. No documento de Évora, mencionou várias vezes o advento de uma *Idade do ouro*, um tópico de sabor humanista que ele bebeu em Hesíodo²⁷, conciliando-o com um fascínio enorme pela cabala judaica. Para Egídio, a descoberta da cabala pelos autores cristãos, como Pico della Mirandola ou Reuchlin, marcava o grande ponto de viragem na exegese das Escrituras²⁸. O interesse pela cultura judaica não mais deixará o agostiniano, crescendo com o passar do tempo. Uma vez iniciado na arte cabalística, entende John O'Malley, toda e qualquer outra linguagem lhe parecia inepta, ao ponto de o seu conceito de "bárbaro" ter evoluído, de uma noção humanista de raiz greco-latina para um conceito hebraico-centrista²⁹.

Não é impossível discernir ainda alguma influência joaquimita, ofuscada, é certo, pelo peso da arte cabalística. Egídio esteve em contacto com um grupo veneziano, liderado por um agostiniano, Silvestro Meucci. Veneza era, nos inícios do século XVI, um centro onde circulavam ideias apocalípticas e Silvestro era um dos seus membros mais activos³⁰. Em 1519, Egídio, à época já cardeal,

"Without councils we cannot be saved...". Giles of Viterbo addresses the Fifth Lateran Council. *Augustiniana*, 27 (1977), pp. 166- 204. As qualidades de Egídio como orador não são alvo de consenso. Heinrich Bohmer considera-o vazio de conteúdo, um ciceroniano que gostava de exhibir o seu conhecimento humanista, agradável a ouvidos cultivados. John O'Malley contesta, afirmando que, mesmo usando Platão e outros autores clássicos, o domínio vai sempre para as Escrituras e para os autores cristãos, ver O'MALLEY, John - *Giles of Viterbo on Church and Reform. A study in Renaissance thought*. Leiden: E.J. Brill, 1968, pp. 67- 70.

²⁶ O'REILLY, Clare - "Maximus Caesar et Pontifex Maximus". Giles of Viterbo proclaims the alliance between Emperor Maximilian I and Pope Julius II. *Augustiniana*, 22 (1972), p. 95.

²⁷ O'MALLEY, John - *Giles of Viterbo...ed.cit.*, p. 103.

²⁸ O'MALLEY, John - *Giles of Viterbo...ed.cit.*, p. 74.

²⁹ O'MALLEY, John - *Giles of Viterbo...ed.cit.*, p. 81.

³⁰ A actividade dos círculos joaquimitas venezianos, principalmente do grupo liderado por Silvestro Meucci, aparece estudado em detalhe em MCGINN, Bernard - *Circoli gioachimitti veneziani (1450-1530)*. *Cristianesimo nella Storia*, 7 (1986), pp. 19-39. Silvestro Meucci misturava textos joaquimitas genuínos com obras espúrias, sem qualquer crítica ou triagem. A ideia que fica é que as

encontrou-se com Meucci e encorajou-o fortemente a continuar com a publicação das obras do abade Joaquim, principalmente o comentário do Apocalipse³¹. É possível que Egídio tenha lido pelo menos uma das obras joaquimitas editadas por Meucci, o *Liber de Concordia*³². As ligações de Egídio ao joaquimismo, em particular ao grupo de Meucci, estiveram na base da teoria de um historiador da arte britânico, Malcolm Bull, que apontava o cardeal como o autor mais provável de todo o programa escatológico representado nos frescos do tecto da Capela Sistina³³. De facto, a coincidência de todo o programa iconográfico do tecto com a tese exegética do abade calabrés deixa margem para a interrogação³⁴: o plano foi, ainda segundo as palavras de Bull, “concebido por um teólogo, acordado com o patrono e explicado ao artista”³⁵. Correspondentemente, Egídio, Júlio II e Miguel Ângelo. Foi baseando-se nas ligações de Egídio ao grupo joaquimita de Meucci e no relevante papel desempenhado pelo cardeal nas obras encomendadas por Júlio II, de quem era homem de confiança, que o autor elaborou esta tese. De resto, a associação entre as concepções de Egídio e as obras de arte tinha já sido sugerida por

edições, feitas pelo impressor Lazarus de Soardis, foram realizadas com alguma urgência, ver MOYNIHAN, Robert - The Manuscript Tradition of the "Super Hieremiam" and the Venetian Editions of the Early Sixteenth Century in POTESTÁ, Gian Luca (dir.) - *Il Profetismo gioachimita tra quattrocento e cinquecento - Atti del III congresso internazionali di studi gioachimiti*. Génova: Marietti, 1991, pp. 129-137.

³¹ MCGINN, Bernard - *Ob.cit.*, p. 32.

³² REEVES, Marjorie - Cardinal Egídio of Viterbo and the Abbot Joachim in POTESTÁ, Gian Luca (dir.) - *Ob.cit.*, p. 150.

³³ Ver BULL, Malcolm - The iconography of the Sistine Chapel Ceiling. *Burlington Magazine*, 130 (1988), pp. 597-605.

³⁴ Só por um extraordinário acaso não haveria ligação entre os frescos e o programa joaquimita. Um exemplo: No seu programa de correspondências, Joaquim coloca em ligação Adão e Ozias, por um lado e Noé e Zorobabel por outro, com estes dois pares separados por 43 gerações. No programa iconográfico do tecto, Adão é seguido por Noé numa coluna e Ozias é seguido por Zorobabel na outra, acomodando-se de forma perfeita ao plano de Joaquim, ver BULL, Malcolm - *Ob.cit.*, p. 599. Ao longo do tecto, as histórias representadas estão divididas em três grupos de três, no primeiro aparece Deus, no segundo as figuras centrais são Adão e Eva e no terceiro é o Dilúvio Universal. O Pai, o Filho e o Espírito Santo, representando-se o Filho em Adão e o Espírito Santo na Pomba que vem anunciar a Noé o fim da provação e a aliança entre Deus e o Homem, cf. BULL, Malcolm - *Ob.cit.*, pp. 602-603. A análise de Bull é bastante rigorosa e apoia-se na comparação entre o tecto e o *Liber Figurarum*, uma colecção de desenhos de Joaquim.

³⁵ BULL, Malcolm - *Ob.cit.*, p. 598.

Heinrich Pfeiffer para os frescos da *Stanza della segnatura*, a sala da biblioteca de Júlio II³⁶.

Apesar de tudo, os pontos de contacto entre Egídio e o joaquimismo não são suficientes para o considerarmos um discípulo do abade calabrês³⁷. A sua grande influência era, como foi dito, a cabala.

O seu amor pela cultura judaica levá-lo-iam a estar ligado, em 1525, a um episódio rocambolesco, no qual se veriam também envolvidos o rei português, D. João III, e David Reubeni, um “enviado da tribo perdida de Ruben” que afirmava vir da Núbia e da Arábia anunciar a redenção do povo judaico. Dizia-se que vinha concertar-se com os príncipes católicos para formar um exército de trezentos mil homens e expulsar os turcos da Palestina. D. João III recebeu-o festivamente em Almeirim³⁸. Embora possa parecer estranha esta atitude do rei português, torna-se mais compreensível se levarmos em conta que, já antes, Clemente VII fizera o mesmo em Roma e que Reubeni chegara munido de cartas de recomendação da Cúria Romana. E foi precisamente Egídio quem lhe conseguiu essas cartas, apresentando-o ao secretário do Papa. Por esta altura, Egídio não só já tinha sido elevado ao cardinalato, como era um dos homens mais influentes em Roma³⁹.

³⁶ ver PFEIFFER, Heinrich - *Stanza della segnatura sullo sfondo delle idee di Egidio da Viterbo*. Colloqui del Sodalizio, 2 (1970-1972), pp. 31-43. De facto, a ligação de Egídio à arte não é minimamente despropositada, uma vez que, apesar de fortemente ligado à ideia da renovação da Igreja, ele não era, como muitos dos movimentos renovadores, um anti-intelectualista. Para Egídio, um dos sinais do advento de uma nova idade fora a crescente promoção das artes e das ciências, um período iniciado, segundo o agostiniano, com o pontificado de Nicolau V (1447-1455), ver O'MALLEY, John - *Giles of Viterbo... ed.cit.*, p. 113.

³⁷ É inegável que o clima escatológico joaquimita, que colorira já os séculos XIV e XV, teve influência nas obras do cardeal. Por outro lado, não encontramos vestígios da divisão trinitária da História, característica do abade calabrês. De registar ainda que o cardeal tinha um pensamento paradoxal, que oscilava entre o declínio e a ascensão, justapondo elementos optimistas e pessimistas, o que era completamente estranho à visão optimista de Joaquim de Fiore, cf. REEVES, Marjorie - *Cardinal Egidio of Viterbo and the Abbot Joachim... ed.cit.*, pp. 149-152.

³⁸ AZEVEDO, João Lúcio de - *A evolução do Sebastianismo*. Lisboa: Editorial Presença, 1984, pp. 22-23. Sobre Reubeni e as suas relações com a corte portuguesa e do impacto que teve no messianismo judaico em Portugal ver ainda CANTEL, Raymond - *Prophétisme et Messianisme dans l'oeuvre d'Antonio Vieira*. Paris: Éditions Hispano-Américaines, 1960, pp. 24-25; BERCÉ, Yves-Marie - *Le Roi caché: sauveurs et imposteurs: mythes politiques populaires dans l'Europe Moderne*. Paris: Fayard, 1990, p. 347.

³⁹ SECRET, François - *Les Kabbalistes chrétiens de la Renaissance*. Paris: Dunod, 1964, p.116.

Voltando ao texto eborense de Egídio, constata-se que nele não há ainda qualquer alusão a um dilúvio. O tópico entrará mais tarde nas suas obras, talvez influenciado pela terrível conjunção astrológica de 1524 que, com dezasseis conjunções num signo de água, predizia, afirmavam os astrólogos, o segundo Dilúvio Universal⁴⁰. De facto, todo o primeiro quarto do século XVI foi, no que à astrologia dizia respeito, um período dominado pela ideia do dilúvio, desde que em 1499 Johannes Stöffler calculou que Fevereiro de 1524 traria ou o segundo Dilúvio Universal ou, na melhor das hipóteses, inundações de nível moderado. De Stöffler até ao dito ano de 1524, cerca de 60 autores escreveram mais de 160 tratados sobre o assunto⁴¹. À medida que se aproximava a data da catástrofe, o medo do dilúvio tomou conta de toda a Itália, atingindo vastas áreas da França, Alemanha, Espanha⁴² e Ducado de Sabóia⁴³. As reacções a estas terríveis predições foram as mais variadas. Uma das terapias usadas foi exorcisar o medo através da festa e da cultura carnavalesca. No carnaval de Roma, de 1524, apareceu um carro alegórico representando a arca de Noé acompanhado de música e pessoas entoar cânticos onde se afirmava que o dilúvio já tinha passado. Num outro carro, cantava-se uma canção que cumpria as prescrições típicas do canto carnavalesco, recheada de alusões lascivas e dulpos sentidos, com os cantores a simular que fugiam do dilúvio e a convidar as damas para os acompanharem⁴⁴.

Quanto a Portugal, as reacções acerca do dilúvio acompanharam a apreensão generalizada do resto da Europa e levaram um frade da ordem de

⁴⁰ Sobre a "grande conjunção de 1524" ver o capítulo "The conjunction of 1524" em THORNDIKE, Lynn - *A History of Magic and experimental science, Vol. V*. New York: Columbia University Press, 1958-64, pp. 178-233 ; LECOQ, Anne-Marie - D'après Pigghe, Nifo et Lucien: le rhétoriqueur Jean Thénaud et le déluge à la cour de France in ZAMBELLI, Paola (ed.) - *"Astrologi hallucinatti": Stars and the End of the World in Luther's Time*. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1986, pp. 215-237 e ainda o capítulo "Between astrology and prophecy: the flood of 1524" in NICCOLI, Ottavia - *Prophecy and People in Renaissance Italy*. Princeton: University Press, 1990, pp. 140- 167.

⁴¹ KURZE, Dietrich - Popular Astrology and Prophecy in the fifteenth and sixteenth Centuries: Johannes Lichtemberger in ZAMBELLI, Paola (ed.) - *Ob.cit.*, p. 177.

⁴² Como se verá, Espanha terá alguma influência no caso de Clara Dias. Para o caso particular da polémica desencadeada em Espanha pela conjunção astrológica de 1524 ver THORNDIKE, Lynn - *Ob.cit.*, pp. 208-211.

⁴³ NICCOLI, Ottavia - *Prophecy and People...ed.cit.*, p. 152.

⁴⁴ NICCOLI, Ottavia - Il Diluvio del 1524 fra panico collettivo e irrisone carnevalesca in *Scienze, Credenze Occulte, Livelli di Cultura*. Firenze: Leo Olschki Editore, 1982, pp. 369- 392.

São Jerónimo, frei António de Beja, a redigir um pequeno tratado, *Contra os Juízos dos Astrólogos*. Escreveu frei António acerca do pânico sentido em Portugal que “não ousam alguns edificar casas, nem fazer outro edificios com medo que ham de pouco durar. Outros buscão lugares postos em altos montes onde pera o dito ano se vão e acolhão. Outros imaginão e cuidão em seus pensamentos fazer navios e archas em se metão e escapem de tanta tormenta”⁴⁵. Dizia mais frei António, acerca do mesmo temor, que “há dias que se prega e diz commumente nas praças, e o que he pior, nos pulpitos” acrescentando que “dizem antre outras cousas que ha de vir tanta agoa que se nam podera salvar a gente, senam em Tranquoso e no Campo de Ourique”⁴⁶. Era este o ambiente em que se vivia em Portugal, nos anos imediatamente anteriores a 1524, o ano fatídico. Era este o discurso, como diz frei António, que se ouvia nas praças, ambiente profano, e nos pulpitos, na casa de Deus. E nesta altura, como foi visto, Clara estabelecia já relações sociais na sua cidade, Évora, nas suas praças e nos seus pulpitos.

O tema do dilúvio vai ganhando força na obra de Egídio de Viterbo, que era um partidário fervoroso de uma renovação da Igreja. Talvez porque a própria ideia do Dilúvio Universal encerrasse em si um elemento de renovação e purificação. O caminho que a Igreja estava a levar preocupava-o seriamente e ele chegou a discutir este assunto pessoalmente com o próprio Lutero, em Roma. Na altura o monge alemão ainda não tinha lançado as sementes da Reforma, mas a inquietude de que padecia levaram-no a procurar o geral da sua ordem⁴⁷.

Mais de duas décadas depois de entronizar D. Manuel I como instrumento da providência, Egídio começou cada vez mais a olhar para Carlos V como o verdadeiro instrumento divino. Sabe-se que, já em 1519, por altura de um périplo pela Espanha como legado papal, Egídio escrevia, a partir de Barcelona, uma carta a apoiar vivamente a candidatura de Carlos V à eleição imperial⁴⁸. Quando sobreveio o saque de Roma, perpetrado pelas tropas de Carlos, o já então cardeal viu nisso um castigo divino e um acto de purgação, em que o monarca

⁴⁵ BEJA, Frei António de - *Contra os Juízos dos Astrólogos*. Coimbra: Biblioteca da Universidade, 1943. (prefácio e notas de Joaquim de Carvalho), p. 29.

⁴⁶ BEJA, Frei António de - *Ob.cit.*, pp. 43- 44.

⁴⁷ O'REILLY, Clare - *“Without Councils we cannot be saved.”... ed.cit.*, p. 177.

⁴⁸ MARTIN, Francis - *The writings...*, *ed.cit.*, p. 159.

Habsburgo fazia o papel de “braço divino”. Com efeito, acompanhando um movimento geral de propaganda imperial, que atingiu o seu auge por volta de 1530⁴⁹, Egídio compôs a *Scechina*, dedicada a Carlos V, exortando-o a assumir o seu lugar de homem da Providência⁵⁰. Nessa obra, Carlos V deveria ser o *Imperador dos Últimos Dias* e Leão X seria o *Papa Angélico*⁵¹.

A *Scechina* tem três tópicos fundamentais: o saque de Roma, a inundação da cidade e a ameaça turca. Embora seja uma obra motivada pelo trauma do saque, manifesta um tom de continuidade com os textos anteriores, principalmente com a oração que dirigiu ao Concílio de Latrão em 1512⁵². Nesta obra, Roma deverá ser renovada, mas o tom é sempre apocalíptico: “o Céu trará as ondas?” pergunta de forma retórica. A cidade deveria ser varrida pelas “águas furiosas”⁵³, entre outras desgraças que deverão preceder a renovação da Cidade Eterna e da sua Igreja.

Regressando ao Alentejo. Clara Dias dizia que via “ondas” e “junqueiras” às portas de Évora, porque as “profecias de Santo Egídio não podiam mentir”. Egídio não era um desconhecido em Évora, já se viu, mas as suas obras não foram publicadas em Portugal, ou pelo menos não sobreviveu nenhuma edição de que haja conhecimento. Então, como se processou a influência de Egídio de Viterbo em Clara Dias? Aqui, apenas se pode conjecturar. Houve alguma edição de um qualquer texto de propaganda manuelina, aproveitando os louvores do ilustre cardeal? Com os dados actualmente disponíveis é impossível dizê-lo. Parece pouco provável pois, já foi dito, no momento do texto dedicado a D. Manuel I não há ainda qualquer referência a um dilúvio.

A juventude de Clara foi passada em Évora nas décadas finais do reinado de D. Manuel I, possivelmente os últimos vinte anos. Este é precisamente o período em que o medo da grande conjunção astrológica de 1524 e, possivelmente sob influência desta, os textos de Egídio começam a convergir para a questão do dilúvio. Do conjunto de relações de Clara, fica claro que o ambiente que ela frequentava era bastante poroso a influências externas. Basta

⁴⁹ RUSCONI, Roberto - *Profezia e profeti alla fine del Medioevo*. Roma: Viella, 1999, p. 167.

⁵⁰ REEVES, Marjorie - *The influence of prophecy in the later Middle Ages. A study in Joachimism*. Notre Dame, London: University of Notre Dame Press, 1993, pp. 270 e 365.

⁵¹ O'MALLEY, John - *Giles of Viterbo... ed.cit.*, p. 116.

⁵² SECRET, François - *Le symbolisme...ed.cit.*, pp. 139 e 142.

⁵³ SECRET, François - *Les Kabbalistes chrétiens...ed.cit.*, p. 117.

pensar-se na mourisca com quem ela contactava na sua juventude, na castelhana que estava hospedada em sua casa ou, pormenor que ainda não foi abordado, quando ela relata uma conversa do seu marido “com hum seu primo que aqui veyo de Castella que se chamava Ramirez”⁵⁴. Não é claro, pela construção da frase, se o primo é dela ou do marido, mas fica a ideia da vinda de um elemento externo, o que reforça esta ideia de porosidade. Se juntarmos a isto o facto de ser conhecida em alguns círculos de Évora a obra de Fernando Rojas, *Celestina*, um texto que não tinha à época nenhuma tradução portuguesa, vemos que o ambiente era, como se disse, bastante permeável a influências externas, particularmente do país vizinho. E era aí, em Espanha, que Egídio de Viterbo tinha gerado um grupo de admiradores.

Ao longo dos anos 20 do século XVI, na continuação do espírito renovador do cardeal Cisneros, a Universidade de Alcalá tornou-se o centro de um grupo erasmista que, a partir desse núcleo universitário, começará a alargar-se a toda a Espanha⁵⁵. Egídio tinha muitos pontos de contacto com a espiritualidade de Erasmo de Roterdão e não era desconhecido do grupo de Alcalá. Um dos seus membros, o agostiniano frei Dionisio Vazquez chegou mesmo a ser aluno do cardeal em Roma⁵⁶. A actividade deste grupo foi crescendo ao longo de toda a década de vinte, mas começou a sofrer uma violenta repressão a partir de 1530, levando ao seu total desmembramento. O antigo aluno de Egídio, Dionísio, e o impressor de Erasmo em Alcalá, Miguel de Eguía, foram dois dos nomes visados pela Inquisição⁵⁷.

Teria este grupo de erasmistas e de egidianos (o termo foi utilizado por Eugenio Asensio)⁵⁸ colocado alguma obra ligada ao cardeal em circulação, onde a referida profecia, ou algum eco distante dela, fosse mencionada? Fosse que obra fosse, teria sempre que estar identificada como sendo de Egídio. Só assim Clara poderia falar nas profecias de “Santo Egídio”. O que é certo é que, a ter

⁵⁴ ANTT - Inq. Évora, proc. 7731, fl. 3.

⁵⁵ Ver o capítulo “Antecedentes pre-erasmistas en la espiritualidad española del siglo XVI” in SANTONJA, Pedro - *La Herejía de los Alumbrados y la espiritualidad en la España del siglo XVI*. Valencia: Comunidad Autonoma, 2001, pp. 227-261; NAVARRO, Ramon Gonzalez - El impresor navarro Miguel de Eguía, en Alcalá de Henares. *Príncipe de Viana*, 162 (1981), pp. 307-319.

⁵⁶ ASENSIO, Eugenio - *Italianismo... ed.cit.*, pp. 110-111.

⁵⁷ NAVARRO, Ramon Gonzalez - *Ob.cit.*, p. 316-317.

⁵⁸ ASENSIO. Eugenio - *Italianismo...ed.cit.*, p. 110.

acontecido, ter-se-ia dado durante a década de 20, quando este grupo estava activo e quando Clara “sendo moça, vivendo com sua may Natalia, ouvia ler as profecias de Santo Egidio”. Se aceitarmos este facto, fica explicado um dos aspectos mais intrigantes ligado a este caso. A total ausência, nos arquivos portugueses, de profecias que correspondam às que Clara afirmava ouvir quando era jovem. Vindas de um grupo proscrito, de tendências erasmistas, e tendo em conta o clima de repressão que se começou a viver em Portugal a partir dos anos 30/40 do século XVI, uma obra desta estirpe dificilmente deixaria um grande número de exemplares.

As hipóteses são variadas. O que parece legítimo admitir é a influência remota de um cardeal humanista, profeta e filo-judaico sobre uma mulher que “inclinava vontades” em Évora e que se tornara uma “profetiza do dilúvio”. À volta da profetiza circulavam demónios, a feitiçaria “tradicional”, a *Celestina* de Rojas, ecos de *alumbradismo*, homens apaixonados e um marido violento e infiel. O quadro é atípico para o cenário do profetismo nacional que será abordado em seguida. Esse cenário é, diga-se, desconcertantemente polimorfo. Tal facto, contudo, abre tantas perspectivas como os obstáculos que levanta. Tem o mérito de expor a dificuldade que há em sistematizar uma análise sobre as correntes de espiritualidade, em particular e no caso em apreço, na sua vertente profética. Os caminhos são variados e, embora se possam esboçar algumas linhas estruturantes, o tema permanece sempre rebelde às grandes sistematizações. Apesar de tudo, o caso da “*Celestina* de Évora” fornece algumas achegas para o assunto e, acima de tudo, surge como um fresco de uma época.

4. As profetizas do “mundo novo”

Para encerrar este ciclo profético português, propõe-se um estudo comparativo entre dois casos de profecia feminina, um relativo a Évora, outro a Loures. A comparação impõe-se pelas semelhanças entre eles, pelo menos a três níveis: emanam ambos da espiritualidade *alumbrada*, propõem, de alguma forma, uma renovação do Mundo e, finalmente, os dois decorrem na viragem do século XVI para o século XVII.

Numa carta datada de 5 de Agosto de 1597, o inquisidor-geral e bispo de Elvas, D. António Matos de Noronha, manifestava espanto e estranheza por um “caso novo e de tanto escandalo” que se passara em Évora¹. O inquisidor recebera uma missiva que lhe relatara como, quatro dias antes, tendo o cabido da Sé acabado de fazer a sua procissão, uma mulher começara a dizer: “Deos me manda que diga que d’oje a tres meses os prelados ecclesiasticos ham de morrer a ferro, fogo e sangue”². Fora só isto, mas valeu-lhe a imediata detenção por ordem do arcebispo, D. Teotónio de Bragança.

O caso de Maria Vaz, de idade de 20 anos, natural de Mourão, conta-se em poucas palavras. O próprio processo que a Inquisição lhe moveu é bastante lacónico e termina com a constatação de que, no que tocava às afirmações da ré, “não pertencião o conhecimento dellas ao Santo Officio”³. Maria vivia em Évora desde os 12 anos, com as suas irmãs (não sabemos quantas), na rua dos Infantes. Embora parco em pormenores, este caso apresenta alguns aspectos

¹ ANTT - Inq. Évora, proc. 8527, fl. 2.

² ANTT - Inq. Évora, proc. 8527, fl. 2.

³ ANTT - Inq. Évora, proc. 8527, fl. 29.

que são sintomáticos e que não podem ser negligenciados num estudo sobre profecia e apocaliptismo em Portugal. Segundo o testemunho do licenciado Sebastião Nogueira, estando na Sé e entrando na capela mor, ouviu uma voz atrás de si que dizia: “Em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo”. Ao olhar para a zona de onde vinha esta voz, viu defronte da capela do Santíssimo Sacramento “huma mulher em pee com dous dedos da mão direita estendidos e alevantados para sima como pessoa que se queria benzer”⁴. Sebastião disse ainda que esta mulher estava entre outras que ali estavam sentadas, e terá sido nesse momento que ela anunciara a sua terrível profecia. Deus ordenara-lhe em revelação, que avisasse os “prelados eclesiasticos” de que dentro de três meses Deus os havia “de castigar”, matando-os a ferro e a fogo.

Um segundo aspecto relevante era o facto de, segundo Pedro Pereira, bacharel da Sé, esta mulher costumar adivinhar a sorte de alguns enfermos. Disse à mãe e irmãs de Luis Pires, capelão da Sé que se encontrava doente, que “ainda que avia de padecer trabalhos não avia de morrer”. Menos sorte teve o conde D. Nuno Álvares, uma vez que, sendo-lhe pedido que intercedesse por ele, respondeu que “avia de morrer daquela doença”⁵. E nada mais se sabe de relevante. Mas o pouco que temos é, como se disse, sintomático.

Primeira conclusão: o modelo de comportamento vulgarizado pelos *alumbrados* é de tal forma evidente que não justifica uma análise muito pormenorizada. De resto, desde o caso Maria da Visitação, uma monja estigmatizada que marcou em definitivo a expansão do fenómeno *alumbrado* em Portugal, que Évora era palco das mais exuberantes manifestações públicas deste tipo de espiritualidade, e disso nos dá conta um discípulo de Santa Teresa de Ávila, Jerónimo Gracián⁶. Em data imprecisa, mas que foi, segundo as palavras de Jerónimo, quando “entendí en los negocios de la Priora de la Anunciada que tenía las llagas”, este frade carmelita fora chamado por D. Teotónio de Bragança, arcebispo de Évora, para vir ao seu arcebispado. O objectivo de D. Teotónio era que o carmelita viesse “allanar otros espíritus extraordinarios de revelaciones y visiones (...) porque inquietaron el reino dando nuevas por vía de la oración, de la venida del rey don Sebastián”⁷. Isto passara-se em meados da década de oitenta. Maria Vaz anunciaria a sua profecia em

⁴ ANTT - Inq. Évora, proc. 8527, fl. 9.

⁵ ANTT - Inq. Évora, proc. 8527, fl. 11.

⁶ O caso de Maria da Visitação será abordado em detalhe mais à frente neste estudo.

1597, na década seguinte. O facto de ela estar acompanhada de outras mulheres indicia que o movimento de que fala Gracián, cerca de dez anos antes, se não tinha frutificado, pelo menos não se tinha extinto. De notar ainda, marginalmente ao caso de Maria Vaz, que *alumbradismo* e sebastianismo aparecem novamente juntos, como dois cúmplices.

A filiação de Maria Vaz no movimento *alumbrado*, como já se disse, parece inequívoca e não necessita de uma análise profunda. Mas como deveremos qualificar a profecia? A resposta encaminha-se novamente para o *corpus* profético joaquimita. A ideia do castigo da Igreja e dos maus clérigos, frequentemente simbolizada em Roma, é uma constante na literatura joaquimita e vinha já, como foi referido atrás, da ânsia de renovação na Igreja dos finais da Idade Média. É por isso que nos exemplares desta literatura, existentes nos arquivos portugueses, se podem ler frequentemente coisas como “todas as cousas serão mudadas, os grandes serão abatidos, os omildes serão levantados”⁸; “a gente de Espanha e Portugal se porão com grande controvecia e escandalos com a Igreja Romana e com seus ministros”⁹. Roma, a sua Igreja e os seus ministros, são frequentemente apresentados como inimigos do *Encoberto*. Este “hirá a Roma a benção do Papa o qual se retirará humas tantas legoas desconhecendo o e por não lha dar”¹⁰. Numa outra se refere que “muitos frades assim descalsos e de São Domingos como os de Sister e doutras mais hordens affirmarão as falsas palavras dos judeus (...) e que por esta traição será tudo o mais de Roma e das Italias destruido pello incuberto”¹¹.

A este respeito, é interessante verificar os pontos de contacto que o caso de Maria Vaz tem com um episódio de “parto místico” estudado recentemente¹². O episódio passou-se em 1651, em Guimarães, e dizia respeito a uma terciária franciscana chamada Catarina de Santo António. As semelhanças entre ambas são, para além de uma óbvia influência *alumbrada*, um certo menosprezo pelos

⁷ MADRE DE DIOS, Frei Gracian de la - *Peregrinacion de Anastasio*. Barcelona: Juan Flors, 1966, p. 61.

⁸ BN - Cod. 551, fl. 82

⁹ BN - Cod. 11366, fl. 125.

¹⁰ BN - Cod. 11366, fl. 126.

¹¹ ANTT, Manuscritos da Livraria, 1082, fl. 6.

¹² RIBEIRO, António - O “parto místico”: uma abordagem indiciária. *Lusitania Sacra*, 18 (2006), pp. 451- 472.

sacramentos da Igreja e uma profecia que anuncia uma pesada punição aos ministros e à Igreja insitucional em geral. Foi já visto, ao estudar a doutrina *alumbrada*, que o desdém pela Igreja enquanto instituição decorre da dinâmica dessa própria doutrina.

A atitude em relação aos sacramentos no processo de Maria Vaz é de usurpação, o que resulta do facto de ela ter o costume de lançar bençãos, privilégio exclusivo dos clérigos. Por seu lado, Catarina de Santo António não batia nos peitos ao levantar do cálice, durante a Eucaristia, e demonstrava pouca reverência pelos sacramentos¹³. Sustentava que estava destinada a parir um “verbo encarnado”, e que o seu filho “há de fazer justiça principalmente na Igreja (...) e que lhe há de tirar os benefícios”, chegando a interrogar-se “para que he sedas e cortinas nos altares, e guarda portas nas paredes, que melhor era vestir os pobres”¹⁴. Mais comedida nas palavras, Maria Vaz anunciava apenas o castigo dos clérigos para daí a três meses. Embora mais colorido, com um “parto místico” à mistura, o caso de Catarina de Santo António apresenta um paralelo evidente com o de Maria. Em ambas, sem dúvida, o móbil da profecia fora uma consciência profunda da necessidade de renovação da Igreja, o que passava, entre outros aspectos, por despojá-la de riquezas que a corrompiam.

Renovação era também o que anunciava uma outra Catarina, moradora no Casal da Freira, no concelho de Loures. Catarina de S. Filipe anunciava que “vinha a serpente pera abraçar o mundo, e acabalo e aver mundo novo e fe nova”¹⁵. Estava-se no ano de 1608. Compare-se este com o episódio de Maria Vaz, em Évora, e a influência do modelo dos *alumbrados* surge ainda mais evidente. Catarina teve um “acidente” durante a pregação de um frade trinitário. Via as almas “que deste mundo partião, e sabia que hião para o Ceo”¹⁶. Dizia a toda a gente que “Nosso Senhor Jesus Christo a tirava deste mundo e a levava pera o Ceos pera ser Lux do Ceo e Rainha dos Anjos”¹⁷.

Em outra parte, esta auto-deificação é ainda mais evidente. Ela andara a dizer às pessoas “que ella Catherina de São Phelipe se havia de tomar por intercessora diante de Deos pera alcançarem tudo o que quisessem”.

¹³ RIBEIRO, António - *Ob.cit.*, p.454.

¹⁴ RIBEIRO, António - *Ob.cit.*, p.457.

¹⁵ ANTT - Inq. Lisboa, liv. 59, fl. 53.

¹⁶ ANTT - Inq. Lisboa, liv. 59, fl. 52.

¹⁷ ANTT - Inq. Lisboa, liv. 59, fl. 54.

Apresentava-se como intercessora, usurpando o lugar tradicional da Virgem Maria porque, dizia, “Nossa Senhora Madre de Deos depois que morreo não intercedia mais por ninguém, porquanto estava em gloria e não tinha que interceder”¹⁸. É desnecessário relembrar o que foi dito atrás acerca dos casos de Catarina Ribeiro e Isabel Fernandes em situações muito similares¹⁹.

Por qualquer motivo, Catarina de S. Filipe exercia um certo ascendente sobre as pessoas que a rodeavam. Não é invulgar neste género de casos. Chegou a montar uma cerimónia, no Casal da Freira, em que “acendeo huma alampada de vidro e huma vella e pos tudo em huma arca” dizendo para as pessoas que chegavam “que tirassem os chapeos e se posessem de gíolhos, porque na dita arca esta a Santissima Trindade”²⁰. As pessoas correspondiam, ajoelhavam-se, ouviam-na. De certa forma, era uma carismática.

Chegou a encenar um suposto arrebatamento em corpo aos céus, afirmando que havia de vir um cavaleiro para a levar. Num dia determinado, à meia noite em ponto, juntou um pequeno grupo de pessoas e ordenou-lhes que se pusessem de bruços e tapassem os olhos, afirmando que “avia de vir logo o cavaleiro esperado porque era chegada a ora, e havia de levar em corpo e em alma a ella (...) e que não sabia se tornaria”²¹. O homem que contou isto ao inquisidor, Pedro Vicente, natural e morador do lugar vizinho de Bolsas, afirmou que “esteve sempre com os olhos abertos, e a vio mudar de huma cadeira onde estava junto a huma janella e a vio por sobre huma arca pequena, e aly se despio como sua may a pario, e desapareceo”. Por “desaparecer”, entenda-se, queria Pedro Vicente dizer que ela se fora embora.

Uma encenação grosseira para legitimar um alegado caso de santidade. Deste ponto de vista, o caso não oferece nada de particularmente novo. A encenação, as visões, a escatologia, tudo isto fazia parte de um património cuja formação e solidificação no Portugal Moderno tem sido analisada ao longo deste trabalho. Para além do pitoresco, o que torna o caso de Catarina de S. Filipe interessante é que, talvez como em nenhum dos casos de profecia estudados até aqui, apareceu, como se verá, uma contaminação por parte de crenças populares profundamente arraigadas.

¹⁸ ANTT - Inq. Lisboa, liv. 59, fl. 55.

¹⁹ Ver os capítulos 3 e 4 do Ciclo dos *Alumbrados*.

²⁰ ANTT - Inq. Lisboa, liv. 59, fl. 54.

²¹ ANTT - Inq. Lisboa, liv. 59, fl. 53.

Registe-se antes de mais esta ideia. O cerne da profecia de Catarina S. Filipe é, como já fora para Maria Vaz, de Évora, a ideia de renovação. Uma renovação trazida por uma serpente “com fedores muito grandes a modo de enxofre e que se havia de acabar o mundo”. Numa outra declaração, Catarina faz a saber a todos que “era vindo o genero humano, e que se avia de abrasar o mundo, se havia de acabar e avia de aver mundo novo e fe nova”²². Em face de toda a ânsia de renovação existente no movimento *alumbrado* e tendo em consideração a sua influência deste movimento no comportamento desta pseudo-profetiza, é legítimo pensar que esta ideia lhe foi transmitida por essa via. Os factos autorizam-no. Mas no que respeita à morfologia da profecia, a situação é bastante diferente. Apontam no sentido de crenças populares muito antigas. Em última análise, como se verá, remetem-nos para a velha figura das mouras encantadas.

A serpente seria o agente da renovação e deveria destruir tudo. Catarina de S. Filipe estava disposta a evitá-lo e decidiu ir “pera o monte”, levando consigo uma imagem de Nossa Senhora da Conceição, um crucifixo, um alguidar com sal e água e “duas bosteiras com lume”²³. A ideia era, dizia, “que quando viesse a serpente a havia de benzer com o dito sal e agoa”. Não se coibiu, por outro lado, a provocar o pânico na comunidade. Pedro Vicente contou ao inquisidor que “a toda a gente que acodia aos gritos (...) mandava meter em huma casa prostrada por terra com os fossinhos pello chão, dizendo lhes que era necessario estar assim porque vinha a serpente para abraçar o genero humano, o que em effeito fizerão todas as pessoas que acodirão”²⁴. Há um indício importante, que denuncia a natureza última desta profecia. Quando foi “pera o monte” com a sua parafernália, Catarina de S. Filipe pediu às pessoas “que lhe fossem buscar huma vacua de leite, e que lha pusessem em hum curral que estava junto della”²⁵. Este pormenor da vaca, o leite e a serpente formam um conjunto coerente na cultura popular portuguesa e europeia.

Numa obra dos finais do século XIX, José Leite de Vasconcelos relata uma lenda que se contava no monte do Castelo de Santa Cristina, Vermoim,

²² ANTT - Inq. Lisboa, liv. 59, fls. 52 e 53.

²³ ANTT - Inq. Lisboa, liv. 59, fls.

²⁴ ANTT - Inq. Lisboa, liv. 59, fl. 53.

²⁵ ANTT - Inq. Lisboa, liv. 59, fl. 53.

perto da Maia²⁶. A lenda mencionava uma cobra de gigantescas dimensões que “até tombava o matto quando passava” e que andava a aterrorizar a população. Um pastor das redondezas mandava todos os dias uma vaca pastar para esse monte e constatou que o animal voltava sempre com os úberes vazios. Decidido a investigar a razão, perseguiu a vaca até um “viçoso lameiro” onde se deparou com uma cobra espantosa. Esta “disse” então ao assustado pastor: “deixa-me tirar o leite de que preciso e dar-te-ei uma grade de ouro”²⁷. A lenda está recheada de pormenores folclóricos. A serpente era, no fundo, uma moura encantada, desencantada pelo beijo de um jovem rapaz. Para o caso em análise, o ponto a reter é o de uma cobra de gigantescas dimensões que andava a aterrorizar a população e que necessitava de ser nutrida por uma vaca para sobreviver. Este assunto é recorrente na cultura popular e será desenvolvido mais à frente neste estudo. O tema da serpente e da nutrição através do leite é um antigo símbolo de fertilidade que, com a iconografia cristã, foi ganhando progressivamente conotações negativas, sendo identificado com a luxúria²⁸. A serpente é um símbolo de fecundidade porque desaparece no Outono e aparece quando chega a Primavera. No quadro de toda a mitologia indo-europeia, que gira em torno da luta entre o Inverno e o Verão, a luz e as trevas, a serpente torna-se um símbolo²⁹. Como afirma Mircea Eliade, a serpente “é imortal porque se regenera”³⁰. A serpente significa fecundidade, salienta Eliade, que acrescenta ainda que “na Alemanha, em França, em Portugal e em outras regiões as mulheres temem que uma serpente lhes entre na boca durante o sono e as

²⁶ VASCONCELOS, José Leite de - *Fragmentos de mythologia popular portugueza*. Porto: Typographia Nacional, 1881.

²⁷ VASCONCELOS, José Leite - *Fragmentos...ed.cit.*, p. 2.

²⁸ EMERSON, Jan Swango - Harmony, Hierarchy and the Senses in the "Vision of Tundal" in EMERSON, Jan Swango; FEISS, Hugh (ed.) - *Imagining Heaven in the Middle Ages. A book of essays*. New York and London: Garland Publishing, 2000, p. 17.

²⁹ O século XIX, com a emergência do Positivismo e do seu interesse pela Antropologia, assistiu ao aparecimento de obras pioneiras sobre o assunto. Em Portugal, o tema da luta entre o Inverno e o Verão no folclore português aparece estudado de forma notável em BRAGA, Tófilo - *Origens poéticas do cristianismo*. Porto: Magalhães e Moniz editores, 1880, principalmente pp. 273 e ss, bem como em VASCONCELOS, José Leite - *Etnografia portuguesa, Volume VIII*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1982, pp. 191 e ss. Contemporâneo destes autores e tendo o mérito de associar o tema da luta Verão/Inverno com o tema da serpente ver WAKE, Staniland - *Serpent Worship and other essays*. London: George Redway, 1888.

³⁰ ELIADE, Mircea - *Tratado de História das Religiões*. Porto: Edições Asa, 1994, p. 217

fecunde, em especial no período menstrual”³¹. A menção de Eliade a Portugal é útil, até porque José Leite de Vasconcelos foi uma das fontes utilizadas no seu *Tratado de História das Religiões*.

Tanto na profecia de Catarina de S. Filipe, como na lenda de Vasconcelos, a serpente aparece demonizada. Um bicho monstruoso “com fedores muito grandes a modo de enxofre”, dizia Catarina, “que até tombava o matto quando passava”, conta Vasconcelos. Não é surpreendente, tendo em conta a demonização que o cristianismo foi progressivamente fazendo de tudo o que insinuasse mitologia pré-cristã, um processo que era bem anterior ao período da Contra-Reforma³².

O próprio processo que Catarina de S. Filipe pretendia utilizar para benzer a cobra e impedi-la de destruir o Mundo, denuncia uma evidente contaminação por elementos populares. Levou um alguidar, sal, água, uma imagem de Nossa Senhora da Conceição, um crucifixo e “duas bosteiras com lume”. Necessitava ainda de “huma vaca de leite” para por “em hum curral que estava junto della”. Pretendia fazer uma armadilha à cobra? Seria a vaca, ou mais propriamente, o seu precioso leite, um isco? É um cenário perfeitamente coerente, se considerarmos toda a lógica, muito particular, do pensamento de Catarina. O que resulta evidente é uma confluência de expectativas de renovação do Mundo, muito provavelmente recebidas da influência *alumbrada*, com um remoto mito da fertilidade de origem indo-europeia.

Com Catarina de S. Filipe encerra-se este ciclo de análise aos profetas e profecias populares portuguesas na segunda metade do século XVI. A perspectiva de conjunto é suficientemente polimórfica para desencorajar grandes tentativas de sistematização. As influências são as mais diversas. A sua

³¹ ELIADE, Mireca - *Ob.cit.*, p. 218.

³² Um estudo clássico sobre a progressiva demonização de crenças indo-europeias é o de Carlo GINZBURG - *Les batailles nocturnes. Sorcellerie et rituels agraires aux XVIe et XVIIe siècles*. Paris : Flammarion, 1984, em que se demonstra a conotação gradual de antiquíssimos rituais de fertilidade com a feitiçaria, entre o fim do século XVI e meados do século XVII. Um processo semelhante sofreu um antigo mito mais directamente aparentado com o da serpente e da moura encantada, o mito da fada Mélusine, também ela um símbolo de fertilidade, mas que começa a aparecer como uma feiticeira e praticante de magia a partir do século XIV, sofrendo uma diabolização total em algumas regiões francesas em meados do século XVII, por acção de uma contra-reforma tardia, ver LE GOFF, Jacques; LADURIE, Emmanuel Le Roy -Mélusine maternelle et défricheuse. *Annales E.S.C.*, 26, 1971, pp. 608 e 614.

recepção e apropriação por parte destes profetas populares, na maior parte das vezes, nem sequer era consciente, como foi por exemplo o caso de Clara Dias, com as profecias de Egídio de Viterbo. Há uma interação entre o “alto”, as profecias de Egídio, por exemplo, e o “baixo”, a influência das crenças populares. A sensação que fica é a de que o profetismo e apocaliptismo português tiveram, pelo menos na segunda metade do século XVI, um funcionamento orgânico e fluído, em que tudo é passível de influenciar e ser influenciado por tudo. Nestes espíritos praticamente não havia limites para a contaminação, simbiose e organicidade das crenças.

Mas aparecem também linhas mestras que podem colocar alguma ordem neste caos aparente. Na esmagadora maioria dos casos há uma influência *alumbrada*. O único caso em que esta influência é completamente indetectável é em Pedro Bermudez, um homem que veio de fora do país, e em Clara Dias, a profetiza do dilúvio, na qual os sinais *alumbrados* são bastante duvidosos, e a existir seriam sempre ténues e secundários. Fica, no entanto, este aspecto importante: a confirmar-se a hipótese que foi colocada, a profecia do dilúvio derivou indirectamente, quase como um eco, do interesse humanista pela filologia e pela cabala, na pessoa do cardeal Egídio de Viterbo. Em suma e mais uma vez, não é numa cultura especificamente popular que se pode identificar a raiz da profecia. Outro aspecto relevante, a fraca influência do messianismo judaico. A única e lacónica referência que se encontrou foi no caso de Rodrigo Gomes, que não se pode considerar propriamente um profeta, mas sim um visionário que afirmou ser, muito discretamente diga-se, o messias dos judeus.

Relevante parece ser o “ar de família” que apresentam os casos de Morato, Baltasar e Bermudez, todos eles escorados numa literatura joaquimita que, como o prova o caso do asturiano e se tem visto ao longo deste estudo, era genérica e europeia. Bermudez encontrou em Roma uma variante profética muito semelhante à que andava a apregoar o ferreiro Baltasar em Angra, ou Morato no Vimieiro. Registe-se ainda a proximidade que os franciscanos pareceram ter com Baltasar e Morato, proto-sebastianistas e joaquimitas. Não se deve perder de vista que o franciscano capucho, Francisco da Porciúncula, pareceu igualmente evidenciar indícios de joaquimismo, e que as profecias do abade de Fiore, espúrias ou genuínas, andavam frequentemente ligadas aos frades menores. A literatura profética joaquimita parece igualmente ecoar, como foi visto, no caso de Maria Vaz, em Évora, mas apenas no que esta literatura

tinha de mais subversivo e contestatário, na ideia da contestação à Igreja oficial, sem o programa escatológico do *Imperador dos Últimos Dias* ou do *Papa Angélico*.

Finalmente, um olhar sobre o único caso em que uma cultura especificamente popular parece emergir. Catarina de S. Filipe opera um sincretismo entre o apocaliptismo, indubitavelmente de origem *alumbrada*, como se viu pela morfologia do seu caso, com antigas lendas indo-europeias de fertilidade, arraigadas na cultura portuguesa.

Em linhas muito gerais, e para concluir, a amostra estudada revela um profetismo frequentemente induzido por factores externos, pouco ligado a uma cultura especificamente popular, embora os seus agentes sejam membros das camadas mais humildes da sociedade. Neste facto podemos procurar a explicação para a terceira característica do corpo documental analisado: o polimorfismo. Toda esta avalanche profética resulta em grande medida de elementos que são estranhos às formas culturais desses estratos sociais, mas que por ela são assimilados e como tal transformados. No decurso deste longo e complexo processo produziu-se um resultado simultaneamente fascinante e caótico, pitoresco e desregrado, mas, definitivamente, avesso a uma sistematização simplificadora.

1. As marcas da Paixão

Três homens dirigem-se para o Convento da Anunciada em Lisboa. Estava-se a 25 de Novembro de 1587 e tinham já passado três anos desde que a grande notícia explodira em Lisboa. A madre prioresa do Convento, a dominicana Maria da Visitação, surgira no dia de São Tomás de Aquino, 7 de Março de 1584, estigmatizada com as chagas da Paixão de Cristo. Era ela que estes homens iam visitar. Pormenor importante: sem se fazer anunciar¹.

Frei Juan de las Cuevas, confessor do cardeal arquiduque Alberto, então inquisidor-geral de Portugal, e frei Gaspar de Aveiro, confessor da referida prioresa, estavam na companhia de um dominicano que fora, e era ainda na altura, um entusiasta da estigmatizada, frei Luis de Granada.

Chegados ao Convento encontraram uma mulher de 36 anos com marcas em redor da cabeça “como cabeças de alfinetes”, umas maiores que outras, “tenidas en sangre que conocidamente se via lo que era”². Começaram a rezar em conjunto, os três homens e a prioresa, até que frei Luis de Granada invocou o Salmo 65 para exortar a estigmatizada “a paciencia en las atribuciones y a consolarla en los trabajos”. Este trio viera ao Convento com uma missão bem determinada: examinar a autenticidade das chagas que Maria da Visitação ostentava. A missão tinha-lhes sido confiada pelo geral dos dominicanos, o italiano frei Sisto Fabri de Luca.

Desde o início que esta mulher impressionava vivamente Granada, e a missão de que o encarregaram parecia-lhe quase odiosa. Ele mesmo se

¹ ANTT - Inq. Lisboa, proc. 11894, fl. 23.

² *Idem, Ibidem.*

empenhou, enquanto ia fazendo o relato dos exames a que submetera a prioresa, em classificar as chagas como enviadas por Deus “en estes tiempos donde tanto reyna la malicia para despertar los hombres dormidos”³.

O exame também não agradava, de todo, à própria Maria da Visitação. Apesar de agir “como un cordero ayendo com paciencia todo lo que se dezia”, mostrou-se contrariada, vergando-se resignadamente “juntando las manos e levantando las levanto tambien los ojos al cielo y hizo demonstracion de sentimiento pero dixo que haria lo que le mandavão”⁴.

Primeiro colocaram-lhe um pano novo na cabeça. Maria da Visitação tinha os cabelos ainda cortados. Quem lhos havia feito cortar fora o próprio geral dos dominicanos, Sisto de Luca, num exame anterior. O propósito era ver se das feridas saía sangue, o que com efeito se verificou. Seguidamente pediram-lhe que descobrisse o costado, o que ela fez “con mucha honestidad y decencia”. Claramente se via uma chaga da largura de um dedo, em forma de arco, sob as costelas. Uma chaga “color de sangre muy fina como rubi”, a mesma cor que, segundo Luis de Granada, Maria da Visitação exhibia também nos pés e nas mãos. De igual modo, na chaga do costado foi colocado um pano, também neste vinha sangue.

Finalmente os pés e as mãos. Nos pés podia-se ver uma chaga “no de todo punto redonda sino en forma de escudo” no meio do qual se divisava um sinal negro “de clavo”, ou seja, de um prego. Na mão viram “en la dicha llaga delanteyra de la mano una senalita como de punçada de alfinete un poquito levantado y mas colorada que lo demas de la llaga”. Estava concluído o exame por então. Os examinadores voltariam na Quinta-feira seguinte, o dia em que a chaga do costado se abria completamente e largava cinco gotas de sangue em forma de cruz. Tudo voltou a ser confirmado pelos examinadores. Maria da Visitação era uma santa reconhecida em toda a cristandade, e os exames a que era submetida nada mais faziam do que sancionar a sua verosimilhança.

Maria carregava no corpo as marcas da Paixão de Cristo, os estigmas. Estes constituíam o principal, o mais antigo e mais prestigiante sinal da santidade feminina⁵. A tradição, enformada por um longo cortejo de

³ *Idem*, fl. 24.

⁴ *Idem*, fl. 23.

⁵ SALLMANN, Jean-Michel - *Naples et ses saints a l'âge baroque*. Paris: Presses Universitaires de France, 1994, p. 182. Sallmann chega mesmo a afirmar que, na Época Moderna, não havia mística

estigmatizados desde o século XIII até ao presente, mergulha as suas raízes nos Evangelhos, nomeadamente em São Lucas e São João, no momento em que Cristo exhibe as marcas dos pregos e da lança para confirmar a sua identidade. René Biot afirma que estas páginas da Bíblia formam de facto um padrão ao qual se devem ligar todos os factos subsequentes. Mais, Biot defende que sem este gesto solene do Cristo redivivo, o fenómeno da estigmatização dificilmente mereceria atenção⁶. São Paulo, por sua vez, havia afirmado numa epístola aos Gálatas: “Eu carrego as marcas do Senhor Jesus no meu corpo”, uma afirmação com um sentido espiritual e metafórico, mas que parece ter começado a ser, a partir do século XII, objecto de uma interpretação mais literal por parte de alguns autores⁷.

A alta Idade Média permaneceu sempre estranha à adoração da humanidade de Cristo, até que a situação se começa a modificar no século XII, sob pressão da piedade cisterciense, a qual se fundamentava na identificação entre o cristão e o Salvador. Foi neste período que se desenvolveu o tema da união mística da alma com Deus, acompanhada de manifestações físicas como a levitação ou o êxtase⁸. Contudo, a grande divulgação do tema da identificação do crente com Cristo deu-se com as ordens mendicantes, especialmente com Francisco de Assis. Durante muito tempo, este santo foi considerado o primeiro estigmatizado da História. Surgem, contudo, algumas referências a estigmatizados anteriores, embora com pouca antecedência. Marie d’Oignies, morta em 1213, onze anos antes da estigmatização de Francisco no Monte Alverne⁹, e um homem, dois anos e meio antes de S. Francisco receber os estigmas, que carregava as marcas da Paixão de Cristo nas mãos, pés e na

feminina possível sem estigmatização, o que, em face dos dados disponíveis, deve reconhecer-se, é manifestamente exagerado.

⁶ BIOT, René - *The enigma of the stigmata*. New York: Hawthorn Books, 1962, p. 16.

⁷ Acerca da interpretação espiritual das palavras de São Paulo, ver LHERMITTE, Jean - *Mystiques et faux mystiques*. Paris: Bloud & Gay, 1952, pp. 65-68. Sobre a crescente leitura literal das mesmas palavras ver THURSTON, Herbert - *The physical phenomena of Mysticism*. London: Burns Oates, 1952, p. 33.

⁸ VAUCHEZ, André - Les stigmates de Saint François et leurs détracteurs dans les derniers siècles du Moyen Âge in *Religion et Société dans l’Occident Médiéval*. Torino: Bottega d’Erasmus, 1980, p. 141.

⁹ AMANN, E. - "Stigmatisation" in VACANT, A.; MANGENOT, E. - *Dictionnaire de Théologie Catholique*. Paris: Letouzey et Ané, 1929, p. 2617.

parte lateral do tronco¹⁰. De notar, apesar de tudo, a coincidência cronológica destes três casos¹¹. A partir desta altura, o número de casos aumentou de forma imediata e súbita¹². S. Francisco foi erigido como o modelo do estigmatizado. Foi um facto de tal relevância que, no interior da própria Ordem, os estigmas do fundador foram usados como arma de arremesso na querela entre observantes e conventuais¹³.

Surge assim um modelo a imitar para todos os que ambicionavam o panteão da santidade. O santo de Assis tornou-se o representante dos novos padrões hagiográficos nascidos no ocaso da Idade Média e, com ele, as marcas da Paixão de Cristo serão um tópicos destinado a ter sucesso¹⁴. Daqui, passará aos modelos de santidade feminina dos finais da Idade Média, que tem como

¹⁰ THURSTON, Herbert - *Ob.cit.*, p. 33.

¹¹ Não se devem ignorar as profundas transformações sociais na Europa a partir do século XII, transformações que se reflectiram, naturalmente, também na vivência religiosa. Com efeito, vinha já a sentir-se, desde o século XII, o desenvolvimento de uma cristologia mais atenta à humanidade de Cristo e aos seus sofrimentos. Este sentimento veio acompanhado de um aumento da importância do culto da Virgem, considerada na sua maternidade humana, nas suas dores e angústias, ver MANSELLI, Raoul - *La religion populaire au Moyen Âge. Problèmes de méthode et d'histoire*. Paris: Librairie J. Vrin, 1975, p. 73.

¹² Imbert-Gourbeyre, autor de uma análise exaustiva do assunto, desde o século XIII até ao século XIX, identificou 31 casos para o resto do século XIII, 22 no século XIV e 25 para o século XV. Para o seu próprio século, o XIX, Imbert-Gourbeyre contabilizou 29 ocorrências. A sua perspectiva, como se pode ver pelo próprio título, é apologética e polémica, ver IMBERT-GOURBEYRE - *La stigmatisation, l'extase divine, les miracles de Lourdes, réponse aux libres penseurs*. Clermont: Bellet, 1894. Ver ainda, sobre os estigmatizados ao longo da História, o capítulo "The procession of stigmatics" em BIOT, René - *Ob.cit.*, pp. 17-23.

¹³ Ao herdar uma ordem dividida, São Boaventura decidiu, no Capítulo de Paris, em 1266, a destruição de todas as biografias anteriores de S. Francisco e a elaboração de uma nova. Nesta, os estigmas ajudavam a criar a imagem de um santo inimitável e inatingível, um homem cuja heroicidade era absolutamente extraordinária e impossível de reproduzir. O objectivo era serenar os ímpetus dos que pretendiam um regresso incondicional à regra original, através da mimetização do modelo do fundador. Sobre a utilização dos estigmas nas sucessivas biografias de Francisco, ver o capítulo "Il problema delle fonti francescane" em FRUGONI, Chiara - *Francesco e l'invenzione delle stimmate. Una storia per parole e immagini fino a Bonaventura e Giotto*. Torino: Einaudi, 1993, pp. 3-49, em particular, para o assunto referido acima, a página 26.

¹⁴ A partir do século XII, o santo já não precisa de ser de extracção nobre, nem de viver num convento. Sobre as alterações dos modelos de santidade neste período de clivagem dos finais da Idade Média ver VAUCHEZ, André - *Saints admirables et saints imitables: les fonctions de l'hagiographie, ont-elles changé aux derniers siècles du Moyen Age?* in VAUCHEZ, André - *Saints, Prophètes et visionnaires*. Paris: Albin Michel, 1999, pp. 56-66.

principal figura Santa Catarina de Siena, ela própria uma estigmatizada. E é em Santa Catarina que se deve buscar o fundamento de muitos dos casos de estigmatização da Época Moderna. Foi ela, em última análise, a fonte onde bebeu a dominicana Maria da Visitação.

Foi-o também, por exemplo, para Lucia de Narni, uma terciária dominicana que, em 1496, quase um século antes de Maria da Visitação entrou em êxtase e viu o seu corpo marcado com os estigmas da Paixão. O caso de Maria da Visitação desenvolve-se muito à imagem de Lucia, uma imagem projectada a uma distância de noventa anos¹⁵. Ambas são dominicanas e Lucia foi igualmente sujeita a vários exames, conhecendo um período de ascensão. Tornou-se uma profetiza respeitada pelos grandes, e conheceu, após isso, a queda em desgraça. Como Maria da Visitação, também as chagas de Lucia tinham dias determinados em que sangravam, nomeadamente às Quartas e Quintas. Também Lucia foi analisada pelas autoridades num Convento da Anunciada, o de Ferrara. Ambas conheceram um ponto de viragem bem determinado no favor que tinham dos grandes. Este ponto tinha que ver com factores que lhes escapavam e que se relacionavam principalmente com a conjuntura política. No caso da italiana, fora simplesmente a morte do duque de Este, o seu protector. No da priora da Anunciada foi o impacto da derrota da Armada Invencível¹⁶. Finalmente, ambas foram condenadas à reclusão e à privação de voz activa. Lucia de Narni e Maria da Visitação são como o espelho uma da outra.

As semelhanças e diferenças temporais entre estas duas mulheres são mais do que mero produto do acaso. Não deve ser esquecido o facto de ambas serem dominicanas e que esta era a Ordem que mais estigmatizados teve ao longo do tempo. Uma tal singularidade não será estranha ao facto de à mesma Ordem religiosa ter pertencido Santa Catarina de Siena¹⁷, onde era orientada pelo dominicano Raimundo de Cápua¹⁸. Por outro lado, parece ser um paradoxo que, dada a rivalidade entre as duas ordens mendicantes, tenham sido os

¹⁵ TOZZI, Ileana - Tra mistica e politica. L'esperienza femminile nel terzo ordine della penitenza di San Domenico. *Rassegna Storica online*, 1 (2003).

¹⁶ HUERGA, Alvaro - La vida seudomística y el Proceso Inquisitorial de Sor Maria de la Visitación ("La monja de Lisboa"). *Hispania Sacra*, 12 (1959), p. 43.

¹⁷ A ordem dominicana teve, entre os séculos XIII e XIX, 109 estigmatizados, seguida dos franciscanos com 102, um quarto dos quais pertencentes às clarissas, cf. BIOT, René - *Ob.cit.*, p. 20.

¹⁸ Para uma análise do misticismo feminino na ordem dominicana, em particular na sua ordem terceira, ver TOZZI, Ileana - *Ob.cit.*

dominicanos quem mais desenvolveu o fenómeno dos estigmas, popularizado por S. Francisco. André Vauchez atribui esta situação à reacção dominicana perante as tentativas de fazer de S. Francisco um *alter-Christus*, um segundo Cristo, afirmando o carácter único e exclusivo da estigmatização do santo de Assis. Esta reacção dos dominicanos provocou polémica e um longo cortejo de estigmatizados entre os religiosos de São Domingos, de que Catarina de Siena era o arquétipo¹⁹.

Voltando ainda aos casos de Lúcia de Narni e Maria da Visitação, verifica-se que a diferença temporal entre ambas não é, igualmente, fortuita. O período entre o último decénio do século XV e 1530 aparece em Itália como a época de ouro para estes carismáticos, em conexão com as diversas guerras que assolaram a Itália e com a difusão de profecias populares e de visões²⁰. Na Península Ibérica, os tempos de desenvolvimento foram outros e a difusão da figura do profeta de corte apenas atinge o seu máximo desenvolvimento nos finais do século XVI, apoiando-se no sonho do fim das discórdias e da pacificação religiosa²¹. Era esse o caso do *sapateiro santo*, Simão Gomes, de quem já se fez menção, ligado ao cardeal D. Henrique e a D. Sebastião, como era, também, o caso de um santo lisboeta, contemporâneo de Maria da Visitação, o lóio António da Conceição²². Maria da Visitação tinha, contudo, algo mais do que estes últimos, profetas como ela da corte lisboeta dos finais do século XVI. A questão da estigmatização era, até então, quase inexistente em Portugal²³, embora houvesse precedentes no quadro peninsular.

¹⁹ A ilustrar este duelo estão duas figuras: o franciscano Pierre Thomas, que no início do século XIV afirmou o carácter único e excepcional da estigmatização de S. Francisco, e o hagiógrafo dominicano Thomas Caffarini de Siena, que respondeu a esta pretensão dos franciscanos com um *Supplementum à Legenda Maior* de Catarina de Siena. Nesta obra ele opõe ao único estigmatizado franciscano três dominicanos: Gautier de Strasburgo, Helena da Hungria e Catarina de Siena, cf. VAUCHEZ, André - *Les stigmates de Saint François et leurs détracteurs...* ed.cit., pp. 154-155.

²⁰ ZARRI, Gabriella - Profeti di corte nell'Italia del Rinascimento in BORNSTEIN, Daniel; RUSCONI, Roberto (dir.) - *Mistiche e devote nell'Italia tardomedievale*. Napoli: Liguori Editore, 1992, p. 210.

²¹ PROSPERI, Adriano - América y Apocalipsis. *Teologia y Vida*, 44 (2003), p. 202.

²² Cf. CARVALHO, José Adriano de Freitas - Um "Beato vivo" - O padre António da Conceição, CSJE conselheiro e profeta no tempo de Filipe II. *Via Spiritus*, 5 (1998), pp.13-51.

²³ Em meados do século XIII apareceu em Portugal uma monja cisterciense no mosteiro de Castro, Catarina Peres de Carvalho, estigmatizada, com marcas apenas num pé, ver BIOT, René - *Ob.cit.*, pp.20 e 28.

De facto, em 1546, fora já condenada na Inquisição de Córdova uma freira de Santa Clara que se pretendia estigmatizada. O seu processo apresenta ligações evidentes ao movimento *alumbrado*, nomeadamente o facto de ela dizer que não necessitava de confissão e comunhão porque estava já no estado de perfeição. Dizia também que recebia a comunhão através de hóstias que vinham pelos ares e se lhe metiam na boca, uma afirmação que faz lembrar a de Margarida Gomes, discípula de Porciúncula. Dizia que as chagas se lhe formavam no lado e nas mãos em dias determinados, e que quando as tinha nas mãos não as tinha no lado e vice-versa²⁴.

Magdalena foi sentenciada como ilusa do demónio. As chagas, bem como os restantes prodígios que referiu eram, afinal, segundo as autoridades, provocadas por Satanás. Este caso teve um impacto muito forte e duradouro em Santa Teresa de Ávila. A memória do episódio de Magdalena de la Cruz foi tão forte que, no ano de 1556, quando Santa Teresa começou a experimentar visões, vozes e êxtases durante a oração, era usual escutar-se que ela era “outra Magdalena de la Cruz”²⁵.

Madalena parece ser o antecedente imediato de Maria da Visitação, a primeira sentenciada em 1546, a segunda estigmatizada no dia de São Tomás de Aquino de 1583. Mas seriam os estigmas da priora radicalmente novos, ou existia já, nas décadas que a precederam, uma qualquer insinuação, por mais leve que fosse, desta ideia na incipiente consciência mística portuguesa?

Os documentos recolhidos permitem traçar um itinerário da ideia dos estigmas e, não surpreendentemente, esse percurso aponta para o conjunto de pessoas que gravitavam em volta do círculo *alumbrado* de Porciúncula e companhia. É aqui que se torna importante fazer a distinção entre chagas visíveis ou exteriores e chagas invisíveis ou interiores²⁶. A referência às chagas

²⁴ Pode encontrar-se uma análise ao processo de Madalena de la Cruz, bem como alguma documentação pertencente ao processo, em IMIRIZALDU, Jesus - *Monjas y beatas embaucadoras*. Madrid: Editora Nacional, 1977, pp. 31-62.

²⁵ WEBER, Alison - Saint Teresa, Demonologist in CRUZ, Anne J.; PERRY, Mary Elizabeth - *Culture and Control in Counter-Reformation Spain*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1992, p. 174.

²⁶ No processo mais frequente de estigmatização, o estigmatizado alega que as dores da Paixão de Cristo precederam as marcas visíveis da mesma, ver LHERMITTE, Jean - *Ob.cit.*, p. 124. Outras vezes as dores eram permanentes e os estigmas só se tornavam visíveis em determinadas alturas do ano, ver DUMAS, G. - La stigmatisation chez les mystiques chrétiens. *Révue des Deux Mondes*, 39 (1907), p. 198.

interiores, ou invisíveis, aparece já no caso de Isabel Fernandes, a discípula de Porciúncula. Foi a própria Isabel que contou a história aos inquisidores, a 29 de Janeiro de 1572. Relatou como cerca de quinze anos antes, por volta de 1556-57, lhe aparecera Cristo aos pés da cama com uma capa vermelha “e a cappa tinha huma bordadura de ouro com hum botão, e Nosso Senhor estava em carne nuu e disse para ella: sabes filha porque es perdoada? Por isto, mostrando-lhe o corpo todo chagado”. Cristo mostrara-lhe então as cinco chagas “de que sahia hum cheiro muito suave”. Isabel Fernandes disse que esta visão não lhe durou mais que “em abrindo os olhos e serrando”²⁷.

Isabel começou, a partir daí, a ter “grande dor no peito e na cabeça”. Outro pormenor relevante é que a pessoa com quem ela se aconselhou sobre o caso foi o mestre Gonçalo Vaz, da Companhia de Jesus, e este aconselhou-a apenas a “que se humilhasse”²⁸. A influência recebida por Isabel Fernandes nesta matéria parece ter derivado directamente de Catarina de Siena, facto denunciado pelo seu próprio discurso, numa conversa que teve com Simão Lopes, o membro cristão-novo dos primeiros *alumbrados*. Numa das sessões de leitura de Tauler, Simão Lopes afirmou “que o ditto Taulerio conquanto era devoto e spiritual algumas vezes se avia de esquecer de Deos”. Isabel retorquiu negativamente. Simão voltou à carga, afirmando que Santa Catarina de Siena se esquecia por vezes de Deus. Isabel respondeu que isso não era possível, porque a santa “tinha as chagas de Christo nas mãos”²⁹. Torna-se evidente que foi a santa italiana quem inspirou as dores de Isabel Fernandes. As chagas chegaram a Isabel Fernandes através de Catarina de Siena. E Catarina de Siena chegou a Isabel Fernandes pelas mãos da Companhia de Jesus. Esta conclusão decorre do cruzamento de dois factos muito significativos. O primeiro: Isabel começou a ter as dores quando era dirigida por membros da Companhia de Jesus. O segundo: as cartas de Catarina de Siena eram a obra de leitura pública mais lida no Colégio jesuítico de Coimbra e uma das mais insistentemente recomendadas pelas constituições da Companhia³⁰.

²⁷ ANTT - Inq. Lisboa, proc. 9287, fls. 67-68.

²⁸ ANTT - Inq. Lisboa, proc. 9287, fl. 68.

²⁹ ANTT - Inq. Lisboa, proc. 9287, fl. 55.

³⁰ Jerónimo Nadal, nas suas prescrições no *Noviciado de Coimbra*, organizado em 1554, recomendava com especial insistência duas obras: o *Stimulus divini amoris* de São Boaventura e as *Cartas* de Catarina de Siena. Segundo Pedro Leturia, estas prescrições eram plenamente cumpridas

Mas é possível identificar outros indícios que apontam no sentido da Companhia de Jesus. Simão Gomes, o *sapateiro santo*, terá, alegadamente, tido um caso semelhante. De notar que Simão foi, desde os tempos em que vivera em Évora, um filho espiritual da Companhia e que, quando o cardeal D. Henrique o chamara para Lisboa, ele “assentou logo sua tenda junto a São Roque pera ficar vizinho dos padres da Companhia de Jesu”³¹.

O caso de Simão Gomes deverá ter-se dado na mesma altura do de Isabel Fernandes, uma vez que o seu biógrafo afirma que tudo se passara ainda em Évora. Simão apenas viria para Lisboa no início dos anos sessenta, como ele próprio afirma no processo de Francisco da Porciúncula, em 1570, “que avera dez annos que elle testemunha veo da cidade d’evora pera esta cidade de Lisboa e se achou per hua vez em casa de Francisco de Sousa Tavares em Almada e com o padre Francisquinho”³².

Relata o seu biógrafo, o jesuíta Manuel da Veiga, que certo dia Simão estava deitado na cama “representando se como sobre huma cruz, com os pes juntos hum sobre outro, e as mãos e braços estendidos, pedio affectuosamente a Christo nosso redemptor, representandoo posto na cruz (...) que lhe desse de modo que fosse servido a sentir alguma parte das dores e tormentos que sua santissima humanidade passara na cruz em o monte Calvario; e não se passou muito tempo que não começasse a sentir nos pes e mãos dores gravissimas, que lhe durarão dous annos”³³. Mesmo tendo em conta que este texto foi redigido em 1625, décadas depois do caso referido, é fundamental ter em conta que Manuel da Veiga se baseou em papéis que o padre da Companhia, Inácio Martins, lhe deixara. E Inácio Martins era, para a época em causa, uma testemunha privilegiada. Embora com uma veia menos visionária e fantástica, a

no Colégio de Coimbra. Esta recomendação não era exclusiva do Colégio conimbricense, mas deveria ser aplicada nas leituras públicas em todos os refeitórios da Companhia, ver LETURIA, Pedro - *Lecturas ascéticas y lecturas místicas entre los jesuitas del Siglo XVI in Estudios Ignacianos, Vol.II*. Roma: Insitutum Historicum S.I., 1957, p. 296. No entanto, a presença da estigmatizada italiana na espiritualidade da Companhia remontava aos primórdios da Congregação. Figurava já como uma das principais leituras de Juan de Polanco, um dos primeiros jesuítas e futuro secretário de Inácio de Loyola, ver LETURIA, Pedro - *Ob.cit.*, p. 284.

³¹ VEIGA, Manuel da - *Tratado da vida, virtudes e doutrina admiravel de Simão Gomez Portuguez, vulgarmente chamado o çapateiro santo*. Lisboa: Mateus Pinheiro, 1625, fl. 18.

³² ANTT - Inq. Lisboa, proc. 4455, fl. 16.

³³ VEIGA, Manuel da - *Ob.cit.*, fl. 15.

história de Simão Gomes apresenta semelhanças evidentes com a de Isabel Fernandes. Na mesma altura e num período em que ambos eram espiritualmente tutelados por jesuítas. Recorde-se o que foi já dito acerca dos estreitos contactos que os jesuítas mantinham com o círculo de *alumbrados* de Lisboa e o cenário começa a desenhar-se com traços mais nítidos³⁴.

É sem dúvida na alusão aos fenómenos de “chagas internas” que será possível estabelecer a cadeia de relações que levam ao surgimento da alegada estigmatização visível. Estes dois casos são os primeiros que foi possível apurar. No entanto, entre Isabel Fernandes e Simão Gomes e o episódio da priora é possível reconstituir alguns elos da cadeia.

Na Quaresma de 1574, frei Tomé de Jesus foi chamado pela regente do Mosteiro de Santa Marta, perto da Estrada da Luz, em Lisboa. Frei Tomé não era um desconhecido na casa, uma vez que já lá tinha ido pregar algumas vezes³⁵. Ao chegar, foi abordado por uma freira chamada Maria do Espírito Santo, que se queixava que “as relegiosas daquelle moesteiro nam tinhão quem as insinasse”. A freira revelou-lhe ainda que ela “se dava a Deus e que tinha comunicaçam spiritual com outra Camilla de Jhesu, tambem relegiosa da mesma casa”. Camila de Jesus e Maria do Espírito Santo tinham uma relação mística com laivos de erotismo. Nesta relação, Camila parecia ter uma situação de preeminência sobre Maria, apesar do facto de Camila lhe ter jurado obediência. Aparentemente, a origem de toda a história vem de Camila que, apesar de não saber escrever, ia ditando as visões e revelações que ia tendo na oração.

Quanto a Maria do Espírito Santo, fica a impressão de ter sido influenciada pela veia visionária de Camila. Disse a frei Tomé que tinha tido uma revelação durante a oração, parecendo-lhe que “tinha o peito cheo de grandezas e bens de Deos pera communicar as criaturas e depois disso teve huma inspiração que desse de mamar a Camilla de Jhesu, sua filha spiritual”. Camila dizia por sua vez que, quando estava naquele acto, “estava nelle como huma menina e depois dizia que Deus lhe dava por aquella peito a divindade de seu padre e sua sagrada humanidade e a pureza de Nossa Senhora a qual lhe dizia [por] revellaçam que era o sangue de Christo”. Maria confiou ainda a frei Tomé de

³⁴ Sobre as relações dos jesuítas com a espiritualidade *alumbrada*, ver o capítulo 3 do Ciclo dos *Alumbrados*.

³⁵ ANTT - Inq. Lisboa, proc. 3185. O processo não tem os fólhos numerados.

Jesus uma série de cadernos escritos com as revelações que Camila lhe ia ditando. Frei Tomé não deixou de os entregar à Inquisição.

Frei Tomé de Jesus estava confuso e decidiu reunir-se com o irmão, Diogo de Paiva de Andrade, e com frei Luis de Granada. Os três conferenciaram e “examinaram o dicto negoceo pera verem o modo que se levaria pera dar remedio as dictas mulheres por via deste Sancto Officio”. Tomé de Jesus explicou ainda que reconheceram “todos tres ser a materia tal que não sentiam duvida a vir se dar conta della aos inquisidores”. É de notar, antes de mais, uma prudência que algumas das afirmações anteriores destes três homens dificilmente fariam suspeitar. Basta recordarmos as discussões mais ou menos azedas que todos três tinham tido com o incansável Jorge da Silva. Algo tinha mudado. Porciúncula, Isabel Fernandes, Catarina Ribeiro, Margarida Gomes e provavelmente Simão Lopes tinham estado recentemente encarcerados. O cardeal D. Henrique tentou dar uma solução discreta mas definitiva a um caso embaraçoso. Há a sensação que, para os três, a margem de actuação se tinha estreitado de forma aguda.

Frei Tomé convenceu as duas freiras que deveriam vir ser examinadas no Santo Ofício. Tinha analisado os cadernos e começou a ler-lhes “as proposições que delles notou contheudas no dito relatorio dizendo lhes como erão hereticas e enganos do demonio”. Elas submeteram-se ao exame da Inquisição, que deveria efectuar-se no próprio Mosteiro de Santa Marta. Maria foi analisada a 8 de Julho de 1574.

Começou por referir o caso já conhecido de dar o peito a Camila, embora acrescentasse que “não podia aquillo ser de Deos” porque ela “nam tinha virtude nem capacidade pera receber aquella merce de Deos”. É então que refere que havia um ano que “sentia ella Maria do Spirito Sancto hum sentimento nos pes e nas mãos, não que lhe doessem, mas espantando se deste sentimento não sabendo que hera, lhe veo a imaginaçam que Nosso Senhor lhe queria dar aquelle sentimento de suas chagas por amor”³⁶.

O caso de Maria do Espírito Santo e de Camila de Jesus é o segundo elo da complexa cadeia que conduzirá até Maria da Visitação. As chagas continuam aqui a ser interiores e a descrição assemelha-se muito ao que já foi possível ver acerca de Isabel Fernandes e Simão Gomes. Há ainda a considerar o facto de estas duas mulheres se moverem no interior ou, pelo menos, na proximidade do

³⁶ ANTT - Inq. Lisboa, pr. 3185, fls. não numerados.

círculo dos chamados “homens novos na fé”. Foi a expressão usada atrás numa denúncia contra frei Tomás de Jesus. “Novos na fé” eram também, como se viu, Granada e Diogo de Paiva de Andrade. Suscitavam desconfianças extremas aos mais zelosos defensores da ortodoxia.

Sempre o mesmo círculo de relações. Granada é talvez o eixo mais visível de toda a cadeia. Aparece a defender Porciúncula junto da Inquisição, a disputar com Jorge da Silva, a ser consultado acerca de Maria do Espírito Santo e de Camila de Jesus e, finalmente, como entusiasta das chagas da Priora. Frei Tomás encontra-se a consultar Catarina Ribeiro, discípula de Porciúncula, surge no Mosteiro de Santa Marta a conversar com Maria do Espírito Santo e, provavelmente, só não aparece ligado ao caso de Maria Visitação porque tomara a decisão de acompanhar D. Sebastião à malograda expedição a Marrocos. Quanto a Diogo de Paiva de Andrade, de quem já foi possível determinar as relações que mantinha com este círculo e as denúncias de que foi alvo na Inquisição, acabaria por falecer em Dezembro de 1575, aos 48 anos de idade. Nenhum deles defendia teses *alumbradas*, quando consideradas no sentido mais puro da sua aceção. No entanto, relacionavam-se com estas pessoas e, em alguns casos, maravilhavam-se com o seu carisma. Isto reforça a ideia, exposta atrás, de que entre *alumbrados* e *homens novos na fé* havia uma comunhão de ideais que suplantavam as mais puras definições de doutrina. Trata-se antes de mais, e como já foi referido, de uma *praxis*, de uma atitude de vida que suplantava preciosismos doutrinários. Esta observação vai ser importante quando se abordar o caso de Maria da Visitação.

A onipresença destes homens nos sucessivos casos mostra bem como, a partir de uma origem comum, é possível discernir uma difusão capilar em vasos comunicantes, na qual o *alumbradismo*, ou simplesmente as novas formas de religiosidade, se iam expandindo. Para além deste facto, até onde será legítimo relacionar o caso de Camila de Jesus e Maria do Espírito Santo com o círculo *alumbrado* inicial, o mesmo que crescera em volta de frei Fernando, Porciúncula, etc.?

Neste e noutros aspectos, Maria do Espírito do Santo e Camila apresentam peculiaridades. O primeiro ponto a referir é a questão de Camila ter jurado obediência a Maria do Espírito do Santo, uma característica insólita no contexto português, mas que remete para o *alumbradismo* original castelhano, ao ponto de Eugenio Asensio falar de “la extraña mania de dar la obediencia a

otro”³⁷. Um outro aspecto relevante é o peso que o panteísmo de origem medieval tinha na sua doutrina, o que também aponta para o *alumbradismo* original espanhol e para um certo preciosismo doutrinal. Afirmava Camila de Jesus que fora transportada para um lugar “onde não avia Sol nem sombra nem vento senão tudo hum ser não vendo no lugar figura algua mas que tudo o que nelle via lhe parecia ser Deos”. Num outro passo a ideia volta a emergir: “ficaria na presença de Nosso Senhor desejando de lhe fazer em tudo a vontade porque tudo hera cheo delle”. Ainda num outro, ao falar do acto de tomar o peito de Maria do Espírito Santo, confessou “que mamava [porque] lhe parecia que tudo hera de Deos e assi lhe ficava parecendo que mamava tudo porque Nosso Senhor quisera mamar em Nossa Senhora [e] lhe parecia que tudo estava nella”. São afirmações que remetem para o referido panteísmo medieval de raiz neoplatónica. Embora confusas, é nítido que se trata de proposições que ela terá ouvido, (ela não sabia escrever, é crível que também não soubesse ler) em algum local, a alguém. Infelizmente os documentos não permitem avançar mais neste aspecto.

Recorde-se que que nas leituras mais apreciadas do grupo de Francisco da Porciúncula se encontram Henrique Herp e Johannes Tauler, duas das maiores figuras da literatura mística medieval do Norte da Europa, a corrente responsável pela introdução deste género de panteísmo no misticismo peninsular. É esta a opinião de Menendez Pelayo na sua *Historia de los Heterodoxos*, que, embora fortemente contestada por Pierre Groult, parece ser confirmada pelos factos³⁸. Também em Portugal, como se viu, este panteísmo, bem como o seu resultado filosófico-teológico (a auto-deificação), produziram efeito.

Tauler ilustrava a experiência mística com a imagem da gota de água despejada no tonel de vinho³⁹. A alma (gota) dissolvía-se completamente no todo (o tonel), tornando-se um só. Há aqui uma “obsessão do uno” que, como foi já referido atrás, influenciou algumas correntes, como os *Irmãos do Livre Espírito*

³⁷ ASENSIO, Eugenio - Alumbrados. Erasmismo o Franciscanismo in *El Erasmismo y las corrientes espirituales afines*. Salamanca: Sociedad Española del Libro, 2000, p. 79.

³⁸ Para a crítica de Groult a Pelayo ver GROULT, Pierre - *Les Mystiques des Pays-Bas et la Littérature Espagnole du Seizième Siècle*. Louvain: Librairie Universitaire, 1927, p. 147.

³⁹ LERNER, Robert E. - *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*. London: University of Notre Dame Press, 1972, p. 188.

ou os beguinos medievais. Estes, baseando-se nesta perspectiva unitiva, postulavam a sua união com Deus, tornavam-se divinos, talvez mais que a Virgem ou os santos. Estavam acima da ética e de qualquer obrigação moral, eram impecáveis.

Por outro lado, surgem pontos de contacto evidentes com o círculo original dos *alumbrados* de Porciúncula e companhia. Um dos mais evidentes foi quando Camila de Jesus sustentou que estava “no estado da suma perfeição do qual nunca cahiria”, um indício inequívoco da teoria da impecabilidade, que emergira já em Catarina Ribeiro ou Isabel Fernandes, acusada de soberba por muitos, ao dizer que “não podia perder a graça”. Outro elemento que aparece em Camila de Jesus, que também não era novo, era a questão da comunhão interior. Neste aspecto, até alguns elementos meramente pictóricos e gráficos são extremamente semelhantes. No seu interrogatório, Camila afirma que certa vez “comungou invisivelmente e que a ostia que comungara fora devinamente posta entre as outras pera ser consagrada e a poserão os anjos por suas mãos”. Pense-se em Margarida Gomes, a discípula de Porciúncula, que andara no mosteiro de Odivelas a dizer a toda a gente que estando triste por estar impedida de comungar, vieram os anjos pelo ar com uma partícula consagrada e lhe deram a comunhão. Impecabilidade e comunhão interior eram comuns a ambos os casos.

E quanto à questão, central no debate teológico da época, acerca da meditação na humanidade de Cristo e nos padecimentos da Paixão? Viu-se já que este fora o pomo da discórdia nos inícios do século XVI no Mosteiro de La Salceda, de Guadalajara, entre *dejados* e *recogidos*. O grupo de frei Francisco da Porciúncula parece ter uma ênfase particular nesta questão. Não era um grupo que se baseasse numa perspectiva cristocêntrica. Porciúncula disse a Simão Gomes, em casa de Sousa Tavares, que “a humanidade de Christo era impedimento pera a contemplação da divindade”⁴⁰. Basílio de Campos, uma das testemunhas do processo do Franciscano espanhol, confessou aos inquisidores que achava “o dito frei Francisquinho dado todo a divindade de Deos sem curar da humanidade de Cristo Nosso Redemptor mas isto com resguardo e affirma elle testemunha que entre os padres daquela ordem que tratam da contemplação he cousa muito geralmente elles trazerem esta doutrina entre si, entregarem se

⁴⁰ ANTT - Inq. Lisboa. proc. 4455, fl. 16.

todos a divindade e excluir todo o exercicio da humanidade de Cristo Nosso Redemptor o que sabe por praticar com elles”⁴¹.

No caso de Camila de Jesus parece haver uma linha mais centrada na Paixão de Cristo e na meditação da sua humanidade. Camila dizia que quando mamava no peito de Maria do Espírito Santo, que “mamava a divindade do padre e a humanidade do filho”. Referiu ainda que “se unio com ella a divindade e humanidade” de Cristo, o que conduz directamente para a linha interiorista dos *recogidos*.

Nada disto é novo nos núcleos documentais que se tem vindo a analisar. Ao explorarem-se as fontes disponíveis para traçar um itinerário da espiritualidade dos *recogidos* em Portugal, é-se transportado ao “pregador chamado Vila Franca”, que viera para Lisboa nos anos 30 do século XVI. O que é realmente novo é o peso decisivo que vai ter, no caso de Camila, o modelo de santidade feminina medieval, cujo expoente máximo é Catarina de Siena. E é este modelo o veículo até às chagas.

O arquétipo é perfeitamente discernível em algumas das afirmações de Camila de Jesus. Fala de uma “troca de corações” em que Cristo lhe tirara o seu coração “não devinamente mas umanamente” e se pusera no seu lugar. É ambígua esta ideia de que Deus se colocara “humanamente” no lugar do seu coração. Aponta para a ideia de uma troca física e efectiva, não meramente simbólica. Assim lhe parecia perfeitamente natural que “Deos lhe tirara o seu coração e se pusera em seu lugar pera ella poder viver entendendo que de seu mesmo poder e querer o podia fazer e que este seu mesmo poder e querer era o que ella tinha em lugar do coração parecendo lhe que tudo aquillo era obra de Nosso Senhor”. O tema da troca de corações é um tópico por excelência do modelo referido.

Vários biógrafos de Santa Catarina de Siena referem este aspecto, ligando-o a momentos de viragem na sua vida, usando-o como tema central da redenção humana e metaforizando-o numa substituição da carne humana pela carne de Cristo⁴². Raimundo de Cápua, biógrafo dominicano da santa sienense, afirma que Jesus trocou de corações com Catarina e usara uma túnica para a

⁴¹ ANTT - Inq. Lisboa, proc. 3547, fl. 3.

⁴² BYNUM, Caroline Walker - *Holy feast and holy fast. The religious significance of food to medieval women*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1988, p. 174.

manter quente⁴³. Para uma outra santa medieval deste período, Matilde de Hackeborn, a união mística era uma espécie de troca de moradas, “Deus habita o coração do justo e o justo o coração de Deus”⁴⁴. Para Brigitte da Suécia, também do século XIV, a sua conversão dera-se “por movimentos convulsivos do seu coração”, que ela interpretara como sendo o momento em que Deus o tomava como seu⁴⁵. Questão fundamental: quais são os elos de transmissão deste modelo medieval a Camila de Jesus?

O tópico da troca de corações aparecera já em Espanha alguns anos antes do caso de Camila. De facto, nos finais do anos cinquenta do século XVI vê-se, no contexto da perseguição inquisitorial a *alumbrados* e erasmistas, descobre-se uma mulher, Francisca de los Apóstoles, a defender um desses reformadores, o arcebispo de Toledo, D. Bartolomé Carranza de Miranda. No processo inquisitorial que lhe foi instaurado pode ler-se que “fue arrebatada y que le avia parecido un espíritu muy dulce y que le avia dicho Francisca dame tu corazon para vestirme dele porque yo no puedo llorar y que el espíritu era Nuestra Señora”⁴⁶. Cristo vê-se aquí substituído pela Virgem, mas mantém-se o tema cateriniano da troca de corações. O modelo só pode vir, como tudo o resto nesta matéria, do país vizinho.

Mas este modelo cateriniano manifesta-se noutros aspectos deste caso, desde logo na sua própria essência, o acto de Maria do Espírito do Santo dar de mamar a Camila. O arquétipo de santidade medieval feminino nutria-se em grande parte da metáfora da alimentação, do peito, do leite. Isto era um facto para todo o cânone referido e era-o ainda mais para Catarina de Siena. Raimundo de Cápua menciona uma visão da santa em que Cristo surge como uma “mãe aleitante”, no preciso acto em que Catarina, num acto de contrição, bebia pus do peito de uma terciária dominicana doente. Por outro lado, as cartas de Catarina estão cheias de referências à imagem da alimentação pelo peito de Cristo. No seu *Diálogo*, fala da alma a subir o corpo de Cristo, como uma criança

⁴³ BYNUM, Caroline Walker - *Ob.cit.*, p. 174.

⁴⁴ CARVALHO, José Adriano de Ramos - *Gertrudes de Helfta e a Espanha: contribuição para o estudo da História da espiritualidade peninsular nos séculos XVI e XVII*. Porto: Instituto Nacional de Investigação científica, 1981, p. 98.

⁴⁵ VAUCHEZ, André - Le Prophétisme médiéval d’Hildegarde de Bingen à Savonarole. *Public Lecture Series*, 20 (1999), p. 14.

⁴⁶ GIORDANO, Maria Laura - Proyecto Político e aspiraciones reformadoras en las cartas de una beata del siglo XVI en España. *Manuscripts*, 17 (1999), p. 65.

em busca do peito, “bebendo amargura, bem como conforto, tal como uma criança toma um remédio juntamente com o leite da mãe”. O biógrafo de Catarina não deixou inclusivamente de mencionar que Catarina fora o vigésimo terceiro filho que a sua mãe teve e o único que se nutriu do seu peito, tornando-se assim a sua favorita⁴⁷. Esta subtil relação entre alimentação espiritual e material, a mesma imagem e a mesma metáfora, aparece nas palavras de Maria do Espírito Santo, quando afirmava que “sentia no peito grandes riquezas escondidas que desejava de comunicalas a ella Camilla”.

Voltando à questão das “chagas interiores”, foi já visto que esse tópico estava já presente, ainda que de forma discreta, no processo de Isabel Fernandes. Em Camila, embora não haja uma referência expressa, o modelo é também e de forma clara o da santa italiana ou, pelo menos, o arquétipo medieval de santidade feminina. Como foi visto, o caso de Isabel e de Simão Gomes, o *sapateiro* santo, são os primeiros episódios de chagas interiores de que há conhecimento através dos documentos, e só no último não aparece uma referência a Catarina de Siena ou ao padrão que ela corporiza, embora a sua ligação aos jesuítas o faça suspeitar. Mas existe ainda um último e mais enigmático elo que liga estes casos ao de Maria da Visitação. Uma terciária franciscana chamada Ana Rodrigues, também conhecida por Ana das Chagas.

Fora por volta dos anos 1578-80, quatro anos depois do caso de Camila e de Maria do Espírito do Santo, que tudo começara. Estava em casa, “cozendo na almofada”, quando sentiu uma dor muito forte “como que fora de huma seta muito aguda”. Inicialmente a dor dera-lhe no peito entre duas costelas “de maneira que ainda que as tinha apartadas huma da outra”. Do peito, a dor passara-lhe para o coração “com tanto impeto que lhe parecia realmente que morria”. Assim o creram, também, as pessoas da vizinhança, que a vestiram com um hábito de S. Francisco, a meteram no leito e chamaram o padre para se lhe administrar a santa unção. Segundo as suas palavras, foi o hábito franciscano que a salvou, uma vez que “tendo o se lhe abrandara algum tanto a dor porem que estivera alguns dias enferma”⁴⁸.

Passou a ter uma dor permanente no lado, presumivelmente no local por onde lhe entrara, antes de se alojar no coração. Ela só conseguia apalpar o local

⁴⁷ Ver BUNYM, Caroline Walker - *Ob.cit.* As situações mencionadas encontram-se nas páginas 166-167 e 173-174.

⁴⁸ SOARES, Pero Roiz - *Memorial*, BN - Cod. 938, fl. 150v.

com a mão “porque com a vista dos olhos nunca chegara a ver os ditos sinais por não estarem em lugar onde ela os pudesse ver”⁴⁹. O recato impedia o seu director espiritual de espreitar e, assim, este decidira fazer uma experiência. Entregou-lhe “huma pastilha pera que pusesse no lado onde tinha a dor”. Espanto absoluto, a “pastilha” moldara-se ao sinal, deixando ver um Cristo crucificado! O seu director espiritual decidiu então enviá-la para casa de umas mulheres devotas, onde lhe colocaram “algumas pastas de cera”⁵⁰. Novamente, sob os olhares espantados das piedosas mulheres, surgia a imagem do Redemptor. Começava aqui a história de santidade de Ana das Chagas. As marcas da Paixão ostentou-as durante cerca de dez anos.

Ana Rodrigues era, por esta altura, uma viúva de 38 anos que fora, segundo confidenciou a frei Luis de Granada, forçada a casar-se⁵¹. Era dirigida espiritualmente por um homem que apenas aparece referido como “um frade descalço”⁵². Não é impossível que tivesse sido ele a persuadir ou, de qualquer outra forma, induzir a questão das chagas.

Durante dez anos, Ana Rodrigues carregou as marcas da paixão. Em 1588, “enfadada das muitas emportunaçoins de pessoas que lhe pediam os retratos dos ditos sinais que tinha no lado pedira a Nosso Senhor com muita instancia por tempo de tres meses lhos quisesse tirar pera com mais quietassão o poder servir”⁵³. Alegadamente, Deus fez-lhe a vontade e retirou-lhe os sinais. Era uma questão de elementar prudência, visto Maria da Visitação ter sido condenada pelo Santo Ofício precisamente nesse ano. Dez anos extraordinários que marcariam o rumo da santidade em Portugal.

Por volta de 1584 Ana das Chagas teria tido mais uma revelação espantosa. Meditando nas chagas e sofrimentos do Filho de Deus, pedira a Cristo que “lhe fizesse a merce de lhe dar a sentir hum tamanino (sic) dos que elle padesseo” Pouco depois representou-se-lhe interiormente um anjo, “ou

⁴⁹ SOARES, Pero Roiz - *Ob.cit.*, fl. 149.

⁵⁰ SOARES, Pero Roiz - *Ob.cit.*, fl. 150v.

⁵¹ Esta informação aparece na cópia italiana de uma carta de Luis de Granada a São Carlos Borromeu, existente na Biblioteca Vaticana e publicada em HUERGA, Alvaro - Fray Luis de Granada y San Carlos Borromeo. Una amistad al servicio de la restauración católica. *Hispania Sacra*, 11 (1958), p. 45.

⁵² *Idem, Ibidem.*

⁵³ SOARES, Pero Roiz – *Ob.cit.*, fl. 149.

cousa muito fermosa o qual trasia em hum rayo claro sinco cousas vermelhas como chagas”. Ela, temendo ser coisa do demónio, gritou: “Jesus, que tentassão he esta?” Era o segundo acto da história. Apareceram-lhe nos pés e nas mãos “huns buracos do tamanho de huma moeda de real”. Estes buracos só ela os conseguia ver e ardiam-lhe tanto “como se fossem feitos com fogo e estivesse atualmente aly huma vela acesa”⁵⁴.

Há já aqui uma evolução relativamente aos casos de chagas já expostos anteriormente. Continuavam a ser chagas interiores, mas apresentavam a novidade de serem visíveis aos olhos do estigmatizado. Foi por esta altura que frei Luis de Granada se tornou um devoto das chagas de Ana Rodrigues. Escreveu entusiasmado a S. Carlos Borromeu, arcebispo de Milão, com quem tinha desenvolvido uma amizade epistolar, dando-lhe conta do desejo de escrever a vida desta mulher⁵⁵.

Tinham já passado cerca de dez anos desde que Porciúncula tinha sido degredado de Lisboa. O cardeal D. Henrique falecera em 1580 e o Reino era agora governado por D. Filipe II, na figura do seu representante, o arquiduque cardeal Alberto de Áustria, vice-rei e inquisidor-geral. O arquiduque nada sabia, como se verá, acerca de *alumbradismo*, nem das histórias anteriores de falsa santidade. Granada mostrou-se tão prudente no caso de Camila como crédulo no caso de Ana Rodrigues. Não é de negligenciar o facto de o dominicano espanhol aparecer sempre relacionado de forma directa ou indirecta no caso de Porciúncula, no de Camila, Ana Rodrigues e, finalmente, no de Maria de Visitação. Granada é o denominador comum dos casos de *alumbradismo* da capital.

Frei Luis de Granada estivera já sob a mira de um verdadeiro *caça-alumbrados* castelhano, Alonso de la Fuente. Fora em 1575, numa altura em que o caso de Francisco da Porciúncula ainda estava bastante fresco. Alonso de la Fuente era um obstinado, a contrapartida castelhana de Jorge da Silva, o incontornável perseguidor de *alumbrados* que dissera que Tauler e Catarina de Génova “mereciam [ser] queimados”. Embora com um furor menos ígneo, mas igualmente empenhado, Alonso apontara as baterias a tudo o que insinuasse o mínimo indício de *alumbradismo*. Nada lhe escapou: Santa Teresa de Ávila, Granada e, principalmente, os jesuítas. Viera a Portugal no seguimento de um

⁵⁴ SOARES, Pero Roiz – *Ob.cit.*, fl. 151.

⁵⁵ HUERGA, Alvaro - Fray Luis de Granada y San Carlos Borromeo... *ed.cit.*, pp. 45-46.

surto de *alumbradismo* na Estremadura espanhola, com o intuito de avisar o cardeal D. Henrique dos perigos de infecção para o reino luso⁵⁶.

Em Portugal, Alonso via dois grandes perigos, Granada e os jesuítas. Conseguiu entrevista com o cardeal D. Henrique, em Évora, onde lhe entregou um *Memorial en que se contiene la herejía y engaño sutilísimo que enseñan los alumbrados de Castilla y es doctrina que mana de los Teatinos, que por outro nombre se llaman e la Compañia, y en Portugal Apóstoles*.⁵⁷ No mesmo documento indica que “este *Memorial* no se ha de mostrar a ningún *apóstol* ni a fray Luis de Granada porque de ello podría resultar grandíssimo inconveniente y podría ser que los enemigos se remontassem y huyesen, sabiendo que son sentidos⁵⁸”.

O cardeal não leu o memorial de imediato, felizmente para Alonso de la Fuente. Quando o fez, a sua reacção foi bastante violenta. Neste período já D. Henrique se tinha aproximado dos jesuítas, depois das desconfianças iniciais em relação a Simão Rodrigues. Alonso de la Fuente acusara dois dos pilares fundamentais reforma espiritual que o cardeal pretendia implantar no Reino. Era demais e D. Henrique enfureceu-se. Seria fastidioso enumerar os pormenores. Refira-se, apenas, que o cardeal mandou um embaixador à corte espanhola a exigir a severa punição de la Fuente, e que a crise foi resolvida por uma solução de compromisso com Filipe II e uma espécie de “exílio dourado” para Alonso⁵⁹.

A reacção do cardeal poderá explicar-se não apenas pelo facto de estarem a acusar os amigos, mas também pela consciência de que nem tudo o que o memorial continha era absurdo. D. Henrique mandara, dois anos antes, silenciar um caso, o de Francisco da Porciúncula e companheiros, no qual estavam de alguma forma implicados aqueles que Alonso de la Fuente agora acusava. Granada deveria então ser prudente, o terreno não lhe era propício.

Tudo isto estava ultrapassado em meados da década de oitenta, com a união ibérica e um governador que era ao mesmo tempo inquisidor-geral e que ignorava por completo estes casos de falsa santidade. Com efeito, numa carta enviada ao arcebispo de Toledo, na ressaca da condenação de Maria da

⁵⁶ HUERGA, Alvaro - *Los Alumbrados de Extremadura (1570-1582)*. Madrid: Fundacion Universitaria Española, 1986, p.163.

⁵⁷ *Idem*, p. 165.

⁵⁸ *Idem, Ibidem*.

⁵⁹ *Idem*, pp. 166-170.

Visitação, o cardeal arquiduque Alberto mostra a maior surpresa pelo caso. Nessa missiva, datada de 10 de Fevereiro de 1590, bastante tardia portanto, o cardeal Alberto fala de pessoas que diziam que Cristo “visivelmente lhes aparece e falla com ellas e lhes ensina e revella misterios altos”. Estas pessoas, que “recebem o Santissimo Sacramento todos os dias” e que “causam admiração nas pessoas que as ouvem”, eram uma absoluta novidade para ele. Termina assim a carta: “desejo saber se nos tempos passados ou nestes acontecerão semelhantes casos neses Reynos de Castella e se tomou o Santo Officio conhecimento delles e o costume que nisso tem a Inquisição e se ouve muitos ou poucos casos destes”⁶⁰. A pergunta final é significativa, o arquiduque não sabia de nada, tábua rasa sobre o passado. Foi neste contexto que Luís de Granada se deixou enredar no caso de Ana Rodrigues e, por meio desta, no de Maria da Visitação. E Maria da Visitação haveria de mudar tudo.

⁶⁰ ANTT - Conselho Geral do Santo Officio, liv. 92, fl. 15.

2. A estigmatizada de Lisboa (1583)

Maria, a Priora da Anunciada aparecera estigmatizada no dia de São Tomás de Aquino, 7 de Março de 1584. Muitos dias antes, não é possível especificar quantos, já Ana Rodrigues, a Ana das Chagas, profetizara que Maria da Visitação havia de aparecer com as chagas da Paixão. É de notar também a forma como Maria da Visitação recebera os estigmas. Disse a própria perante os inquisidores que vira “ Christo Nosso Senhor com cinco rayos de claridade muito resplandecentes que lhe sayão das cinco chagas e declarou que o rayo que saya do lado era vermelho como sangue e os mais erão resplandecentes claros e não erão vermelhos; e que com o rayo vermelho foy ella declarante ferida no peito esquerdo e a dor foi tam grande que a fez despertar e acordando desapareço a visão”¹. Fora uma visão que ela tivera “com os sentidos corporaes” ou seja com os olhos e não com o entendimento.

Comparando com a estigmatização de Ana Rodrigues, as semelhanças são evidentes. Ana vira um “Anjo ou cousa muito fermosa” que trazia um raio com cinco “cousas” vermelhas. Já antes Ana recebera a chaga do lado com uma grande dor que lhe dera entre duas costelas. O raio com as cinco chagas e a estigmatização do lado apresentam analogias entre estas duas mulheres. Ana fora a profetiza das chagas de Maria. É evidente que existia uma ligação forte entre ambas. Até porque, tal como Ana, Maria da Visitação também começou a padecer dores na cabeça às Sextas-feiras².

A Priora da Anunciada pedira várias vezes a Ana Rodrigues que lhe mostrasse o crucifixo que tinha impresso no lado, o mesmo do qual se havia feito um molde de cera. Ana nunca lho mostrou, mas insinuou sempre que o

¹ ANTT - Inq. Lisboa, proc. 11894, fl. 203.

² ANTT - Inq. Lisboa, proc. 11894, fl. 203.

tinha³. Certa vez, Ana Rodrigues disse que viu a Priora vestida com uma túnica vermelha que lhe dera Cristo e “que lhe vira a dita veste em visão e juntamente lhe disse que lhe chegava hum palmo abaxo do jolho”⁴. A veste era sobrenatural e só alguns privilegiados tinham o poder para a ver. De tudo isto se infere que a santidade de Maria da Visitação era sustentada, em grande parte, na santidade de Ana Rodrigues. É possível que a relação inversa também fosse verdadeira, uma vez que Maria da Visitação ultrapassou em fama e notoriedade a terciária franciscana. No meio estava Luis de Granada, que se aproximara das duas.

Luis de Granada estava, como já se disse, entusiasmado. Escrevera a São Carlos Borromeu, arcebispo de Milão e ao Patriarca Ribera, na altura arcebispo de Valência. As cartas que enviou a este último mostram bem até que ponto estava fascinado com estas duas mulheres: “lo que me espanta destas dos mugeres es, por una parte, la grandeza de los dolores que padecen los días señalados de la Pasión, que son intensissimos, y por outra, la grandeza de las consolaciones que tienen en los raptos”⁵, escrevia ele a 23 de Setembro de 1584. Falando de Ana Rodrigues diz que “la Semana Santa andubo 15 iglesias, los pies descalços y estubo sin comer y sin dormir jueves, viernes y sabado com grandissima consolacion y sin flaqueza alguna”⁶. Granada chegou ao ponto de pedir a Ana que intercedesse junto de Deus por ele e pelo patriarca Ribera. Ana garantiu-lhe que o primeiro que ela encomendaria a Deus seria o arcebispo de Valência e o segundo seria frei Luis⁷.

Granada seria vítima da sua própria credulidade e receberia um rude golpe no próprio ano da sua morte, o mesmo ano em que ele próprio fez o exame a Maria da Visitação. Em 1588, no seguimento da derrota da Armada Invencível, pelos ingleses, no canal da Mancha, Maria da Visitação mudou de campo. A santa que fora consultada por Filipe II, o monarca mais poderoso do Mundo à época, e a quem este solicitara que abençoasse a Armada Invencível

³ ANTT - Inq. Lisboa, proc. 11894, fl. 233.

⁴ ANTT - Inq. Lisboa, proc. 11894, fl. 25.

⁵ ROBRES, Ramón; ORTOLÁ, José Ramón - *La Monja de Lisboa, epistolario inédito entre Fray Luis de Granada y el Patriarca Ribera*. Madrid: Castellón de la Plana, 1947, carta nº 3.

⁶ *Idem*, carta nº 2, 14 de Outubro de 1583.

⁷ *Idem*, carta nº 5, 26 de Maio de 1585.

na sua partida⁸, começava agora a fustigar a monarquia dos Habsburgos. Maria afirmou que o reino de Portugal não pertencia a Filipe mas à casa de Bragança, e que Deus o castigaria se não o restituísse⁹. O monarca, por sua vez, teria afirmado que “esta religiosa que se mete en política y subleva al pueblo no puede ser una verdadera santa”¹⁰. Começava a queda em desgraça da Priora. Consigo arrastaria também Ana Rodrigues

A 14 de Outubro de 1588, no próprio Mosteiro da Anunciada, a Inquisição fazia mais um exame às chagas da Priora. Desta vez levava consigo “pintores peritos na arte da pintura”¹¹. A redundância não pode deixar de fazer sorrir. Estes instruíram os examinadores no sentido de que as chagas “se avião de cubrir todas de sabão preto e estar cubertas com elle per hum espaço”. Assim o notário executou, “per espaço de mea hora do relajo que estava na mesa como huma mão que mostrava as horas e meas horas”. Ao retirar o sabão, “ficarão assy as chagas como os cravos todas despintadas” ficando na mão apenas “hum callo que pareceo ser causado das materias da tinta pretta com que os pintava, com a continuação do tempo”.

Maria entrou em desespero e “por ella ficar confusa a mandarão os dittos Senhores recolher pera a capelinha do ditto capitulo pera repousar hum pouco”¹². No dia seguinte começava a confessar. Entre outras coisas reconheceu que as pequenas feridas que tinha na cabeça, em representação da coroa de espinhos, foram feitas com um canivete, e que os resplendores que lhe viam na cela eram feitos com um pequeno púcaro¹³. As chagas deviam-se a uma competente utilização do verniz, um material que ela, em tempos, tinha negado sequer conhecer perante os inquisidores.

Privada de voz activa e degredada para um convento em Abrantes, terminava assim a odisseia de uma mulher que comovera o mundo inteiro,

⁸ HUERGA, Alvaro - La vida seudomística y el Proceso Inquisitorial de Sor Maria de la Visitación ("La monja de Lisboa"). *Hispania Sacra*, 12 (1959), p. 63.

⁹ ROBRES, Ramón; ORTOLÁ, José Ramón - *Ob.cit.*, p. 23.

¹⁰ HUERGA, Alvaro - *La vida seudomística... ed.cit.*, p. 63.

¹¹ ANTT - Inq. de Lisboa, proc. 11894, fl. 221.

¹² *Idem*, fl. 212.

¹³ *Idem*, fls. 221-222.

visitada por “Senhores e donas illustres” vindos de França, da monarquia espanhola e em que até “o papa de Roma fazia quanto lhe ella mandava”¹⁴.

O descrédito fora profundo, afectando o próprio catolicismo. O caso da *monja de Lisboa* foi utilizado pelos ingleses para ridicularizar e enxovalhar a credence dos católicos, para o que se chegaram a escrever obras satíricas que se tentavam desalfandegar clandestinamente no porto de Lisboa¹⁵. Granada fora profundamente atingido. Já no fim da vida, que viria poucos meses depois, ainda teve tempo para redigir o *Sermão das caídas públicas*, um manifesto que mistura a firmeza na fé com a desilusão acerca das manifestações exuberantes de santidade.

O texto não faz menção ao nome da monja, embora seja evidente que ao falar dos danos que se faziam no povo “quando alguna persona que profesaba virtud y devocion era castigada por el Santo Oficio”¹⁶ se estava a referir à Priora. Granada acabou por aconselhar “que las personas espirituales ni hagan caso de algunas revelaciones ni las admitan y mucho menos las deseen”¹⁷. Exorta ainda à discrição “para algunas mujeres que profesan virtud, encomendandoles al recogimiento de sus casas y que eviten quanto sea posible, según la condicion de su estado, demasiados discursos de unas partes a otras y coman su pan en silencio... y mas particularmente eviten de comunicar en casa de señoras nobles, porque como algunas de ellas tienen marido, hijos e hijas y pretenden casamientos e haciendas para ellos y aun salud en sus enfermedades, y tanpoco les faltan pleitos e negocios, suelen pedir socorro de oraciones a este linaje de mujeres”¹⁸.

Um texto escrito em tom de manifesto com um leve sabor a contrição. Era o canto do cisne do piedoso dominicano que D. Henrique chamara, quase quarenta anos antes, para o auxiliar como pregador no arcebispado de Évora. No Inverno da vida, Luis de Granada via-se no papel clássico do revolucionário devorado pela sua própria revolução. Já Lutero sentira o mesmo e Granada não

¹⁴ SOARES, Pero Roiz - *Memorial*, BN - Cód. 938, fl. 14v.

¹⁵ ANTT, Conselho Geral do Santo Ofício, liv. 129, fl. 134.

¹⁶ GRANADA, Luis de - *Historia de Sor Maria de la Visitación y sermón de las caídas públicas*. Barcelona: Juan Flors editor, 1962, p. 148.

¹⁷ *Idem*, p. 410

¹⁸ *Idem*, p. 411.

foi, certamente, o último. Morreu na véspera de ano novo, 31 de Dezembro de 1588.

O caso de Maria da Visitação, que acabou de ser reconstituído aqui, era já bem conhecido pela historiografia. O seu estudo levanta duas questões fundamentais para o âmbito desta investigação: qual a relação que a Priora tinha com os *alumbrados* e qual o impacto que teve na sociedade da época. A primeira questão foi já debatida por vários autores. Começa no próprio ano da sua condenação. Um contemporâneo da Priora, Horozco y Covarrubias, escreveu um tratado em que trata por *alumbrados* tanto Magdalena de la Cruz, a estigmatizada castelhana, como Maria da Visitação, um erro, na opinião de Antonio Marquez, “perpetuado hasta nuestros dias”¹⁹. A mesma opinião tinha Menendez Pelayo, para quem a Priora “no era *alumbrada*, sino embustera”. A questão, quando posta nestes termos parece ser, no mínimo, ociosa. Trata-se aqui, apenas e só, de um problema de terminologia. Uma parte dos autores utiliza o termo *alumbrado* restringindo-se apenas à linha espiritual dos *dejados* de la Salceda, e a sua visão teocêntrica oposta ao cristocentrismo dos *recogidos*. Sebastião Silva Dias, por seu turno, alarga a definição do fenómeno a que chama *iluminismo*, que mais não é que uma tradução de *alumbradismo*, a todos os seguidores de uma linha mística e interiorista, fossem eles *recogidos* ou *dejados*²⁰. Esta perspectiva é mais operativa para quem estuda o fenómeno, uma vez que, para além da distinção doutrinal ser extremamente subtil, viu-se também que, desde muito cedo, conviveram em Portugal as diversas correntes, fazendo esbater as clivagens. O *alumbradismo* foi, em Portugal, mais uma *praxis* do que uma doutrina.

Neste sentido, o caso de Maria da Visitação é, pelo menos, uma emanção do movimento *alumbrado* em terras lusas. Foi possível ver como a questão das chagas, de que ela se tornou o símbolo máximo, vinha já, de forma incipiente mas gradual, do círculo *alumbrado* de Porciúncula. Viu-se ainda que no momento dos êxtases, Maria da Visitação ficava inconsciente “com o rosto sobre a mão dando a entender que estava arrebatada”²¹. É exactamente a

¹⁹ MARQUEZ, Antonio - *Los Alumbrados: origenes y filosofia (1525-1559)*. Madrid: Taurus, 1972, p. 41.

²⁰ DIAS, Sebastião Silva - *Correntes do sentimento religioso em Portugal, séculos XVI a XVIII*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1960, pp. 363-407.

²¹ ANTT - Inq. Lisboa, proc. 11894, fl. 287.

mesma forma de que usava, por exemplo, Porciúncula. O tópico da comunhão espiritual, que nos surge no caso de Margarida Gomes e em Camila de Jesus, repete-se no caso da Prioresa de uma forma quase igual. “E tendo aquelles grandes desejos de comungar vyo abrir o corpo por sy miraculosamente sem estar ninguem na ditta capella e delle sayo hua forma a qual veyo pello ar rodeada de hua claridade pequena e se lhe meteo na boca della”, afirmou Maria da Visitação perante os inquisidores²². Camila de Jesus também comungava sem ser pela mão do sacerdote, “sem ver nada exteriormente mas que ficou muito certa que comungara porque sintio na boca segundo seu parecer a especia do sacramento”²³. Margarida Gomes, por sua vez, estando impedida de comungar vira “dous corpos de mancebos lhe trouxerão o Santissimo Sacramento, e lho meterão na boca”²⁴. Identificou depois os dois mancebos como sendo anjos. Não são também de menosprezar as relações de Maria da Visitação com Ana Rodrigues, e a forma como esta profetizara as suas chagas. Ana Rodrigues era uma terciária franciscana, e a espiritualidade franciscana estava impregnada de elementos desta espiritualidade unitiva, fosse ela da família dos *recogidos* ou dos *dejados*.

Finalmente, um último elemento que a liga ao movimento *alumbrado* e até à espiritualidade franciscana. Existe um sebastianismo velado nas suas afirmações, um aspecto que corresponde cronologicamente à derrota da armada invencível. Sobre este aspecto podemos identificar dois momentos que, de alguma forma, vinculam a Prioresa ao sebastianismo. O primeiro, quando diz que recebera a chaga do lado “a primeira vez que El Rey Dom Sebastião passou em Africa”²⁵. Será legítimo ver aqui apenas uma referência cronológica, destinada a balizar o mais objectivamente possível o tempo, sem qualquer relação ao facto em si. Mas esta ideia desvanece-se quando, num outro momento do seu depoimento, a Prioresa afirma que tivera uma visão da batalha de Alcácer Quibir e que “vira hum anjo tirar a el Rey Dom Sebastião pellos cabellos da batalha e pollo alem do Reyno”²⁶. É curiosa a afirmação. O *Desejado*

²² ANTT - Inq. Lisboa, proc. 11894, fl. 203.

²³ ANTT - Inq. Lisboa, proc. 3185, fólho não numerado.

²⁴ ANTT - Inq. Lisboa, proc. 11637, fl. 5.

²⁵ ANTT - Inq. Lisboa, proc. 11894, fl. 202.

²⁶ *Idem*, fl. 222.

fora posto além do reino, fora escondido, à espera do tempo certo para se manifestar.

Maria torna-se aqui mais um elo da cadeia do sebastianismo, que surge já precocemente no caso de João Morato no Vimieiro ou Baltasar Gonçalves em Angra do Heroísmo. Como eles, Maria aparece ligada ao movimento *alumbrado* e aos franciscanos. Neste caso parece ter sido iniciada ou incitada pela franciscana Ana Rodrigues. No entanto, ao contrário dos dois casos anteriores, não há um messianismo muito vincado, nem vestígios de joaquimismo. A referência a D Sebastião poderá ter surgido ligada às dificuldades conjunturais de Filipe II e ao seu revés inglês. De qualquer forma, um facto positivo se pode tirar: sebastianismo, *alumbradismo* e franciscanismo caminhavam a par. Maria da Visitação representa o ponto de charneira, uma maturação do movimento em Portugal. Com ela, dar-se-á a viragem decisiva de pequenos núcleos de “aristocratas do espírito” para um fenómeno divulgado à escala nacional. Com ela, como se verá, a busca da santidade invadirá as ruas, insinuar-se-á nas igrejas e correrá pelos campos.

3. Maria da Visitação, o alfa e o ómega da santidade (1580-90)

Nas páginas das suas memórias, elaboradas no século XVII mas cujo alcance recuava até à segunda metade do século XVI, Pero Rodrigues Soares fala do choque que a sociedade portuguesa sentiu com o caso da Priora da Anunciada, Maria da Visitação. Diz Soares que o Rei, a Imperatriz e o Papa faziam tudo quanto ela mandava “pelo que ajuntou neste tempo muitas e mui grandes riquezas pera o Mosteiro e de França estavam abalados muitos Senhores e Donas illustres pera a virem ver”. Continua ainda, afirmando que “de toda a christandade lhe mandarão mil peças e ella nada engeitava concorrendo o concurso de toda a monarquia de Espanha a vila ver”¹.

Há indícios que apontam para o facto de Soares não estar a exagerar ou a ser traído pela memória. Em 1588, escassos meses antes da queda em desgraça da monja, Luis de Granada escrevia, ainda entusiasmado, ao arcebispo de Valencia, o Patriarca Ribera, referindo-se aos panos manchados de sangue que ela distribuía, afirmando que “estos andan repartidos por todas las partes de la cristandad hasta Roma y Venecia y otras ciudades mas remotas, y hasta las Indias y Japon”². Ainda em Janeiro de 1595, sete anos depois da condenação da Priora, o Bispo de Elvas e Inquisidor Geral, enviava à Imperatriz Maria, irmã de Filipe II, um livro impresso em Inglaterra e confiscado

¹ BN - SOARES, Pero Roiz - *Memorial*, cod. 938, fl 141v. Ao fólhos referentes ao Caso de Maria da Visitação são 141-150.

² GRANADA, Frei Luis de - *Historia de Sor Maria de la Visitación y sermón de las caídas públicas*. Barcelona: Juan Flors editor, 1962, p. 314, (a história da estigmatizada, redigida por Granada, permaneceria inédita na época em virtude do escândalo da sua confissão).

em Portugal, “que faz larga relação das cousas da dita Maria Visitação”. O objectivo do livro era descredibilizar, “fazendo sobre isso seus discursos e observações pretendendo provar que tais são as cousas dos catholicos”³. Um autor espanhol, Juan de Horozco y Covarruvias, relatou numa obra impressa em 1588, ano da condenação da Priora, o caso de uma camponesa, “una labradorcilla” nas palavras do autor. Através da dissimulação e fingimento tornou-se de tal forma persuasiva “de manera que obrigarón al prelado a honrarla, y dio orden estuviesse encerrada y com gran recato”. Na base do alvoroço estava o facto de a rapariga ter simulado chagas e marcas da coroa de espinhos na cabeça. Não deixa de ser representativo o facto de o autor ter dito que o prelado foi obrigado a “honrar” a rapariga, em virtude da estigmatização. Interessante também a omissão do nome “por la buena memoria del prelado”⁴. Faz lembrar um pouco o caso de Luis de Granada, traído pelo seu fervor piedoso nas chagas da Priora.

Em Portugal, o entusiasmo era de tal ordem que quando D. Afonso de Castelo Branco, Bispo de Coimbra, mandou recolher as relíquias da Priora que andavam a circular na diocese, escreveu que “he vinda já grande quantidade, e porque são vindas muitas cruces de pao e tantas que cuido as não dava ela”. O prelado insinua que se tinha gerado um verdadeiro mercado paralelo de falsas relíquias, lamentando este “novo modo de fazerem mercancia e trato dos sinais de nossa redempção”⁵. Também o Arquiduque Alberto se espantou, como foi visto atrás, com as pessoas “que tem visões e revelações do Ceo”, algumas das quais garantiam que “tem as chagas que lhe comunicou Nosso Senhor interiormente”. Tudo isto, afirmava o Arquiduque, “depois que Maria da Visitação, Priora que foi do Mosteiro da Anunciada desta cidade publicou que lhe comunicara Nosso Senhor as chagas”⁶. O país estava ao rubro.

Voltando ao *Memorial* de Rodrigues Soares. O autor trata o tema com bastante ironia e humor afirmando que as “maravilhas disto eram tantas que já nam lembrava Sam Francisco em comparação desta freira”. A situação chegara a um ponto que “se não resolvia o mundo senão em todas quererem ser santas

³ ANTT - Conselho Geral Santo Ofício, Correspondência, liv. 129, fl. 138.

⁴ O caso aparece relatado de forma breve em HOROZCO Y COVARRUVIAS, Juan de - *Tratado de la verdadera y falsa profecía*. Segovia: Juan de la Cuesta, 1588, fls. 61v e 62.

⁵ ANTT - Conselho Geral do Santo Ofício, Correspondência, liv. 91, fl. 32.

⁶ ANTT - Conselho Geral do Santo Ofício, Correspondência, liv. 92, fl. 15.

avendo ajuntamentos de beatas pelas igrejas”. Particularmente trocista é um diálogo que Soares coloca na boca de duas destas beatas. Perguntava uma: “mana, como estais, em que Ceo his agora com vossa contemplação?”, se a outra respondia “mana, ainda agora vou no primeiro Ceo”, respondia-lhe muito agastada “ah, mana, muito pouco caminhais, caminhai, trabalhai, chegareis ao tersseiro Ceo onde eu vou e vereis maravilhas como eu vejo”. O fenómeno não era exclusivamente feminino e chegou a “entrar pellos homens, que hum hia a Sam Roque que estava em rapto diante de todos”.

Rodrigues Soares fala de casos particulares que presenciou. Para além deste homem que estava em êxtase em São Roque, a casa-mãe dos jesuítas em Portugal, refere ainda uma freira da cidade de Beja, a qual afirmava ter as marcas da flagelação de Cristo no corpo e uma outra mulher que tinha sido trazida da Índia e “fazia cousas estranhas metendo em cabeça a todos que fasia cada dia e cada ora milagres”. Toda esta perplexidade que transparece do texto levanta questões importantes. Estava Soares a exagerar? As fontes existentes autorizam o quadro geral que ele apresenta? Quem eram estas pessoas que o memorialista menciona? Havia outras?

Dos três casos mencionados por Rodrigues Soares foi possível identificar, sem qualquer dúvida, um, o da freira de Beja com as marcas da flagelação. Foi ainda viável avançar uma hipótese de identificação do homem que tinha êxtases em São Roque, sendo contudo impossível apurar a identidade da beata que veio da Índia. Saliente-se ainda que Soares menciona também o caso, já estudado atrás, de Ana Rodrigues, a Ana das Chagas. Para além destes, identificaram-se outros, que não figuram no texto do memorialista. O objectivo deste capítulo será o de estudar a difusão do fenómeno para fora da zona de Lisboa e reflectir sobre os agentes da transmissão desta corrente de espiritualidade. Pretende-se ensaiar uma explicação de como é que estes elementos eram percebidos por quem o transmitia e por quem os recebia e que mutações é que sofreram ao alargar-se a um leque cada vez mais heterogéneo de pessoas e comunidades.

O *Memorial* fala de uma freira de Beja “que tinha os assoutes”, ou seja, ostentava as marcas da flagelação de Cristo. Este caso era público e notório, como se depreende pelas próprias memórias do Rodrigues Soares, o que levou o Arquiduque, inquisidor geral, a enviar um deputado do Santo Ofício, o jesuíta

Jorge Serrão, a Beja para se inteirar do caso⁷. Serrão chegou à cidade alentejana a 21 de Junho de 1589 e começou logo a trabalhar, de “menham e tarde e dias santos e domingos e em casa pela sesta”⁸. O caso não se resumia apenas a uma freira, mas havia pelo menos três: Vera de Santo António, Leonor Cabral e Helena da Visitação, freiras do Convento de Nossa Senhora da Conceição de Beja, da observância de São Francisco. As três afirmavam ter visões e êxtases, mas era Helena a única que tinha, segundo se dizia, as marcas da flagelação. A documentação que foi possível apurar acerca do caso é bastante lacunar, mas elucidativa. Das três apenas se encontrou um processo, o de Leonor Cabral⁹ e uma sentença, a de Helena da Visitação.

O processo de Leonor Cabral não se distingue muito dos restantes processos de visionárias. Esta freira tinha períodos em que “se sentia roubar dos sentidos exteriores”, altura em que via São João Evangelista, a Madalena, Cristo, a Virgem, Santa Clara “e outros santos e assim via algumas pessoas suas devotas de que tinha concepto e openião de santas como Ilena da Visitação e a madre Ilena de São Francisco e Vera de Santo António”¹⁰. Pormenor de extrema importância, estas três freiras tinham fama de santas e exerciam ascendente sobre ela. É, portanto, sobre Helena da Visitação que deverá recair a atenção, uma vez que das outras duas não temos documentação e Helena de São Francisco nem sequer é mencionada na carta de Jorge Serrão.

Também o caso de Helena da Visitação é típico do visionarismo *alumbrado* que tem sido alvo de atenção neste estudo. Oração mental, “cuidando no paço da Paixão quando Christo Nosso Senhor estando nu foy atado a coluna”. Começou a experimentar êxtases, induzidos por esta forma de oração, “ficando fora dos seus sentidos atee polla menhã, sem dar fe de cousa alguma mais daquillo em que cuidava”. Supostamente, os seus piedosos exercícios levaram-na a ser alvo de ataques do demónio, o qual lhe pretendia estorvar a oração. Um primeiro aspecto interessante tem a ver, precisamente, com as aparições que o diabo lhe fazia, evidenciando resquícios de influências oriundas da cultura popular. A dada altura, disse que “vira sobre uma laranjeira

⁷ ANTT – Inq. Lisboa, Maço 1032, fls. não numerados, Sentença de Helena da Visitação. A menção à denúncia feita ao Arquiduque aparece logo no início do texto.

⁸ ANTT - Conselho Geral do Santo Ofício, Correspondência, liv. 97, fl. 18.

⁹ O processo de Leonor Cabral existe em ANTT - Inq. Évora, proc. 6033.

¹⁰ ANTT - Inq. Évora, proc. 6033, o processo não está numerado do fólho 4 para a frente.

hum bogio pardo”. Não se tratava de um caso único e a recorrência do tema faz suspeitar de uma origem comum.

Nos arquivos da Inquisição Portuguesa é possível identificar um conjunto de declarações semelhantes, ligadas a casos de falsa santidade, feitiçaria e outros. Em 1667, na ilha de São Miguel, uma Maria de Santo Amaro, investigada pelo Santo Ofício de Lisboa por falsa santidade, afirmou que o menino Jesus lhe aparecia “em arvores e lugares por onde hia”¹¹. Em 1675, em Abrantes, Ana Lopes, uma mulher que via mouras encantadas, disse que “que o Diabo lhe aparecera em huma figueira”¹². 1694, Guarda, uma mulher acusada de ter pacto com o demónio declarou que “hum mancebo alto e negro com os pes de cabra vestido de vermelho, cuberto com hum capote e capuz na cabeça (...) lhe apareceu em cima de hum castanheiro”¹³. Micaela, natural de Pontevedra, na Galiza, e residente num recolhimento para mulheres devotas, em Lisboa, no ano de 1712, afirmou perante os inquisidores que o demónio “se lhe representou por sonhos em huma arvore (...) [e] que tomara a forma de Izabel Francisca regente do mesmo recolhimento”¹⁴. Por vezes o tema da árvore aparece com ligeiras variações, como no caso do andarilho Bento de Assunção, em Estremoz, que afirmou que “estando elle rezando pellas suas contas debaixo de huma azinheira lhe aparecera o diabo em cima de hum asno troncho (sic)”¹⁵. O tema da árvore na cultura popular pertence a um complexo cultural indo-europeu, ao qual se juntam outros, como o da serpente, que foi visto quando se estudou a profecia e o caso de Catarina de São Filipe. Este assunto será desenvolvido mais à frente neste trabalho. A registar, contudo, que a cultura popular penetra fundo, neste como noutros casos, nos assuntos da santidade tendencialmente mais “oficial”.

Regressando ao caso de Helena da Visitação, a “estigmatizada”, verifica-se que, a despeito da influência popular, existia bem presente o elemento letrado. Quando fingia que estava arrebatada começava a pregar, para o que “se ajudava dos sermões que tinha ouvido e das meditações de Santo Agostinho e de Seraphino de Fermo que ella lia em lingoagem”. De notar que as obras “em lingoagem”, ou seja em português, de Serafino de Fermo corriam impressas em

¹¹ ANTT - Inq. Lisboa, liv. 254, fl. 204.

¹² ANTT - Inq. Lisboa, proc. 9577, fl. 15.

¹³ ANTT - Inq. Lisboa, liv. 265, fl. 23.

¹⁴ ANTT - Inq. Lisboa, proc. 7896, fl. 7.

¹⁵ ANTT - Inq. Lisboa, proc. 5111, fl. 14.

Portugal juntamente com as *Instituciones* de Tauler, na edição de Coimbra de 1551, e que o mesmo Tauler era uma das principais fontes do grupo *alumbrado* de Lisboa¹⁶. Por outro lado, ouviu certamente ler biografias de santos. Esta última ideia é sugerida pela apropriação que faz de um tema recorrente das *Vidas* de santos e que será popularizado nos casos de falsa santidade ao longo dos séculos XVII e XVIII, quando afirma que “sendo de pouca idade tevera grandes desejos de padeçer os trabalhos que Christo Nosso Senhor passou na Cruz”. Em suma, esta mulher era letrada e teve acesso a algumas leituras de cariz místico. Mas qual a centelha que fez despertar o caso e como é que ela conseguiu iludir o convento?

As declarações de Helena perante os deputados da Inquisição vão evoluir, à semelhança de muitos outros casos do género, da tese do milagre para a tese da fraude. E é nesta que o nome de Maria da Visitação aparece como móbil da mesma. Mas antes, um olhar sobre a versão milagrosa: Helena revelou que sendo muito jovem desejava padecer os trabalhos de Cristo, “principalmente as dores que soffreo quando o estirarão pera chegar aos furos que estão feitos nella [na cruz] e quando o revolverão com o rosto pera terra, depois de crucificado, por o ter assim lido em livros devotos”¹⁷. Já depois de professar, uma voz interior perguntou-lhe se se atreveria. Ela consentiu, pedindo a Deus que as dores fossem apenas uma vez por mês, “em tempo que ella podesse encobrir sem ser sentida”. No dia de *Corpus Christi*, à meia noite, começou a sentir “grandissimas dores geraes por todo o corpo e particulares no estomago, a as quaes ella chamava suas companheiras”. Trata-se aqui de uma versão da estigmatização interior. A estes padecimentos acudiram os médicos, mas “sem lhe aproveitarem muitos remedios que lhe fezerão os phisicos, e delles tem pera sy que lhe nacerão huns vergões e nodoas por todo o corpo”. Eram estas as marcas da flagelação e Helena começou, logo aqui, a descartar-se delas, atribuindo-as à má medicina que lhe davam, mas salvaguardando a questão da

¹⁶ Ver LETURIA, Pedro - *Lecturas ascéticas y místicas entre los jesuítas in Estudios Ignacianos. Vol. II.* Roma: Insitutium Historicum S.I., 1957, p. 297. A ideia de que Tauler terá tido alguma influência neste caso é reforçada por outros indícios, nomeadamente quando afirmou que “as partes superiores da alma tinha cheas de Deos”. Foi já visto atrás que Catarina Ribeiro, que ouvira ler a obra de Tauler, falava nas “partes superiores da alma”, e que a edição coimbrã do dominicano alemão fazia igualmente menção ao tema.

¹⁷ Sentença de Leonor Cabral existente numa miscelânea de documentos, ver ANTT - Inq. Lisboa, Maço 1032, fólio não numerado.

estigmatização interna, incomparavelmente mais fácil de sustentar. Prosseguiu a sua linha de raciocínio, dizendo que para reprimir os arrebatamentos em público começou a trazer “os pulsos dos braços apertados com humas fitas brancas e o cordão e faixa da mesma maneira”. Mas a força que a arrebatava era forte e “causara grande mal de modo que botava muito sangue pelos narizes, beiços e gengivas”. Mais dúbio que a declaração anterior, fica pouco claro se o sangue que lhe corria era ou não de natureza sobrenatural. Helena opta aqui por uma solução de compromisso, não descarta completamente nenhuma hipótese, mas parece querer distanciar-se da incómoda questão das marcas da flagelação. Por outro lado, o tema dos arrebatamentos de origem sobrenatural permanecem inquestionáveis e inquestionados.

Mas a tese da fraude acabou por emergir¹⁸. Tudo tivera origem numa doença que a afligira alguns anos antes, por volta de 1582, “que lhe durara hum anno da qual se lhe causarão muitos accidentes”. A doença passou e a situação ficou estabilizada, até que “ouvindo ella tratar da santidade e virtude de Maria da Visitação, Prioresa que foi do Mosteiro da Anunciada desta çidade de Lisboa e de outras pessoas que erão tidas por virtuosas lhe viera tentação de a terem tambem por sancta”¹⁹. Um fenómeno de mimetismo lançou esta mulher para as boas graças do convento. Atente-se na descrição que Helena fez do que reconheceu ser o seu “primeiro fingimento”. Foi numa Quinta-feira da Semana Santa, “por a terem por sancta dexara os pantufos e indo mançamente pondo se em bicos dos pés, fora andando por huma ilharga do coro e appareceo subitamente diante de todas as religiosas, as quaes estando com os rostos pera a Igreja e pella ligeiresa com que assim passou cuidarão algumas dellas que fora pello ar miraculosamente, e logo se subira pella grade de ferro tres ou quatro travessas pegando nella com a mão esquerda e sustentando se em hum dos pees, tinha o outro encolhido e a mão direita levantada em cruz e estivera assim acabarem de encerrar o Santissimo Sacramento e se deixara cahir no chão fingindo estar arrebatada”²⁰. Uma descrição rica em pitoresco e que

¹⁸ O estudo da evolução das declarações de Helena é feito a partir de um resumo incorporado na sua sentença e que permite, em linhas gerais, perceber a evolução da natureza das suas declarações. Por outro lado, não é possível fazer uma evolução cronológica rígida dessas mesmas declarações, em dias, semanas ou meses, pela própria natureza de súmula do próprio texto.

¹⁹ Ver sentença de Helena da Visitação, ANTT - Inq. Lisboa, Maço 1032, fólio não numerado.

²⁰ ANTT - Inq. Lisboa, Maço 1032, fólio não numerado.

denuncia a influência do modelo seguido. A Priora da Anunciada simulava também levitações através de uma engenhosa estrutura de madeira²¹. Beja torna-se assim uma etapa na expansão do movimento *alumbrado* pelo país, fenómeno motivado pelo caso Maria da Visitação. Outras houve, como se verá. Por agora impõe-se prosseguir o estudo sobre o *Memorial* de Rodrigues Soares, arriscando uma tentativa de identificação do homem que exibia os seus êxtases na igreja de São Roque.

Em 1590 foi denunciado ao Santo Ofício um homem, alegadamente estigmatizado, que indiciava uma qualquer espécie de ligação aos jesuítas. Chamava-se Manuel Gonçalves era solteiro e ourives da prata²². A sua ligação à Companhia de Jesus é sugerida pela afeição que ele demonstrava pela organização de procissões para levar água aos presos “com os meninos a maneira de mestre Inácio”. Este “mestre Inácio” tratava-se, certamente, de Inácio Martins, um jesuíta cuja piedade continha um acentuado elemento cénico²³. Desde os anos 70 que começara a introduzir na sua pregação uma forte carga emocional, com ênfase no *acto*, no desempenho teatral, auxiliado por elementos como caveiras e crucifixos²⁴. Foi o caso, pregando numa aldeia perto de Évora, em que subitamente exibiu um crânio, materializando a imagem da

²¹ Na sentença da Priora pode ler-se que “quando aparecia que estava allevantada era por estar posta sobre os seus chopins estando hum sobre o outro e duas ou tres vezes pera o ditto effeito se sobio sobre hum pao que tinha na sua cella”, ver ANTT - Inq. Lisboa, proc. 11894, fl. 222.

²² O caso de Manuel Gonçalves resume-se a uma denúncia inserida em ANTT - Inq. Lisboa, liv. 57, fls. 57-59, (trata-se de um caderno de denúncias).

²³ Inácio Martins era um dos mais destacados jesuítas deste período e manteve contactos próximos com alguns membros do primeiro círculo de *alumbrados* da capital, dirigidos por Porciúncula. Simão Gomes, o *sapateiro santo*, menciona a presença de um “mestre Inácio”, numa discussão acalorada que manteve com frei Francisco da Porciúncula, ver ANTT - Inq. Lisboa, proc. 4455, fl. 16. Trata-se sem dúvida de Inácio Martins, que tinha relações privilegiadas com o sapateiro e até deixou uma série de manuscritos ao padre Manuel da Veiga, para escrever a vida de Simão Gomes, cf. CARVALHO, José Adriano de Freitas - Um profeta de corte na corte: O caso de Simão Gomes, o “Sapateiro santo” (1516-1576). *Revista da Faculdade de Letras, Línguas e Literaturas, Anexo V- Espiritualidade e Corte em Portugal, sécs. XVI-XVIII*, Porto, 1993, p. 234. Inácio Martins foi pregador régio e esteve encarregue das exéquias feitas a D. Sebastião, na Sé de Coimbra, cf. RODRIGUES, Francisco - *História da Companhia de Jesus na assistência de Portugal Tomo Segundo, Volume II*. Porto: Livraria do Apostolado da Imprensa, 1938, p. 364. Foi, juntamente com Leão Henriques e Jorge Serrão, um “rigorista” avesso à infiltração do elemento cristão novo na Companhia de Jesus, ver MARCOCCI, Giuseppe - Inquisição, jesuítas e cristãos-novos em Portugal no século XVI. *Revista de História das Ideias*, 25 (2004), p. 273.

morte e exortando as pessoas ao arrependimento. Segundo o biógrafo de Inácio, este acto provocou uma veemente manifestação de contrição na audiência, com choros e gritos²⁵. Das exhibições organizadas por Inácio Martins, a de levar água aos presos com uma procissão de crianças inseria-se numa prática mais ampla, que tanto se destinava a actos de misericórdia, no caso referido por Manuel Gonçalves, como a actos de rogação, de pedir o favor dos céus²⁶.

O nosso ourives, contudo, viu-se na contingência de ter que terminar estas práticas, porque “hum dia lhe diserão os seus meninos que a não levase mais porque havia mas lingoas”. Este género de exposição pública tem afinidades com a que o *Memorial* de Rodrigues Soares apresenta. Não é que Manuel Gonçalves fosse, para além de qualquer dúvida, o homem de que o memorialista fala. Simplesmente, trata-se de um candidato credível e, mais importante, um excelente exemplo do estado de espírito que perpassa pelo texto do cronista.

O denunciante junto da Inquisição, Custódio da Costa, um estudante de latim, cristão novo, de 19 anos, deu a entender que Manuel Gonçalves era uma atracção pública, que ouvira falar dele e que o fora ver “por coriozidade”. Manuel Gonçalves deu-lhe então um pano “com cinco sinaes de chagas dizendo que era de chagas de Christo Nosso Senhor”. Dizia ele que as marcas eram como as da Prioresa, “de quem elle era muito amigo”, acrescentando que às Sextas-feiras lhe doía muito a cabeça. Uma referência óbvia à coroa de espinhos. Surge

²⁴ PALOMO, Federico; COPETE, Marie Lucie - Des carêmes après le carême - Stratégies de conversion et fonctions politiques de missions interieures en Espagne et au Portugal (1540-1650). *Revue de synthèse*, 2-3 (1999), p. 373.

²⁵ Citado em PALOMO, Federico; COPETE, Marie Lucie - *Ob.cit.*, p. 373.

²⁶ É possível ver um exemplo na procissão que Inácio Martins organizou, a 10 de Junho de 1588, para a Armada Invencível, antes da partida desta para Inglaterra: “Aos dez do mesmo mez se ajuntarão nesta igreja [de São Roque] os meninos que andão nas escollas desta cidade (...) e postos todos em procissão seguindo cada escolla sua bandeira com huma capella formada de muito boas vozes e no couce huma charolla com hum minino Jesus muito fermoso que os levou o Padre Inacio a See pera que com sua inocencia alcançasse de Deos misericordia e bom sucesso pera a armada”, ver BROCKEY, Liam - O “Alcázar do Ceo”: The Professed House at Lisbon in 1588. *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 149 (2006) pp. 114- 115. Por outro lado, na mesma obra se reproduz uma citação em que se diz expressamente que deve “o padre que faz a doutrina visitar estes meses huma vez os presos do limoeiro (...) indo lhe no cabo buscar augoa ao chafaris em corpo com os mais meninos da doutrina, ver BROCKEY, Liam - *Ob.cit.*, p. 134.

aqui, mais uma vez, uma versão da estigmatização interior, acompanhada por uma alegada estigmatização física, dos panos com sangue. Manuel apresentava, contudo, uma novidade: apenas a sua sobrinha, uma criança de cinco ou seis anos, tinha capacidade de ver os estigmas, invisíveis para todas as outras pessoas. Há ainda, tal como em Helena da Visitação, um determinado mimetismo em relação ao modelo que se pretende reproduzir. Maria da Visitação distribuía panos com as marcas dos estigmas, tal como cruces de madeira. Como dizia o bispo de Coimbra: uma lamentável “mercancia e trato” com os sinais da redenção cristã. A íntima amizade com a Priora do mosteiro da Anunciada parecia ser a coroa de glória do ourives Manuel Gonçalves. Dizia ele que “conversava com a Priora da Anunciada e com Ana Roiz (a Ana das Chagas) e que mostrava o seu paninho das chagas à Priora e que a Priora lhe mostrava o seu”.

Tudo o resto no caso de Manuel Gonçalves segue a linha visionária do modelo que se estava a implantar. A chegada das notícias da derrota da armada em Inglaterra foi ocasião para mais um espectáculo público, com o ourives a dizer que “na hostia vira Nosso Senhor atado a coluna” e a sobrinha a dizer que lhe via gotas de sangue nas mãos. Determinante era também, assim o impunha o espírito da época, demonstrar que os demónios lhe desaprovavam as práticas de piedade. Já o vimos para casos anteriores. Manuel disse ao denunciante, Custódio, que os demónios o tinham açoitado numa cruz feita de pau. A alusão que Custódio faz ao assunto é confusa, reportando-se ao testemunho de uma vizinha, Simoa Clemente. Afiançou ele que “não se lembra se lhe disse que o vira atado em huns paos feitos em cruz se no colo da sua prima”. Daqui, fácil é concluir que não era apenas o estigmatizado que andava baralhado.

Comparando Manuel Gonçalves com a freira de Beja, constata-se que o modelo de santidade é basicamente o mesmo: estigmatização, vexação demoníaca, visionarismo. O veículo de indução é também o mesmo: Maria da Visitação. Contudo, o género e o meio sócio-económico dos agentes é completamente diferente. Uma freira franciscana e um ourives. Apesar da heterogeneidade que é sugerida, verifica-se que a grande mudança que se dá tem mais a ver com o alcance geográfico do fenómeno do que com a condição sócio-económica dos agentes. Tanto ambientes franciscanos como os artesãos estavam já representados no primeiro círculo *alumbrado* de Lisboa. Basta pensar, para o meio artesão, no sapateiro do cardeal D. Henrique, Simão

Gomes, curiosamente, tal como o ourives Manuel Gonçalves, também homem e também ligado aos jesuítas. Mas poderia esta heterogeneidade manifestar-se a outros níveis? Etários por exemplo? Poderia Maria da Visitação alargar a influência dos seus estigmas, para além de freiras ou ourives adultos, a crianças ou até a bebés de colo?

Dezembro de 1587. Os tempos eram ainda de bonança para a Priora da Anunciada, à época um arquétipo de santidade respeitado pelos grandes da cristandade com Filipe II à cabeça. Em Alcochete apareceu uma rapariga de nove anos de idade “muito rota e mal tratada”, a quem “ouvirão dizer muitas cousas em que parecia ter demonio”. Um homem caridoso, Manuel Pereira, casado com Catarina da Horta, decidiu recolhê-la²⁷. Esta rapariga, cujo nome nunca é mencionado, falava muito em Maria da Visitação, a quem se referia como “a minha comadre”. Registe-se também que a denúncia, apesar de se referir a factos ocorridos em Dezembro de 1587, antes da queda em desgraça da Priora, foi feita em Abril de 1589, já depois desta ser condenada pelo Santo Ofício. A denunciante, referida apenas como “Dona Joana”, tivera conhecimento do caso através de um frade de Santo Agostinho, frei José Queimado, o qual obteve as informações directamente do homem que recolheu a rapariga. “Dona Joana”, por sua vez, só veio ao Santo Ofício denunciar porque o seu confessor a obrigara.

Para além de delatar, “Dona Joana” andou também a inquirir. Uma das coisas que a criança disse em Alcochete, foi que estivera um mês a viver com a Priora na sua cela, facto que “Dona Joana” confirmou junto das freiras da Anunciada. Segundo conseguiu apurar, a criança fora levada ao convento nos tempos de glória da Priora, para ser benzida. Pensava-se que estava possuída pelo demónio. As freiras disseram a “Dona Joana” que o mês em que elas lá tinham visto a criança “foy de Novembro quando aqui veyo o Geral de São Domingos, no qual ouve na Anunciada tempestades e embrulhadas diabolicas”. Isto é confirmado pelos factos conhecidos da história da Priora. De facto, foi a 4 de Novembro de 1587 que frei Sisto Luca Fabri chegou a Lisboa, e a 18 do mesmo mês apresentou-se de surpresa no convento da Anunciada para conduzir ele próprio o exame das chagas da monja²⁸. Só o facto

²⁷ Este caso aparece relatado em ANTT - Inq. Lisboa, liv. 200, fls. 273-278.

²⁸ HUERGA, Alvaro - La vida seudomística y el Proceso Inquisitorial de Sor Maria de la Visitación (“La monja de Lisboa”). *Hispania Sacra*, 12 (1959) p. 34.

de o responsável supremo dos dominicanos pretender dirigir em pessoa o exame atesta bem a importância que o caso assumiu a nível internacional. Menos conhecidas são as “tempestades e embrulhadas diabólicas” que houve no convento. Fosse como fosse, nessa altura, Maria da Visitação decidiu pôr termo à estadia daquela criança no convento, dizendo-lhe que fosse a Alcochete, “que ali a recolherião, porque erão muito seos devotos os donos daquela casa”. A visita do geral dominicano foi em Novembro de 1587. A criança apareceu em Alcochete, como se viu, em Dezembro do mesmo ano.

A menina disse aos donos da casa que, em paga da caridade que com ela tinham, a Prioressa “avia de dar a todos cadeiras no Ceo, e que em sinal disto daria aquella noite a huma menina sua²⁹ de mama, as suas chagas e aquella propria noite verião a menina com ellas”. Foi o suficiente para colocar toda aquela gente, não apenas da casa, mas de Alcochete “mui atormentada e medrosa”. A notícia, infundada, como Manuel Pereira explicaria aos inquisidores, correu célere: havia um bebé estigmatizado em Alcochete. À expansão do boato poderá ter sido favorável a “psicose estigmática” que parecia tomar conta da sociedade portuguesa, na qual, como se tem visto, se insinuava de forma difusa mas crescente. De qualquer forma, o caso não teve uma repercussão suficientemente grande para poder chegar aos ouvidos do Santo Ofício em tempo útil. Quando a notícia chegou ao Tribunal, um ano e meio mais tarde, a Prioressa já tinha sido condenada e o paradeiro da criança era, muito provavelmente, difícil de apurar. Manuel Pereira ainda foi chamado à mesa do tribunal, confirmou as palavras da rapariga, mas garantiu que, no que dizia respeito aos estigmas do bebé, tudo não passara de um boato. Aparentemente, a Inquisição não viu necessidade de intervir. Talvez se pensasse que não havia pertinência em voltar à questão da Prioressa, das chagas e de todo o embaraço que a situação causara.

Talvez o Santo Ofício não quisesse levantar ondas. Era melhor esquecer, ocultar. Veja-se o caso de Luis de Granada, o homem que depois da condenação da Prioressa desempenhou o papel trágico e romântico do revolucionário traído pela sua própria revolução. Pouco antes de morrer teve ainda tempo de emendar a mão aconselhando no seu *Sermão das Caídas Públicas* “que las personas espirituales ni hagan caso de algunas revelaciones ni las admitan y mucho menos las deseen”, prescrevendo prudência e

²⁹ De Catarina da Horta, mulher do homem que recolhera a menina, Manuel Pereira.

recomendando que “coman su pan en silencio”³⁰. Era demasiado tarde, a hidra fazia despontar as suas várias cabeças nos mais distintos recantos do país.

Também na Beira, na Covilhã, foi possível identificar um caso, sentenciado pela Inquisição, da expansão do “fenómeno Maria da Visitação”. O caso de Joana de Mendanha, mulher “que passava de trinta annos”, apresenta todos os tópicos do modelo de santidade *alumbrado*, mas tem a particularidade de ter um deles profundamente desenvolvido: o da ciência infusa.

Foi já analisado em capítulos anteriores que a ciência infusa era bastante importante no modelo de santidade desenvolvido pelos *alumbrados*. Catarina Ribeiro, por exemplo, insinuou que Deus lhe tinha infundido a capacidade de compreender o latim e interpretar as Escrituras, nas reuniões que o seu grupo fazia em Lisboa. O tópico da ciência infusa por Deus foi importante na feminilização do misticismo peninsular. Contra o argumento tradicional de que as mulheres não estavam preparadas para aceder aos mais altos mistérios de Deus, por falta de uma educação formal e do desconhecimento do latim, havia autores que afirmavam o oposto, defendendo que muitas mulheres tinham acesso a esses conhecimentos e postulando que esse acesso era facultado por acção miraculosa de Deus³¹. Da fragilidade natural da sua condição, as mulheres viam assim nascer um poderoso argumento de santidade. No caso de Joana de Mendanha, Deus transmitia-lhe, alegadamente, capacidade para recitar textos completos em latim no momento em que entrava em êxtase. O estado de êxtase desta mulher acabou por se transformar, e este facto também já não é novo, num concorrido espectáculo público. O palco da encenação era a igreja de Santa Maria, na Covilhã, por detrás das grades da capela do Sacramento, ali existente. O êxtase era produzido no momento da comunhão, o que também já se verificou noutros casos anteriores. Joana ficava fora de si “bracejando batendo com as mãos, erguendo se levantando se dando vozes

³⁰ GRANADA, Luis de - *Historia de Sor Maria de la Visitación...* ed.cit., pp. 410-411.

³¹ Foi o caso de Luís Poyo, confessor de uma mística espanhola, Maria Antónia Hortola, louvando a perfeita compreensão e domínio que a sua orientada tinha das orações em latim. Este mesmo autor, referindo o caso de uma Inês Benigánim, uma mulher que recitava todo o ofício divino em latim no coro, afirmou que “não podemos presumir que as mãos de Deus estão atadas e que Ele está incapacitado de operar as suas maravilhas nas almas de quem Ele quiser, quando Ele quiser”, ver HALICZER, Stephen - *Between Exaltation and Infamy. Female Mystics in the Golden Age of Spain*. Oxford: University Press, 2002, p. 66.

altas, falando com grande impeto e força do peito”³². Enquanto durava o êxtase, ia recitando textos em latim, que ela veio a reconhecer mais tarde, sob pressão da acusação, “que erão tirados de hum sermão impresso de hum religioso”³³. O homem que parece estar por detrás de toda esta encenação era o padre Estevão Magro, que veio de fora da vila³⁴. Estêvão Magro comportava-se como um verdadeiro encenador. Quando Joana caía na capela, Estêvão estava sentado com as restantes pessoas que vinham assistir ao espectáculo. De repente levantava-se dizendo: “são já horas alevantemo nos e cheguemo nos para onde está Joana de Mendanha”. Tomava a dianteira, chegando-se às grades da capela, altura em que ela começava a falar latim, de forma compassada, alternando com períodos de silêncio. Joana estava assim “por espaço de tres quartos pouco mais ou menos”. A cena encerrava com o padre Estevão a colocar o braço entre as grades, após o que se voltava para as pessoas dizendo: “bem se podem ir que já não há mais”³⁵. Assim se concluía o acto.

Joana era letrada e sabia latim. Situação bastante excepcional para uma mulher que não frequentava, tanto quanto foi possível apurar, nenhum círculo monástico, como foi o caso de Helena da Visitação em Beja, por exemplo. Afirmou que fora uma sua tia, Joana Ribeiro, que a ensinara a “ler o latim pello salterio”, sendo ela ainda criança. Esta confissão foi feita já em Lisboa, em São Roque, em Novembro de 1589, no oratório da casa de uma Dona Madalena da Silva. Curiosamente, o homem que estava à sua frente era o mesmo que o cardeal Alberto enviara, meses antes, a Beja, para se inteirar do caso dos “estigmas da flagelação”: o jesuíta e deputado do Santo Ofício, Jorge Serrão³⁶.

Joana revelou ainda que tinha lido Luis de Granada em castelhano, o *Contemptus Mundi* em latim, também da autoria do dominicano espanhol, e a *Vita Christi* do “Cartusiano”, que se trata sem dúvida de Ludolfo da Saxónia³⁷.

³² ANTT - Inq. Lisboa, proc. 4033, fl. 110.

³³ ANTT - Inq. Lisboa, proc. 4033, acórdão final, fólío não numerado.

³⁴ ANTT - Inq. Lisboa, proc. 4033, fl. 296.

³⁵ ANTT - Inq. Lisboa, proc. 4033, fls. 104 e 113.

³⁶ Ver a confissão de 23 de Novembro de 1589, ANTT - Inq. Lisboa, proc. 4033, fl. 294 e ss.

³⁷ Esta obra foi extremamente difundida na Península Ibérica, com imensas reimpressões, ver BATAILLON, Marcel - *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*. México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1966, p. 44. Foi o primeiro livro a ser impresso em

Leu ainda por um sermão em latim e por um breviário. Finalmente, referiu que “agora ha pouco lee por Tital Mano sobre os psalmos”³⁸. Estas duas obras, a de Ludolfo e a de “Tital Mano”, dizem muito acerca da verdadeira natureza deste caso. A aptidão de Joana no latim e na Teologia deveria exceder largamente aquilo que seria expectável para uma mulher nas suas condições.

Comece-se pela obra de Ludolfo, o *Cartusiano*. Trata-se de um livro de meditação e oração profundamente cristocêntrica, mas ao contrário de muitas outras da mesma natureza, ultrapassa largamente esse estatuto. O autor domina perfeitamente os principais autores, cristãos e pagãos, que escreveram antes de si. Ao longo do texto discorrem autoridades como Séneca, Boécio, Santo Agostinho, São Jerónimo ou Gregório Magno³⁹. Muito mais do que uma biografia de Cristo ou um livro de piedade, a *Vita Christi* assume, em alguns capítulos, a forma de pequenos tratados de Teologia, dissertações sobre assuntos como o baptismo, a penitência, a eucaristia. Para além disso, o autor assume-se como um exegeta, extraíndo do texto uma interpretação alegórica para discernir acerca do verdadeiro sentido espiritual⁴⁰. Era esta a obra que Joana afirmou ler “em lingoagem” ou seja em português. Mas não era tudo. Declarou que “agora ha pouco lee por Tital Mano sobre os psalmos”. Este “Tital Mano” será sem dúvida o franciscano belga Franz Titelmans, e a sua menção aumenta ainda mais a complexidade do caso. Titelmans era um teólogo conservador, profundamente desconfiado do humanismo, que se envolveu em polémicas contra Erasmo de Roterdão e a sua erudição filológica⁴¹. Joana disse que lia “por Tital Mano sobre os psalmos”, ou seja, lia os comentários do

Alcalá, em 1502, na recém criada imprensa universitária, cf. NAVARRO, Ramon Gonzalez - El impresor navarro Miguel de Eguía, en Alcalá de Henares. *Príncipe de Viana*, 162 (1981), pp. 307-319. Teve enorme influência nos maiores mestres de espiritualidade espanhóis, sendo uma das fontes para a elaboração do *Exercitatorio de la Vida Spiritual* do cardeal Cisneros, ver O'REILLY, Terence - The structural unity of the *Exercitatorio de la Vida Spiritual* in O'REILLY, Terence - *From Ignatius Loyola to John of the Cross: spirituality and literature in Sixteenth Century Spain*. Hampshire: Ashgate, 1995, p. 288. O facto de ter sido uma das fontes de Cisneros e de ter sido o primeiro livro impresso em Alcalá, um bastião do cardeal, demonstra bem até que ponto esta obra é ilustrativa da nova espiritualidade emergente nos inícios do século XVI.

³⁸ ANTT - Inq. Lisboa, proc. 4033, fl. 306.

³⁹ BODENSTEDT, Mary Immaculate - *The Vita Christi of Ludolphus the Carthusian*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 1944, pp. 94-95.

⁴⁰ Para uma análise de Ludolfo “teólogo e exegeta” ver, BODENSTEDT, Mary Immaculate - *Ob.cit.*, pp. 98-106.

franciscano aos salmos. Em Portugal, à época em que Joana fazia estas declarações, corriam efectivamente uma grande quantidade de comentários de Titelmans aos salmos, ainda hoje existentes na Biblioteca Nacional, mas não se encontra um único que não seja em latim. Nos seus comentários, Franz Titelmans utilizava um estilo denominado paráfrase. Tipograficamente, os comentários eram colocados em frente ao texto-fonte, por vezes com notas explicativas. Intercalava segmentos da Vulgata com expressões mais litúrgicas e doutrinárias, o que constituía uma forma de personalizar o texto e integrá-lo progressivamente no fluxo da tradição. Esta forma de comentários impunha um conjunto de exercícios ortoptícais, em que o leitor era convidado a fixar o texto-fonte na mente. Depois deveria considerar a *elucidatio paraphrastica*, o texto-comentário. O terceiro estágio impunha a sobreposição dos dois textos, por forma a que o significado, a *sententiae*, se fosse tornando evidente⁴².

Regresse-se a Isabel Mendanha. A afirmação de que “agora ha pouco lee por Tital Mano” significaria que ela só agora, havia pouco tempo, tinha adquirido capacidade para ler latim e, por consequência, autores como Franz Titelmans, apenas acessíveis em Portugal nesse idioma? Uma coisa parece certa, Joana de Mendanha aparece como um caso de erudição absolutamente inédito para a sua condição.

O latim das sessões de êxtase na igreja deveria ter alguma qualidade: Jorge Serrão perguntou-lhe se alguma vez tinha lido por Túlio, ao que ela retorquiu que “não leo nunca por Tulio nem por outro livro de gentio nem sabe se os entendesse lendo lhos porque somente entende o latim da Escritura”⁴³. Para além da tia, que lhe ensinara o latim pelo Saltério, ela refere, nesse mesmo interrogatório, que “não aprendeo latim de mestre algum nem lho ensinarão mas

⁴¹ Acerca do humanismo, Titelmans dizia: “Dificilmente se vê alguém tornar-se melhor homem à conta desses estudos, embora alguns se tornem adeptos de fazer discursos sobre a virtude. Sabemos que a maior parte deles se tornaram piores homens, verdadeiramente dados à dissensão, insultos, querelas, desobediência, motins e rebeliões contra os prelados da Igreja”, ver RUMMEL, Erika - *The confessionalization of Humanism in Reformation Germany*. Oxford: University Press, 2000, p. 28, (a tradução é minha).

⁴² ver ROUSSEL, Bernard - Exegetical Fictions? Biblical Paraphrases of the Sixteenth and Seventeenth Centuries in PABEL, Hilmar; VESSEY, Mark - *Holy Scriptures speaks. The production and reception of Erasmus' "Paraphrases on the New Testament"*. Toronto: University Press, 2002, pp. 64-71.

⁴³ ANTT - Inq. Lisboa, proc. 4033, fl. 306.

que com a afeição que tinha a Sagrada Escritura e ao latim em que esta escrita, porque nella se dizia missa e se tratava o culto devino, lendo a Escritura e o Breviario foi entendendo o latim”. A acreditar num método pedagógico tão singelo, forçoso será admitir que esta mulher possuía uma capacidade inata extraordinária.

Para além da questão da erudição de Joana de Mendanha, tudo o resto acaba por encaixar na tónica comum deste modelo de santidade. Visionarismo, aparições e vexações demoníacas, espírito de profecia: “conhecia as consciencias dos homens e os que se avião de salvar ou não e os que estavam enfermos se avião de morrer daquella enfermidade”⁴⁴. Pelo meio ainda conseguiu exorcisar uma rapariga possuída pelo demónio, em Tortosendo, perto da Covilhã⁴⁵. O modelo *alumbrado* estava definitivamente a ganhar raízes no país.

Contudo, aquilo que justifica a análise do seu caso neste capítulo prende-se com duas questões fundamentais. Qual a fonte de onde todo este caso surgiu? O que tem a Priora Maria da Visitação a ver com ele? A resposta à primeira questão apresenta contornos algo nebulosos. A primeira impressão que dá é que a chegada de Estêvão Magro à Covilhã terá feito despoletar a o situação. O padre chega a ser apontado como autor de alguns dos seus discursos latinos durante os arrebatamentos. Mas Joana parecia ter outras linhas abertas para um mundo que extravasava o horizonte da Beira Interior. Tinha tido um irmão em Roma. Não se sabe a fazer o quê, nem porque razão. Francisco Marques, corregedor da comarca de Viseu, menciona o caso, numa sessão que decorreu nos Paços do bispo daquela cidade, na presença do prelado, Nuno de Noronha. Joana terá alegadamente afirmado, ao sair de um oratório: “bendito seja Deus pelos trabalhos que passa meu irmão”. Um dia, “vindo o seu irmão de Roma souberão que o dia que ela disse as ditas palavras, se perdeu a caravella em que elle vinha e elle se salvara milagrosamente”⁴⁶.

O horizonte alarga-se. Um irmão em Roma e um padre que veio de fora, não se sabe de onde. Para tornar a situação mais complicada, Joana afirmou ainda que, aos dez anos, quando vivia em casa da tia, fez voto de castidade e gostava de se recolher “em algum lugar da casa secreto”. Aos vinte anos,

⁴⁴ ANTT - Inq. Lisboa, proc. 4033, fl. 105.

⁴⁵ ANTT - Inq. Lisboa, proc. 4033, fl. 125.

⁴⁶ ANTT - Inq. Lisboa, proc. 4033, fl. 133.

numa época em que “se confessava com os padres capuchos”, tinha “tais excessos e apreensões grandes que a elevavão posto que ella não entendia o que erão”⁴⁷. Em face de tudo o que tem sido referido ao longo deste estudo, a menção aos franciscanos capuchos não pode passar em claro. A tia que lhe ensinou a ler latim, um irmão errante, os frades capuchos e o padre Estêvão formam os vértices de um quadrado em cujo centro está Joana de Mendanha. Dos quatro, o que oferece uma linha interpretativa mais coerente é o padre Estêvão, embora o facto de, como afirmou, ter começado havia pouco tempo a ler Titelmans, membro dos capuchos, possa insinuar que os laços a este ramo dos franciscanos se mantiveram fortes. A cumplicidade de Estêvão na encenação dos êxtases é evidente e um dos espectadores disse mesmo aos inquisidores que era ele que “escrevia os latins”⁴⁸. E é o padre Estêvão que vai conduzir à segunda questão: o que é que Maria da Visitação tem a ver com tudo isto?

Por aquela região beirã andara um mourisco convertido que trouxera consigo uma carta de Maria da Visitação. A carta foi transmitida ao padre que a veio ler a Joana. A relação entre o mourisco e o padre, bem como as condições em que a carta chegou às mãos deste último são omitidas nas fontes. Poderá imaginar-se que o padre a terá adquirido contra uma soma de dinheiro. Pense-se, por exemplo, no que foi escrito pelo bispo de Coimbra acerca do mercado de relíquias da Priorisa. O facto é que a leitura da carta despoletou em Joana, ela própria o afirma, uma recriminação interior, lamentando “não fazerem nella declarante aquellas cousas, tam grandes como erão ter as chagas de Christo”⁴⁹. Estando mergulhada nestes pensamentos, “foy certificada interiormente que as dittas chagas não erão verdadeyras e que erão falsas”. Tudo isto se passou depois de ouvir ler a carta, “tendo antes bom concepto da Priorisa e de sua santidade”. Isto é relevante: antes da carta, ela já conhecia o caso da Priorisa, e tinha-a como santa. Tê-la-ia como modelo?

Uma resposta carece sempre de reservas. O facto é que os ritmos do caso da *monja de Lisboa* acabaram por marcar os do caso de Joana. Atesta-o a declaração de uma testemunha, o sacerdote António de Queimada, que garantiu que “depois que nesta villa se soube da sentença da Priorisa d’Anunciada e

⁴⁷ ANTT - Inq. Lisboa, proc. 4033, fl. 295.

⁴⁸ ANTT - Inq. Lisboa, proc. 4033, fl. 113.

⁴⁹ ANTT - Inq. Lisboa, proc. 4033, fl. 3, segunda numeração.

principalmente depois della dita Joana de Mendanha ser chamada a Lixboa a primeira vez, se recolheo e deixou de ter os extasis na igreja”⁵⁰. De notar que este sacerdote fez estas declarações em 1589 e a sentença da Priora tinha sido anunciada no ano anterior. Mais ainda, António de Queimada diz que ela deixou de ter aquelas manifestações públicas depois de “ser chamada a Lixboa a primeira vez”, o que significa que houve mais do que uma deslocação. Aliás, quando Queimada fez estas declarações, Joana estava na capital, a prestar declarações perante o jesuíta Jorge Serrão⁵¹. A vida tornou-se agitada para Joana e a causa foi a *monja de Lisboa*.

Por outro lado, seria ilógico pensar que Joana de Mendanha se manteve à parte de todo o entusiasmo nacional motivado pelas chagas da Priora. Em relação à origem do caso, há dois indícios que, depois de cruzados, permitem uma hipótese satisfatória. Por um lado, o quadrado de influências referido acima: a tia, o irmão, o padre Estêvão e os franciscanos. Por outro, a expansão súbita do modelo de santidade *alumbrado* despoletado pelo caso da Priora. Parece legítimo concluir que o caldo de cultura donde Joana emerge - a literatura de santidade, provavelmente facultada pela tia, o irmão, uma porta aberta para o mundo, o padre Estêvão que incentivava os espectáculos públicos e os franciscanos - terá colocado esta mulher na rota da santidade afectada. Neste aspecto, é admissível que o seu caso seja independente do de Maria da Visitação. No entanto, a inesperada e súbita publicidade de que este modelo usufruiu com a Priora deu a Joana uma notoriedade que pouco tempo antes seria improvável. Pode até pensar-se que, a partir de determinada altura, ela começou a moldar o seu perfil pelo da Priora. Na realidade, uma das testemunhas do seu espectáculo na igreja da Covilhã, referiu que “estava a Ree de gijlhos com muito peito e força e tanto que lançava sangue pella boca (...) e que a toalha sobreditta era a em que a Ree comungava”⁵². Esta é a única referência do género neste caso. Mas o facto de Joana sangrar como forma de legitimar a sua autenticidade parece remeter para uma qualquer forma de estigmatização. Esta ideia é reforçada se se pensar que, como se tem visto, em

⁵⁰ ANTT - Inq. Lisboa, proc. 4033, fl. 110.

⁵¹ As declarações de António de Queimada na Covilhã e as de Joana em Lisboa, são ambas de Novembro de 1589, ver ANTT - Inq. Lisboa, proc. 4033, fls. 110 e 294.

⁵² ANTT - Inq. Coimbra, proc. 4033, fl. 418.

nenhum caso português de falsa santidade conhecido, anterior a Maria da Visitação, aparece a efusão de sangue como prova de santidade.

Recapitulando: não foi, provavelmente, Maria da Visitação que despoletou o caso Joana de Mendanha. Terá sido, no entanto, determinante para lhe dar alguma notoriedade, bem como para o moldar. De alguma forma, o candidato a santo “apropria-se” do caso Maria da Visitação, identifica-se com ele, fá-lo seu. Mesmo quando as suas experiências eram anteriores. Mas o caso de Joana de Mendanha não seria o único a comprová-lo. Esta ideia de apropriação surge ainda com mais força noutras situações, algumas delas com mais notoriedade.

No seu *Memorial*, Pero Rodrigues Soares faz referência a um profeta de Madrid, a quem ele chama “Miguel Piedrola Biamote”. Este profeta, segundo o memorialista, “dizia a El Rey muitas cousas pubricas que depois se virão todas e fallava tam affouto a el Rey e a todos como homem que nada temia e disse a El Rey que tirasse os trebutos que tinha postos e deitasse de si sertos conselheiros se não que veria gravissimos castigos de Deos”⁵³. O rei aqui referido era, naturalmente, Filipe II. Embora na sua narrativa, organizada essencialmente segundo um critério cronológico, Soares coloque este homem na parte em que fala dos temores escatológicos do último quartel do século XVI, a referência aparece seis fólios antes de começar a falar na Prioresa Maria da Visitação e os dois casos aparecem desligados um do outro. Tal facto não é completamente justificado. Miguel Piedrola Beaumont, ou “Biamote”, segundo o nosso cronista, devia bastante à Prioresa, e o grupo em que ele se movia foi em grande medida beber nela a sua inspiração.

Em 1991, Richard Kagan publicava um ensaio sobre uma profetiza, Lucrécia de Leon. Não se tratava de uma visionária no mesmo sentido que tem sido estudado aqui. Lucrécia profetizava através de sonhos, sonhava o futuro.

A adivinhação através dos sonhos, a oniromância, tem raízes na Antiguidade pagã. Aristóteles, Pitágoras, os estóicos, os neoplatónicos, etc, todos eles possuíam, de forma mais ou menos original a sua própria oniromancia⁵⁴. Segundo Jacques Le Goff, entre o século IV e o século XII a oniromancia foi reprimida pela emergência do cristianismo. A nova religião emergente

⁵³ SOARES, Pero Roiz - *Ob.cit.*, fls. 134v-135.

⁵⁴ Para um estudo sobre as teorias dos sonhos na Antiguidade e a sua relação com o cristianismo ver, Le GOFF, Jacques - O cristianismo e os sonhos in *O imaginário medieval*. Lisboa: Estampa, 1994., pp. 283-330.

caracterizou-se por uma abordagem bastante pobre no que diz respeito ao enquadramento doutrinal dos sonhos⁵⁵. Seria necessário esperar pelo século XII e por um ressurgir das ideias da Antiguidade sobre os sonhos para que uma nova abordagem surgisse. No século XV, Lourenço de Médicis e o cardeal Bessarion recuperaram um texto do século XII, o *Onirocriticon*, de Artemidoro de Daldis, o qual ao longo de toda a Idade Média tinha alimentado, de forma fragmentária, o imaginário ocidental sobre os sonhos⁵⁶. Trata-se de um texto que teoriza acerca do significado dos sonhos e que teve várias edições ao longo do século XVI. Directa ou indirectamente, a “semiótica dos sonhos” de Artemidoro parece ter influenciado Lucrécia de Leon⁵⁷. Na Espanha do século XVI a oniromância tinha um enraizamento tão forte que um astrólogo castelhano, Amador de Velasco y Mui, detido em Espanha pelo Santo Ofício, em 1578, afirmou que havia mais de 10 000 intérpretes de sonhos, associados à Igreja, a actuar na Península Ibérica⁵⁸.

Embora não fosse completamente desconhecida, Lucrécia, como profetiza política e apocalíptica, foi em grande medida uma descoberta de Kagan⁵⁹. Há

⁵⁵ A onirológia cristã era bastante mais redutora do que a da Antiguidade. Esta tinha desenvolvido e aperfeiçoado uma tipologia de cinco espécies de sonho segundo a sua natureza. O cristianismo reduziu-a a três segundo a sua origem: os sonhos produzidos por Deus, pelo Diabo e pelo próprio Homem, ver Le GOFF, Jacques - *O cristianismo e os sonhos... ed.cit.*, em especial as páginas 297-312.

⁵⁶ Lourenço de Médicis adquiriu um manuscrito antigo que continha o texto do *Onirocriticon*, e o cardeal Bessarion custeou a sua transcrição, ver RUIZ, Juián Acebrón - A propósito de los sueños en *La Lozana Andaluza. AIH. Actas*, 11 (1992), p. 191. Ao estudar os “sonhos de Helmbrecht”, um grupo de quatro sonhos, de carácter moralizante, atribuídos a um camponês alemão da Alta Idade Média, Jacques Le Goff identificou sobrevivências da onirológia da Antiguidade, nomeadamente de Artemidoro. Isto levou-o a postular a sobrevivência de elementos dessa onirológia nos ambientes eruditos, sendo estes o veículo para o ressurgimento do século XII, ver Le GOFF, Jacques - A propósito dos sonhos de Helmbrecht pai in *O imaginário medieval...ed.cit.*, pp. 343.

⁵⁷ Há ecos evidentes da forma de interpretação simbólica herdada de Artemidoro. Um dos exemplos, entre outros, dá-se quando Lucrécia afirma que “cuando se soñase alguna caveça de cordero era señal que avra de morir padre y madre o alguno de la casa”, ver IMIRIZALDU, Jesus - *Monjas y beatas embaucadoras*. Madrid: Editora Nacional, 1977, p. 20.

⁵⁸ MANNING, Patricia - The dream function in Seventeenth-Century spanish fiction. *Journal: Mediterranean Studies*, 14 (2005), p. 173.

⁵⁹ A sentença tinha sido já publicada em 1977, ver IMIRIZALDU, Jesus - *Ob. cit.*, pp. 63- 69. Kagan publicou, para além da obra já mencionada, mais dois artigos sobre a profetiza, cf. Lucrecia de León, la profetisa in CALVI, Giulia - *La mujer barroca*. Madrid: Alianza Editorial, 1995, pp. 31-49 e

uma série de aspectos interessantes nesta mulher. A maior parte serão estudados de forma sucinta neste trabalho. Mas não será apenas a profetiza a merecer especial atenção. Será acima de tudo o grupo em que ela se movia e o homem que escrevia os sonhos que ela relatava. Mas antes, importa estudar o caso de Lucrecia.

O processo de Lucrecia na Inquisição de Toledo durou entre 1590 e 1595, ou seja, foi iniciado dois anos depois da sentença de Maria da Visitação. A “profetiza dos sonhos” atacava Filipe II, que considerava mau rei e futor de injustiças espirituais e seculares⁶⁰. Filipe era, nas suas palavras, um novo Rodrigo, o corrupto e iníquo rei visigodo, que pelos seus pecados havia perdido a Espanha para os mouros. A menção a Rodrigo é importante. Aponta para um revivalismo visigótico que começou a fazer-se sentir em Espanha na segunda metade do século XVI⁶¹. No último quartel, os escritos “goticistas”, de sabor revivalista, multiplicaram-se, reafirmando a confiança no futuro, num país que neste final de século XVI entrava numa crise irreversível⁶². Este “mito gótico” fazia parte de um esquema de destruição/restauração, simbolizado no binómio rei pecador/rei restaurador, que serviu de legitimação às várias dinastias reinantes, primeiro asturo-leonesa, depois castelhana, finalmente espanhola⁶³. Parte fundamental desta escatologia assentava no *Pranto de Santo Isidoro*, um texto atribuído ao antigo bispo de Sevilha, onde este anunciava a destruição de Espanha pelos mouros, a emergência de um rei providencial, um *Encoberto* e um plano escatológico que é, basicamente o do *Imperador dos Últimos Dias*⁶⁴. O

Lucrezia de Leon: Per una valutazione dei sogni e delle visioni nella Spagna del cinquecento. *Quaderni Storici*, 68 (1988), pp. 595-607.

⁶⁰ Entre as injustiças espirituais registem-se as acusações de nomear bispos maus e incompetentes e a tolerância a respeito da não residência dos prelados, prática condenada pelo Concílio de Trento. No que diz respeito às injustiças seculares, Lucrecia censurava os gastos com a construção do Escorial, ignorando os interesses dos pobres, ver KAGAN, Richard - *Los sueños...* ed.cit., p. 101.

⁶¹ REDONDO, Augustin - Les divers visages du thème (wisi)gothique dans l’Espagne des XVIe et XVIIe siècles in *L’Europe héritière de l’Espagne wisigothique: colloque international de CNRS*. Madrid: Casa de Velazquez, 1992, p. 354.

⁶² REDONDO, Augustin - *Ob.cit.*, p. 359.

⁶³ MILHOU, Alain - De Rodrigue le pécheur à Ferdinand le restaurateur in *L’Europe héritière de l’Espagne wisigothique...*ed.cit., pp. 365- 367.

⁶⁴ O melhor exemplo deste *Pranto de Santo Isidoro*, que foi possível identificar, encontra-se numa miscelânea de profecias sebastianistas existente na Biblioteca Nacional de Lisboa, código 13020, fls. 99 e ss.

quadro é, portanto, o da literatura joaquimita, ou uma derivação peninsular da mesma, para ser mais preciso. Lucrecia foi profundamente influenciada por este esquema destruição/restauração. Manteve-o e adaptou-o à realidade sua contemporânea, com Filipe II a fazer o papel infame de Rodrigo e Beaumont, a quem Pedro Rodrigues Soares faz menção, representando o messias restaurador, o *Encoberto*. Neste aspecto, os sonhos que teve, ou afirmou ter, foram determinados pela mitologia vigente, em que o mito potencia o sonho e o sonho autentifica o mito⁶⁵.

Lucrecia foi acometida de vários sonhos que anunciavam a destruição, bem como a restauração de Espanha. Num deles viu um exército de cruces brancas que derrotavam os inimigos de Espanha⁶⁶. Isto inspirou um dos membros do seu círculo, um astrólogo de nome Guillén de Casaos, a fundar uma confraria, que ficaria conhecida como de “Santa Cruz da Restauração”. Os membros desta confraria usavam um escapulário negro com uma cruz branca, desenhado a partir dos sonhos de Lucrecia⁶⁷. Depois da queda de Espanha, a reconquista deveria recomeçar a partir de uma cova, existente perto de Toledo, que deveria albergar dez mil homens, mantimentos e munições. Quando Toledo estivesse quase a cair, o exército, liderado por Beaumont, deveria sair das covas, romper o cerco inimigo e através de uma série de batalhas expulsar o invasor. O plano finaliza com o casamento de Lucrecia e Miguel Beaumont, bem como com a transferência da Santa Sé e das suas relíquias para Toledo⁶⁸.

Um aspecto interessante desta escatologia, que parece ter escapado a Kagan, tem a ver com a lenda de que a conquista de Espanha pelos árabes teria sido despoletada pelo atrevimento do rei Rodrigo, ao pretender explorar uma cova encantada existente em Toledo. Uma antiga profecia dizia que quando essa cova se abrisse, se perderia a Espanha. Benito Feijó, mais tarde, no seu *Teatro Crítico Universal*, mencionará a lenda dizendo que ao entrar, Rodrigo “hallò un lienzo, en que estaban pintados hombres armados de habito y gesto de moros, con esta inscripcion: Por esta gente sera en breve destruida España”⁶⁹. A

⁶⁵ BURKE, Peter - L'histoire sociale des rêves. *Annales E.S.C.*, 28 (1973), p. 332.

⁶⁶ KAGAN, Richard - *Los sueños...ed.cit.*, p. 149.

⁶⁷ KAGAN, Richard - *Los sueños...ed.cit.*, pp. 149-151.

⁶⁸ KAGAN, Richard - *Los sueños...ed.cit.*, pp. 97-98.

⁶⁹ FEIJÓ, Benito Geronymo - *Theatro Critico universal o discursos varios en todo genero de materias para desengaño de errores comunes*. Tomo VII. Madrid: Herederos de Francisco del Hierro, 1739, fl.

lenda filia-se claramente na tradição indo-europeia dos heróis e dos exércitos encantados, encerrados em grutas, subitamente despertados por um acto de desencanto (neste caso a violação do interdito), um tema que será desenvolvido mais à frente neste estudo. A comparação entre a lenda e a escatologia de Lucrecia sugere uma influência. A escatologia da “profetiza dos sonhos” converte-se aqui numa anti-lenda. O exército restaurador comandado por Piedrola, deveria sair pela mesma cova onde estavam “encantados” os exércitos mouros que conquistaram a Península. O esquema destruição/reparação revela-se mais uma vez, como um esquema de duas faces. Trata-se de um modelo antigo: só a repetição de um acto primordial pode potenciá-lo. Em Lucrecia, todavia, o acto é potenciado, mas o seu sentido é invertido. A escatologia de Lucrecia de Leon aproxima-se muito do modelo sistematizado por Mircea Eliade no *Mito do Eterno Retorno*. Para Eliade, “os rituais de construção pressupõem também a imitação mais ou menos explícita do acto cosmogónico. Para o homem tradicional, a imitação de um modelo arquetípico é uma reatualização do momento mítico em que o arquétipo foi revelado pela primeira vez”⁷⁰. A correspondência é perfeita, o modelo arquetípico é a mítica Toledo do império visigótico, modelo, como foi visto atrás, da nova Espanha Imperial. O momento mítico não é, na verdade, aquele “em que o arquétipo foi revelado a primeira vez”, mas é o da descida de Rodrigo à cova. Neste sentido, trata-se do momento fundador do esquema de Lucrecia: destruição/restauração.

No entanto, mais do que a escatologia dos sonhos de Lucrecia, importa articular a profetiza e o seu grupo com a Prioresa Maria da Visitação. Será este mais um dos epifenómenos gerados pelo caso da estigmatizada de Lisboa? Comece-se pela própria carismática, Lucrecia de Leon.

Lucrecia, tal como a Prioresa, ataca Filipe II, considerando-o um rei injusto. A Prioresa aparece em vários dos seus sonhos e quando se soube em Madrid da condenação de Maria da Visitação pelo Santo Ofício, Lucrecia alegou que tinha sido visitada num sonho por um homem que lhe disse acerca da *monja de Lisboa* que “todo lo que hasta aqui ha tenido es falso”⁷¹. Não se pode deixar de pensar em Joana de Mendanha, na Covilhã, a quem, alegadamente,

195.

⁷⁰ ELIADE, Mircea - *O mito do Eterno Retorno. Arquétipos e Repetição*. Lisboa: Edições 70, 1992, p. 91.

⁷¹ KAGAN, Richard - *Los sueños...ed.cit.*, p. 24.

fora também revelado espiritualmente o embuste que constituíam as chagas da *monja de Lisboa*.

O grupo de Lucrecia era constituído por um conjunto heterogéneo de profetas, astrólogos ou simples clérigos fascinados com o seu carisma. Um destes, Alonso de Mendonza, de alta linhagem, tido como erudito e famoso pela sua caridade, verteu para o papel alguns dos sonhos da profetiza. Justificou este acto perante os inquisidores como uma função teológica: o seu trabalho era aclarar a verdadeira origem dos sonhos, apoiando-se nas determinações do V Concílio de Latrão de (1512-1516). Foi escorado neste argumento que Mendonza comparou o seu trabalho ao do clérigo que no século XIV havia anotado as revelações de Brigitte da Suécia. Mais ainda, comparou-se a Luis de Granada, que em Lisboa escrevera a vida de Maria da Visitação⁷². Muito significativo, as referências apontadas por Mendonza eram Brigitte da Suécia e Maria da Visitação. Outro dos membros do grupo, Martin Ayala, o *Sacamanchas*⁷³, defendeu a genuinidade dos estigmas de Maria da Visitação, mesmo já depois de condenada pelo Santo Ofício, adiantando que ele próprio recebia muitas revelações de Deus e as transmitia em espírito à Priora da Anunciada⁷⁴. De tudo isto, parece evidente que a Priora exerceu um magistério espiritual perante este grupo. Richard Kagan não deixa de o salientar, acrescentando que “a monja de Lisboa teve várias imitadoras em Espanha”⁷⁵. Mas a ligação mais subtil da Priora a este caso estava personificada na figura de um franciscano, frei Lucas de Allende, aquele que passou a escrito, juntamente com Mendonza, a maior parte dos sonhos de Lucrecia.

Frei Lucas era um franciscano, nascido em 1544, na aldeia de Villarubia de Ocaña, região de Toledo⁷⁶. Entrou para os frades menores aos 16 anos, tendo estudado em Toledo e Alcalá de Henares. Segundo vários membros da ordem, era um “pregador douto”, “muito letrado” e “bom teólogo”. Isto acabaria

⁷² KAGAN, Richard - *Los sueños...ed.cit.*, p. 125.

⁷³ Literalmente, o “tira nódoas”, alcunha relacionada possivelmente com a sua profissão de tintureiro.

⁷⁴ SANTONJA, Pedro - *La Herejia de los Alumbrados y la espiritualidad en la España del siglo XVI*. Valencia: Comunidad Autonoma, 2001, p. 51.

⁷⁵ Kagan refere ainda o caso de uma escrava negra, Catalina Ferrara e de Isabel de Jesus, cujos casos apresentam uma dependência do caso de Maria da Visitação, ver KAGAN, Richard - *Los sueños...ed.cit.*, p. 227.

⁷⁶ A biografia de Frei Lucas aqui apresentada tem como base a própria biografia fornecida por Richard Kagan em KAGAN, Richard - *Los sueños...ed.cit.*, pp. 130- 132.

por lhe permitir o acesso ao cargo de guardião do convento franciscano de Madrid em 1585. Kagan refere que “como máxima autoridade deste importante estabelecimento religioso, Allende logrou criar contactos na corte”. Contudo, a faceta mais interessante de frei Lucas era o seu profundo interesse pela astrologia, profecias, prodígios, beatas visionárias ou profetas de rua como o *Sacamanchas* ou Beaumont. No quadro geral já assinalado para a ordem de S. Francisco, frei Lucas estava longe de ser um caso único.

Allende estava também interessado nas profecias de Maria da Visitação. Foi isso que o aproximou do *Sacamanchas*, outro admirador confesso da monja⁷⁷. O franciscano foi o principal redactor de Lucrécia, tendo copiado três quartos dos 415 sonhos que lhe são atribuídos⁷⁸. O seu grau de envolvimento no processo não é fácil de determinar. Alguns testemunhos parecem apontar para o facto de ter sido um dos instigadores. Foi o caso, por exemplo, quando Lucrécia manifestou receio, perfeitamente justificado como se veio a verificar, de que Inquisição se comesçasse a interessar pelos seus sonhos. Allende tranquilizou-a e incitou-a a prosseguir, respondendo-lhe, na qualidade de teólogo, que “la inquisicion no tenía que ver en aquellos sueños, no creyendolos pues no era cosa contra la fe”⁷⁹. Por outro lado, já na Inquisição, Lucrécia acusou Mendoza e Allende de terem inventado alguns dos relatos dos sonhos, durante um determinado período em que ela esteve doente, afirmando que o único sonho que tivera durante esse período fora com Maria da Visitação, a Priora da Anunciada⁸⁰. O que se pode concluir, com razoável probabilidade, é que Allende era mais do que um mero amanuense redactor de sonhos. Mas a biografia de Allende tinha mais uma circunstância assinalável. Vivera dois anos em Coimbra, no Colégio de São Boaventura, propriedade dos frades menores⁸¹. Coimbra torna-se assim, por virtude de frei Lucas, o terceiro vértice de um triângulo que incluía Lisboa (Maria da Visitação) e Madrid (Lucrécia e o seu grupo).

Seria extremamente útil conseguir apurar quando e onde é que se começou a manifestar em Lucas de Allende o interesse que ele demonstrava em

⁷⁷ KAGAN, Richard - *Los sueños...ed.cit.*, p. 72.

⁷⁸ KAGAN, Richard - *Los sueños...ed.cit.*, p. 72.

⁷⁹ KAGAN, Richard - *Los sueños...ed.cit.*, p. 66.

⁸⁰ KAGAN, Richard - *Los sueños...ed.cit.*, pp. 174-175.

⁸¹ O vínculo de Allende a Coimbra tinha sido já notado por José Adriano Carvalho, ver CARVALHO, José Adriano de Freitas - *Um profeta de corte na corte...ed.cit.*, p. 236.

1588, por prodígios, profecias e afins. Tê-lo-ia já em 1574-75 quando residiu em Coimbra? De que forma se poderá ligar a cidade do Mondego, uma cidade que já conhecera episódios de *alumbradismo* nos anos 50, e os interesses de frei Lucas, que por lá andou nos anos 70⁸²?

No dia 30 de Julho de Julho de 1585, Mateus Pereira de Sá, deputado da Inquisição de Coimbra, denunciava em mesa, perante os inquisidores, um fenómeno novo que se manifestava na cidade. Falou de umas mulheres que “hião ao rio em corpo e agora andão de mantas embocadas”⁸³. Revelou mais: estas mulheres comungavam três e quatro vezes por semana “fazendo muitos gestos de sentimentos serrados e isto no Colegio da Companhia”. Já não era a primeira vez que o colégio da Companhia de Jesus pecava por indiscrição. Trinta anos antes, como se viu, na altura da sua fundação, tinham sido os alunos a exceder-se em actos exteriores de mortificação. Agora acontecia algo de semelhante, com a particularidade de serem “mulheres de baixa sorte”, segundo a adjectivação de Mateus Pereira de Sá. Mas o delator não se fica por aqui. Esclareceu que “isto teve principio em huma Maria Dias, natural do Soveral junto a Seira (...) que começou em Santo António”. Santo António dos Olivais era um importante convento dos franciscanos em Coimbra, que dispunham ainda na cidade de um colégio universitário, o de São Boaventura. O mesmo que foi frequentado por Allende, nos anos 1574-75. Mais importante, Allende esteve no Colégio de São Boaventura numa altura em que a influência do Convento de Santo António dos Olivais sobre o Colégio atingira o seu auge⁸⁴. Os frades franciscanos dos Olivais tornam-se assim o mais plausível elo de ligação entre Allende e Maria Dias.

⁸² Recordem-se os episódios ligados à fundação do colégio jesuíta em Coimbra, ou o “Papa Angélico” que fora de Coimbra até Roma, para se encontrar com Inácio de Loyola.

⁸³ ANTT - Inq. Coimbra, liv. 76. fl. 211. Toda as restantes citações da denúncia de Mateus Pereira de Sá se encontram neste fólio.

⁸⁴ Ao separar-se da província franciscana de Portugal, a nova província dos capuchos de Santo António passou a ter direito a três lugares no Colégio de São Boaventura, número que foi aumentado para quatro em 1572, dois anos antes da chegada de Allende a Coimbra. Os frades de Santo António dos Olivais abandonariam a insituição em 1584, descontentes com o facto de, no Capítulo da Ordem realizado nesse ano, se ter disposto que também os religiosos da província franciscana dos Algarves pudessem ter lugares no Colégio, ver VASCONCELOS, António de - *Os Colégios universitários de Coimbra*. Coimbra: Coimbra Editora, 1938, pp. 90-91.

Maria Dias era uma forte opositora a Filipe II. Segundo uma carta que o bispo de Coimbra, D. Afonso de Castelo Branco, enviou para o Conselho Geral da Inquisição em Lisboa, Maria Dias “tinha spirito de profecia na vinda de D. Antonio a estes Reynos e polo que tenho visto nella a tenho por mais diabolica e artificiosa que a Prioresa”⁸⁵. Novamente a *monja de Lisboa* a fazer de fiel da balança, o alfa e o ómega da santidade nacional nos finais do século XVI. Tal como a Prioresa, Maria Dias estava ligada ao partido hostil a Filipe II. Com base no texto que o bispo enviou para o Conselho Geral foi ainda possível apurar que Maria vivia numa casa em Celas, a qual “negoceou hum João Correia, que foi o mor Antonista que ouve nesta cidade”. Da mesma forma que já se passara no primeiro grupo *alumbrado* de Lisboa, Maria Dias congregava as atenções, o respeito e até, em alguns casos, a veneração de intelectuais e membros proeminentes da sociedade. Continuando a seguir de perto D. Afonso de Castelo Branco, constata-se que “concorria tanta gente a ella, que athe Doutores em Theologia levava por si”⁸⁶. À semelhança de Martin Ayala, o *Sacamanchas* do grupo de Madrid, Maria Dias afirmava que se comunicava em espírito com a Prioresa Maria da Visitação⁸⁷. A ligação desta mulher ao ambiente difuso da santidade extática e profética que se vivia no país não passava despercebido ao bispo. Castelo Branco percebeu o perigo e recomendou aos inquisidores castigo exemplar, “de modo que os bons se edifiquem e os maos ajão medo”⁸⁸.

O caso da *beata de Celas* é mais interessante quando estudado em ligação com o espírito que se respirava na época. Estudado isoladamente é pouco original, reproduzindo o modelo de comportamentos estudado até aqui. Êxtases no acto da comunhão, visões, profecias, etc. Contudo, afigura-se pertinente articulá-lo com o de Lucrecia, através do “contacto franciscano” de Allende. O convento dos Olivais e o colégio de São Boaventura. Allende e Maria Dias tiveram contacto directo? Ou tiveram uma influência comum? Ou a presença de Allende e de Maria Dias no mesmo ambiente, no mesmo período, será apenas fruto de uma coincidência?

O que parece indubitável é que a origem do caso parece estar nos frades de São Francisco, do mosteiro de Santo António dos Olivais. Maria Dias era

⁸⁵ ANTT - Conselho Geral do Santo Ofício, liv. 91, fl. 36

⁸⁶ ANTT - Conselho Geral do Santo Ofício, liv. 91, fl. 35.

⁸⁷ ANTT - Conselho Geral do Santo Ofício, liv. 91, fl. 35.

⁸⁸ ANTT - Conselho Geral do Santo Ofício, liv. 91, fl. 35.

natural do Soveral, perto de Coimbra, e ia e vinha à cidade do Mondego para vender fruta. Nos inícios da década de 80, era esta a situação da *beata de Celas*, andando descalça, “com uma saya preta e com huma mantilha”⁸⁹. Maria “tinha devoção com os frades de Santo António que estão junto a Celas”, e começou a relacionar-se cada vez mais com eles⁹⁰. Começaram a ser notórios os êxtases públicos que a dominavam por completo no acto da comunhão, na igreja do mosteiro de Santo António. Quando recebia a comunhão, desfalecia e era amparada por duas mulheres suas amigas que trazia sempre consigo. Daí a levavam “ao confessionario que esta fora da igreja onde a deixavão deitada ate a tarde com a porta fechada por fora”⁹¹. A sua alegada santidade deverá ter atraído o partido anti-castelhano de Coimbra, apostado em capitalizar o carisma crescente da beata. Uma das testemunhas afirma expressamente que “todos os que nesta terra erão da parcialidade de Dom Antonio e o alevantavão erão seos amigos e tratavão com ella”⁹². Esta ligação aos partidários do Prior do Crato trazia-lhe vantagens. Os elementos “da parcialidade” de D. António “lhe fizerão a czinha em que ora mora, e por estas couzas acima ditas era tão servida e mimosa que tinha muitos vestidos e comia galinhas e todos os bons manjares que lhe mandavão”. Maria Dias sabia o que se esperava dela e correspondia, afirmando que D. António havia de voltar a Portugal, “em paz e pacifico e que seria dali a hum anno”⁹³. Ela fez esta afirmação em 1586, numa altura em que, curiosamente, a Priora da Anunciada ainda não tinha começado a atacar a monarquia dos Habsburgos, situação que, como já foi mencionado, coincidiu com a derrota da Armada espanhola em Inglaterra. Este aspecto vai entroncar no que foi dito atrás para Joana de Mendanha, da Covilhã, ou para Lucrecia e o seu grupo de profetas madrilenos. Maria Dias, a *beata de Celas*, não é uma “criação” *ex nihil* da súbita popularidade da Priora da Anunciada. As relações com os franciscanos e o nacionalismo, mais ou menos sincero, precedem o caso da Priora. Atesta-o o facto de, como se constatou para uma série de casos anteriores ao da Priora, os franciscanos aparecerem frequentemente ligados ao nacionalismo, nomeadamente na sua versão sebastica. Neste aspecto, Maria

⁸⁹ ANTT - Inq. Coimbra, proc. 321, fl. 14.

⁹⁰ ANTT - Inq. Coimbra, proc. 321, fl. 8.

⁹¹ ANTT - Inq. Coimbra, proc. 321, fl. 4.

⁹² ANTT - Inq. Coimbra, proc. 321, fl. 5.

⁹³ ANTT - Inq. Coimbra, proc. 321, fl. 11.

Dias como criatura dos franciscanos e contestatária às pretensões dos Habsburgos, está longe de ser uma originalidade. Vem na continuação de profetas como Morato ou o ferreiro de Angra, Baltasar Gonçalves. Maria da Visitação não “criou” Maria Dias. Esta existia já. Mas na medida em que o carisma da *monja de Lisboa* surgiu como forte elemento de agregação, fez emergir um conjunto de “entidades secundárias”, Joana de Mendanha, Maria Dias, Leonor Cabral, o ourives de São Roque, até Lucrecia em Madrid, que se apropriaram, de alguma forma, do extraordinário impacto que o caso da Priora teve.

Os vínculos franciscanos de Maria Dias parecem assim ser determinantes. A data do início das relações de uma beata com os frades menores é imprecisa. Pode afirmar-se certamente para os inícios dos anos 80, mas podia ser anterior⁹⁴. Allende já não estava em Coimbra desde 1575, como o próprio afirmou na Inquisição de Toledo. Maria Dias não faz menção a frei Lucas, apesar de no seu processo referir alguns frades franciscanos com quem se relacionou. Frei Pedro, ministro dos frades de Santo António, frei Marcos de Vila de Frades, frei João de Barcelos, frei Estêvão de Campo Maior e frei Gaspar de Chaves. É altamente improvável, para não dizer impossível, que alguns destes homens não se tivessem relacionado com Lucas de Allende.

A forma como a santidade da beata era percebida pelos frades de S. Francisco não era unânime, mas os indícios parecem apontar para a boa reputação de que Maria Dias gozava no mosteiro. A exceção parecia ser frei Marcos de Vila de Frades, guardião do mosteiro de Santo António. Pormenor sintomático, foi o único franciscano a vir denunciar Maria à Inquisição e estava proibido pelo “seu ministro”, sob obediência, de falar no caso. O bispo de Coimbra resolveu o problema, ordenando a frei Marcos, sob *autoritate apostolica*, que revelasse o que sabia. O facto de ser o único dos frades menores a vir ao Santo Ofício e de o “ministro” o ter proibido de falar, revelando

⁹⁴ Uma das testemunhas, João de Matos, em declarações feitas em 1589, disse que “de cinco ou seis annos pera qua sabe elle testemunha que ella Maria Dias se recolheo no lugar das Celas”, ver ANTT - Inq. Coimbra, proc. 321, fl. 5. Uma outra testemunha confirma este período de tempo, declarando que as primeiras pessoas que a recolheram foram Filipa Pereira, Beatriz Pereira e Joana Pereira, as quais “a recolhião em caza polla terem por virtuozza e amiga de Deos”, ver ANTT - Inq. de Coimbra, proc. 321, fl. 8. Se a data em que ela se mudou para Celas é 1583, sabendo que ela era já precedida da fama de santa, pode colocar-se legitimamente a origem de todo o caso um ou dois anos antes, no mínimo, portanto por volta de 1581.

uma intenção de protecção a Maria Dias, mostra o grau de responsabilidade dos franciscanos em todo o caso.

Em conclusão, parece legítimo supor que o caldo de cultura que nutriu Allende e que se projectou no caso de Lucrecia de Leon, foi o mesmo que produziu um caso como o da *beata de Celas*. Allende teria cerca de trinta anos quando esteve em Coimbra. Antes de chegar à cidade do Mondego estudara já em Toledo e Alcalá de Henares e levava já quatorze anos de franciscano⁹⁵. Não parece crível que o gosto por prodígios, profecias, visionários e afins tivesse nascido tão tarde, num homem com este historial. Seria imprudente também, afirmar que frei Lucas foi determinante na formação do ambiente em que se formou Maria Dias. Não é de excluir que a relação fosse mais do género simbiótico, com influências recíprocas alimentando-se mutuamente.

À guisa de balanço, e à luz do que foi exposto ao longo deste capítulo, importa retirar alguns traços gerais do impacto que o episódio de Maria da Visitação teve na sociedade portuguesa. Antes de mais, e tal como foi já visto para o estudo da profecia, é de salientar a porosidade transnacional com repercussões em vários países e até vários continentes.

Mas a mudança não foi apenas quantitativa. Há uma assinalável mudança qualitativa, determinada pela questão dos estigmas. São estes que impõem a principal mudança em relação aos grupos *alumbrados* anteriores. As repercussões de uma freira com sangue nas mãos, visível a todos, não se podem comparar com o que resulta por exemplo, dos casos de estigmatização interior. Neste sentido, todo o alicerce da expansão do fenómeno é essencialmente assente na fraude. Prova-o o facto de, em todos os casos estudados, só o de Lucrecia de Leon não ter uma referência directa aos estigmas.

Relevante parece ser igualmente a função congregadora do caso da Priorisa. Os casos de santidade afectada existiam já, mas a súbita popularidade da *monja de Lisboa* estimulou que todos eles tivessem como referência Maria da Visitação, numa convergência que em alguns casos roçou o mimetismo. Aquilo que era, até então, um movimento semi-clandestino e difuso, adquiria assim um rosto concreto, de uma figura de referência que era alvo de uma adesão entusiástica.

⁹⁵ Uma pequena biografia de Allende aparece em KAGAN, Richard - *Los sueños...ed.cit.*, pp. 130-132.

Uma nota para os casos de Helena da Visitação e Joana de Mendanha. Em ambos os casos existe literacia e ligação aos franciscanos. Helena, terceira de São Francisco, leu Serafino de Fermo e Santo Agostinho, que lhe serviam de inspiração para pregar às restantes freiras do convento. Joana, ligada aos franciscanos capuchos, leu Granada, Ludolfo de Saxónia e Franz Titelmans. Neste aspecto, do ponto de vista social, o quadro é ainda sensivelmente o mesmo que se passava com o primeiro círculo de *alumbrados*, mulheres com acesso a obras de espiritualidade, ligadas directa ou indirectamente a meios monásticos. Há contudo uma expansão geográfica que, a prazo, iria potenciar uma expansão para os campos.

Finalmente, à semelhança do que já acontecera com o estudo acerca da profecia, os casos estudados são profundamente polimórficos e sincréticos. Elementos da cultura letrada e obras de espiritualidade, profecia política, estigmatização, convivem com elementos remiiscentes da cultura popular. Foi o caso das aparições do demónio nas árvores, de Helena da Visitação ou da cova de Toledo, berço da nova reconquista cristã, liderada por Beaumont e Lucrécia.

Sujeita a uma permanente mutação, a irrupção do maravilhoso não conhece limites à imaginação. Assim se forja o carisma do místico, numa permanente interacção entre o lido, o visto, o ouvido e o desejado. Um “contorcionismo da alma” que vai esboçando desenhos bizarros e fascinantes. À frente, a Priorisa da Anunciada ia indicando o caminho, com o estandarte vermelho das chagas de Cristo.

1. O paradigma arcaico da Encruzilhada

Em face do que foi exposto nos capítulos precedentes, o caso de Engrácia Pires, apresentado no início deste estudo, pode agora ser visto a uma nova luz¹. Ele configurava, foi dito, o resultado da confluência do movimento alumbrado com uma “remotíssima tradição popular de raiz indo-europeia”. Não foi único, mas dificilmente se poderá encontrar nos arquivos inquisitoriais portugueses uma história em que a confluência destas duas realidades se possa distinguir com tanta clareza. Um cruzamento da documentação revela também que foi por esta altura que as duas correntes se cruzaram e miscigenaram. Impunha-se começar por uma das duas, e a escolha recaiu sobre a face “moderna” do caso, o *alumbradismo*, tendência de espiritualidade recente e pujante na sua juventude.

A outra face do processo de Engrácia é muito mais antiga. Mas não menos vigorosa. O seu estudo é um desafio. Pela pulverização dos vestígios documentais que deixou, revela-se a maior parte das vezes de forma extraordinariamente fragmentária. Herdada de um passado pré-cristão, manifesta-se como um eco longínquo. Contudo, estudada numa perspectiva de conjunto, revela um sistema perfeitamente coerente e lógico, poético e belo. Este capítulo destina-se a depurar os elementos do que designo por paradigma arcaico, detectáveis no caso de Engrácia, e compará-los com outros existentes na documentação consultada, procurando caracterizar as linhas gerais que o identificam.

Engrácia declarou que “agastada sobre certo falso testemunho que lhe levantarão, com humas contas na mão encomendando se a Nossa Senhora

¹ Ver o capítulo Encruzilhada.

para huma das partes do caminho ouvira huma voz que a chamava por seu nome, e olhando para a parte donde vinha a dita voz vio huma molher muito fermoza”². Daqui se pode retirar um primeiro elemento importante: a visão não foi induzida por um êxtase, o visionário não foi arrebatado em espírito como sucedia com os casos de inspiração *alumbrada*. A imagem da “Senhora” não se apresenta “na glória”, no além, para onde o espírito do visionário se desloca através, por exemplo, da comunhão ou da leitura de obras de espiritualidade³. A aparição manifesta-se na Terra e tem um carácter de proximidade: “uma voz que a chamava pelo próprio nome”. Constata-se ainda que a visão não tem o elemento sensorial e barroco de Cristo atado à coluna, de chagas, do sangue etc. É apenas uma mulher vestida de branco.

O facto de a aparição se revestir de um carácter terreno tem uma razão de ser. Melhor, o facto de ter um carácter terreno é a sua razão de ser. Num outro passo, a alegada vidente declarou que “olhando pera a mão direita vio ao pe de huma ameixeira que estava entre dous ribeiros hua molher muito fermoza vestida de branco”⁴. Numa outra ocasião revelou que “a Virgem Nossa Senhora avia de abrir uma fonte junto a ermida de Nossa Senhora das Pressas”⁵. A vinculação ao meio físico em que se insere distingue claramente este género de aparições relativamente ao visionarismo *alumbrado*. Este existia fora do tempo, fora do espaço, no outro mundo.

A tradição ligada a esta tipologia de aparições era imemorial e cristalizara-se na memória colectiva, que colocava a maior parte das mesmas *in illo tempore*, num tempo remoto, longínquo, num tempo “sem tempo”. No início do

² ANTT - Inq. Lisboa, proc. 7879, fl. 7.

³ São Tomás de Aquino e Santa Teresa distinguem entre a “visão”, imaginária, apreensível com “os olhos da mente”, mas nem por isso menos real, e a “aparição”, apreensível com os “olhos carnis”, ver WARNER, Marina - *Alone of all her sex. The myth and the cult of the Virgin Mary*. London: Picador, 1990, p. 300. Esta divisão corresponde sensivelmente à que é apresentada pelo padre René Laurentin, que coloca a questão entre “visões”, de carácter subjectivo e “aparições”, fenómeno objectivo, ver LAURENTIN, René - *Année Sainte. Redécouvrir la religion populaire: Pèlerinages, Sanctuaires, Apparitions*. Paris: Office d’Édition, d’impression et de librairie, 1984, pp.110-114. A distinção apresentada neste estudo, entre “visões”, suscitadas pelo êxtase, de inspiração *alumbrada*, e as “aparições”, em estado de vigília, acabam por se adequar, de forma genérica, as duas posições referidas.

⁴ ANTT - Inq. Lisboa, proc. 7879, fl. 1 (terceira numeração)

⁵ ANTT - Inq. Lisboa, proc. 7879, fl. 11 (segunda numeração)

século XVIII, frei Agostinho de Santa Maria procedeu à compilação de toda essa tradição no seu *Santuário Mariano*⁶. A comparação entre o que nela é relatado e o caso de Engrácia revela-se de grande interesse.

Morfologicamente, a comparação com a obra de frei Agostinho permite distinguir quais são, no caso da vidente da Sertã, os aspectos arcaicos da tradição. Vejam-se alguns exemplos. Referindo-se à tradição de Nossa Senhora do Espinheiro, perto de Alcanede, diz o cronista que a Senhora “apareceu no baixo da serra (...) entre huas oliveiras e ao pé de hum fermoço espinheiro, junto ao qual rebentou logo hua fermoça fonte de agua excellentissima”⁷. A semelhança com o caso da vidente da Sertã é bem evidente.

Quando se deu a aparição, Engrácia estava num estado de tristeza, provocado por um “testemunho falso” que lhe levantaram. A Virgem dirigiu-se-lhe de forma familiar e consolou-a. Este é outro dos aspectos recorrentes da tradição. No relato da aparição de Nossa Senhora dos Milagres, perto de Torres Vedras, o cronista fala de uma pastorinha “chorando com huma grande sede que padecia”. A Virgem apareceu então “em forma de huma mulher e lhe perguntou porque chorava; e dando lhe ella conta de sua necessidade, a Senhora a consolou dizendo lhe vem ca, não chores, que eu te darey agua. E abrindo com suas soberanas mãos na terra huma cova, sahio logo della huma copiosa fonte de corrente e cristalina agua, com que pode a menina satisfazer a sua sede”⁸.

Estes exemplos estão repetidos de forma exaustiva na obra de frei Agostinho. Para uma primeira abordagem ao tema convém recordar os dois elementos fundamentais e complementares. A aparição dá-se num estado de vigília (não é induzida pelo êxtase nem por qualquer estado de latência do visionário) e há uma grande simbiose entre a aparição e o meio físico que a circunda (água, vegetação, etc). Estes dois aspectos vão determinar o

⁶ SANTA MARIA, Frei Agostinho de - *Santuário Mariano e Historia das Imagens milagrosas de Nossa Senhora e das milagrosamente apparecidas*. Lisboa: Oficina de Antonio Pedrozo Galram, 1711. Esta obra relata um conjunto de cerca de 40 aparições, a maior parte ocorridas no Centro e Norte do país, com um alcance temporal que remonta, em grande parte, à Idade Média, todas com uma estrutura comum, ver PENTEADO, Pedro - Para uma História dos Santuários Portugueses in *Piedade Popular. Actas do Colóquio Internacional: Sociabilidades-Representações-Espiritualidades*. Lisboa: Terramar, 1999, p. 45.

⁷ SANTA MARIA, Agostinho de - *Ob.cit...Tomo I*, fl. 222.

⁸ SANTA MARIA, Agostinho de - *Ob.cit...Tomo I*, fl. 39.

enquadramento sócio-geográfico da aparição, da qual se diz ocorrer maioritariamente no campo e a pessoas iletradas, pastores principalmente.

Isto é curioso porque determina uma trajectória inversa à do movimento *alumbrado*. Este era jovem, (à época de Engrácia o fenómeno era recente), urbano e letrado. O paradigma arcaico era, ao contrário, profundamente antigo, rural e popular. Da mesma forma que o movimento *alumbrado* fez, tardiamente, a sua conquista dos campos, na sequência da grande divulgação do caso Maria da Visitação, também o este “paradigma arcaico” fez a sua “conquista da cidade”. Ao fazê-lo, despiu-se dos aspectos mais bucólicos e naturalistas, mantendo apenas duas características: aparição em estado de vigília e o seu carácter protector.

Esta é a leitura que se pode fazer do processo instaurado pela Inquisição de Lisboa a Antónia Lopes, no ano de 1555. Antónia, moradora em Lisboa, na freguesia de S. Mamede, contou ao inquisidor Pedro Álvares de Paredes que “andando ella por vezes de dia vya em sua caza huma mulher vestida de vestidos brancos e toucados brancos, so que a via e lhe não fallava”⁹. Numa dessas ocasiões, essa mulher apareceu-lhe à noite, sentada numa cadeira. Antónia perguntou-lhe, “molher, porque me fazes medo?”. Respondeu-lhe a mulher que “não venho para vos fazer medo senão para que não tenhas dores quando parirdes”¹⁰. O facto é que no dia seguinte, ainda seguindo as palavras de Antónia Lopes, “das duas oras depois do meio dia pario huma criança morta”¹¹.

O primeiro depoimento de Antónia Lopes no Santo Ofício deu-se em 6 de Agosto de 1555. Em Novembro ainda estava detida na Inquisição. No dia 9 desse mês pediu audiência. Foi levada perante o dominicano frei Jerónimo da Azambuja. Quando este lhe perguntou o “que queria e para que pedira audiencia”, Antónia começou a revelar as aparições que tivera nas últimas trinta e três noites no cárcere do Santo Ofício, de uma mulher “vestida de brocado” que lhe mandara ir dizer ao inquisidor “que mande dizer cinco missas no altar moor da Mysericordia e que mande por huma imagem de Nossa Senhora em Sam Mamede no altar onde estaa o crucifixo, a qual imagem mandara a dita Igreja com grande procição e rogarão todos por a vida do principe”¹². O

⁹ ANTT - Inq. Lisboa, proc. 6730, fl. 10.

¹⁰ ANTT - Inq. Lisboa, proc. 6730, fl. 15.

¹¹ ANTT - Inq. Lisboa, proc. 6730, fls. 10 e 11.

¹² ANTT - Inq. Lisboa, proc. 6730, fl. 12.

“príncipe” era, obviamente, D. Sebastião, que no dia em que Antónia fez estas declarações, 9 de Novembro de 1555, não tinha ainda completado dois anos e era a única esperança de sucessão na coroa portuguesa.

Importa focar aqui um aspecto. Para o investigador que efectua uma pesquisa sobre o fenómeno visionário em Portugal, e que escolhe a documentação inquisitorial como fonte privilegiada, este género de aparições quase não se manifesta. O facto é revelador do estatuto teológico de que gozava. Se a Inquisição estava essencialmente preocupada com a heresia, e se estes casos não são reprimidos, então a conclusão óbvia é que os casos de paradigma arcaico não eram considerados heresia. E sendo assim, porque motivo estava Antónia Lopes detida nos cárceres do Santo Ofício? Porque alguém denunciara contra ela que “como pessoa esquecyda de Deos de noyte fazia devações supersticiosa asendendo candeyas pela casa invocando ho demonyo o qual lhe aparecya huma vez em huma figura e outras vezes outra e ella fallava com o dito fantasma e elle lhe respondia e que lhe perguntava e isto especialmente fazia as quartas e as sextas feiras”¹³. A questão da aparição é irrelevante para a acusação. Antónia estava na Inquisição para responder por acusações de feitiçaria e actos supersticiosos, uma falha contra o primeiro mandamento, “um delito contra a religião e entendida como o culto de falsos deuses ou o culto do Deus verdadeiro prestado de forma imprópria ou insuficiente”¹⁴. Era apenas por esta via que Antónia conhecia as agruras do cárcere.

Isto é ilustrativo da forma como só perifericamente, por arrasto, os casos relacionados com as aparições do paradigma arcaico vinham parar ao Santo Ofício. Foi o caso de Antónia, como foi o de Manuel Pires, um pastor natural de

¹³ ANTT - Inq. Lisboa, proc. 6730, fl. 11.

¹⁴ PAIVA, José Pedro - *Bruxaria e superstição num país sem “caça às bruxas”*. Lisboa: Editorial Notícias, 1997, p. 48. A ligação entre “aparições” e feitiçaria não era de modo algum estranho no quadro do sincretismo existente nas camadas populares. Um bom exemplo, com alguns pontos de contacto com o de Antónia Lopes, é o de Chiara Signorini, sentenciada por feitiçaria em Modena em 1519, a quem a Virgem apareceu nos cárceres dizendo-lhe “fica firme pois, filha minha, e não tenhas tanto medo que não terão tanta força que te possam causar incómodo”, ver GINZBURG, Carlo - *Feitiçaria e piedade popular. Notas sobre um processo modenense de 1519 in Mitos, emblemas, sinais. Morfologia e História*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, pp. 15-39, (para o discurso da Virgem a Chiara, ver p. 23).

Celorigo da Beira, a quem a Virgem apareceu “vestida de Sol”, em Marvão, a 15 de Julho de 1611¹⁵.

O fenómeno deu-se na Cancela da Raposa, junto a Marvão, quando apascentava ovelhas, depois de rezar parte do Rosário. Estava a ler “um livro dos milagres de Nossa Senhora do Rozairo”. Lendo no livro como a Virgem livrara uma mulher do poder do demónio por virtude do Rosário, “viu perto de si um resplendor e nelle huma figura de molher que logo desapareceu”¹⁶. Manuel atribuiu isto ao efeito do Sol e continuou a ler, até que “vio para a sua mão direita perto de si a outro resplendor e figura de molher como dantes tinha visto e com a claridade não soube devizar a cor dos vistidos que trazia nem dos touquados nem modo delles somente lhe vio na testa huma estrema clareira que fazião os cabellos que se deitavão de hua banda a outra parecia como molher de vinte annos de media estatura e elle depoente vendo este resplendor se agilhuou com as mãos postas”¹⁷. Depois desta houve uma série de aparições, das quais o alegado vidente dá conta, nomeadamente da última, no derradeiro sábado de Janeiro, em que a Virgem lhe apareceu “às aguas de Marvão ao pe de hum penedo a tarde cousa de duas horas fazendo frio”¹⁸. Tal como Engrácia, a vidente da Sertã, Manuel enquadra a aparição no meio físico que a rodeia,

¹⁵ ANTT - Inq. Évora, proc. 9080, fl. 3. O tema da “Virgem vestida de Sol” era habitual em várias representações iconográficas de aparições marianas. A imagem aparecia rodeada por um círculo de fogo, um padrão iconográfico que remete para a Virgem do Apocalipse de São João e que estava, nas palavras do Evangelista, “vestida com o Sol”, (Apoc. 12:1), cf. WYHE, Cordula Van - Reformulating the cult of Our Lady of Scherpenheuvel: Marie de Médicis and the “Regina Pacis” statue in Cologne (1635-1645). *The Seventeen Century*, 22 (2007), pp. 54-55. O padrão iconográfico da Virgem, rodeada por uma radiância dourada, teve origem em Bizâncio, onde o seu estatuto de *Theotokos*, de “Mãe de Deus”, começou a ser apropriado pela propaganda imperial, no sentido da identificação da Virgem com a imperatriz. As representações iconográficas apresentam a Virgem rodeada por uma corte de anjos, como uma guarda pretoriana, e com uma radiância de luz que a distingue das outras criaturas, ver WRIGHT, Rosemary Muir - *Sacred distance: representing the Virgin*. Manchester: University Press, 2006, pp. 22- 23.

¹⁶ ANTT - Inq. Évora, proc. 9080, fl. 9. O livro que Manuel Pires estava a ler era, com quase toda a certeza, a *História dos Milagres do Rosário* do jesuíta João Rebelo, muito provavelmente uma edição recente, com 9 anos na altura, ver REBELO, João - *Hystoria dos milagres do Rosario e de muytas e diversas devações e serviços que santos e peccadores fizeram a santissima Virgem Maria*. Évora: Manuel de Lyra, 1602. O capítulo a que o pastor de Marvão faz referência, acerca da mulher possuída pelo demónio, passa-se em Lérida (Espanha), e aparece nos fólhos 99 e seguintes.

¹⁷ ANTT - Inq. Évora, proc. 9080, fl. 9.

¹⁸ ANTT - Inq. Évora, proc. 9080, fl. 3.

com uma significativa menção à água, e a um penedo. De facto, o penedo faz também parte do enquadramento físico deste género de fenómenos, tal como foi já visto para a água e a vegetação. Frei Agostinho de Santa Maria refere-o, quando fala de uma imagem de Nossa Senhora que aparecera em Alverca, em cima de um penedo, no qual brotara uma copiosa fonte¹⁹.

A Virgem ofereceu-lhe umas contas de Rosário: “filho toma estas contas da minha mão as quais rezaras todos todos os dias tres vezes que he o rozaio de Nossa Senhora porque eu sou a Virgem do Rozairo”. Depois, a Virgem transmitiu-lhe uma mensagem no mínimo surpreendente. Ordenou-lhe que fosse ter com o Bispo de Portalegre e lhe dissesse da sua parte “que a sua bendita confraria lha tirasse dos homens pretos por todo o seu Bispado e a mandasse por homens brancos e bons que a podessem servir”. Disse ainda que Nosso Senhor estava muito irado “e que ella andava vendo se o podia aplacar”. Não resulta evidente se a ira divina era genérica, contra os pecados do mundo, ou se era contra o facto de haver “homens pretos” nas confrarias do Rosário, no bispado de Portalegre.

O facto que Manuel se insurgir, via suposta aparição, contra a presença de negros nas confrarias é revelador. Insinua a importância que estas, nomeadamente as do Rosário, tinham nas questões de estatuto social. As confrarias do Rosário tinham sido aprovadas pelo Papa Alexandre VI em 1495, conhecendo uma rápida expansão por toda a Europa²⁰. O culto do Rosário era muito mais antigo e teve uma súbita e massiva divulgação no século XII por intermédio dos franciscanos e dominicanos, destinado ao público mais iletrado que deveria recitá-lo em substituição de orações mais sofisticadas.²¹ Como principal fenómeno associativo da Época Moderna, as confrarias eram um importante veículo de transmissão ideológica e tornaram-se frequentemente instrumentos ao serviço de grupos sociais, determinando o estatuto e a representação social de cada um²². Daí, possivelmente, a instrumentalização

¹⁹ SANTA MARIA, Frei Agostinho de - *Santuario Mariano e Historia das Imagens milagrosas de Nossa Senhora e das milagrosamente apparecidas. Tomo I*. Lisboa: Oficina de Antonio Pedrozo Galram, 1711, fls. 384-385.

²⁰ WARNER, Marina - *Ob.cit.*, p. 306.

²¹ WARNER, Marina - *Ob.cit.*, p. 306.

²² MUÑOZ, Miguel Luis López - *Implantación de las confradías em la diócesis de Granada durante la Edad Moderna* in DONCEL, Juan Aranda (coord.) - *Congreso de Religiosidad Popular en Andalucía*.

grosseira que Manuel Pires faz da “sua” aparição, voltando-a contra os negros. Para se ter uma ideia da importância que estas instituições podiam ter, refira-se que em Castelo de Vide, a poucos quilómetros de Marvão, uma confraria sob o nome de “Escola de Maria Santíssima” tinha sido criada pelo próprio Papa Clemente VII, através da bula *Duae cumque*, apenas sete anos antes de Manuel Pires ter feito estas declarações²³. De realçar também o carácter protector e intercessor da Virgem, um aspecto que tinha sido reafirmado de forma veemente no Concílio de Trento, como reacção contra as teses protestantes²⁴.

Da comparação entre os três casos de paradigma arcaico estudados até aqui, resulta uma terceira característica comum a todos e que os distingue claramente das visões dos *alumbrados*. A Virgem tem a presença exclusiva mas a sua identidade nunca é assumida *a priori* pelo vidente.

Engrácia Pires afirmou que quando Ihe apareceu uma “mulher muito formosa”, aconselhando-a a ter paciência contra os que Ihe levantaram falso testemunho, ela terá perguntado “quem era a Senhora que tão bom conselho Ihe dava”. Isto depois de a mesma “Senhora” ter, segundo disse, emanado “raios de resplendor que alumiam todo aquele circuito”²⁵. Antónia Lopes, por seu lado, disse ao inquisidor que “vya em sua caza huma mulher vestida de vestidos brancos e toucados brancos”. Tal como Engrácia, Antónia dirigiu-se à “mulher” perguntando-Ihe quem era e o que queria. Finalmente, Manuel Pires, no início da aparição mencionou uma “mulher de vinte annos de media estatura” a quem

Cabra, Córdoba: Ayuntamiento de Cabra; Cajasur Publicaciones, 1994, pp. 102-103. O facto de o apelo de reforma da confraria ser dirigido ao Bispo de Portalegre tem, provavelmente, a ver com o facto de, após o Concílio de Trento, se ter tentado com sucesso colocar as confrarias sob controlo episcopal, ver DAMAS, María Soledad Lázaro - Ermitas e santuários de la ciudad de Jaén en el Siglo XVI in SANTALÓ, Alvarez; BUXÓ, María de Jesus; BECERRA, Rodriguez (coords.) - *La Religiosidad Popular: I. Hermandades, Romerías y Santuarios*. Barcelona: Anthropos, 1989, pp. 290-291.

²³ COELHO, P. Laranjo - *A cristianização do Alto Alentejo e o Culto Mariano*. Lisboa: Ramos, Afonso e Moita, 1963, pp. 34-35.

²⁴ A Reforma, ao seguir a linha de *sola Fide, sola Scriptura*, tinha determinado uma negação de qualquer mediação entre Deus e o Homem pecador, e como tal, abolia a intercessão da Virgem ou dos santos, uma posição que Trento vai combater, ratificando a intercessão da Virgem, dos santos e o culto das relíquias, ver BOUFLET, Joachim e BOUTRY, Philippe - *Un signe dans le ciel. Les apparitions de la Vierge*. Paris: Bernard Grasset, 1997, pp. 53-54.

²⁵ ANTT - Inq. Lisboa, proc. 7879, fl. 2 (terceira numeração)

perguntou “o que queria ou o que buscava”²⁶. Em todos estes episódios, a identidade da Virgem nunca é imediatamente assumida pelo vidente mas vai emergindo através de uma descodificação, de uma série de sinais convencionalmente aceites. A “mulher” ou “Senhora” revela-se numa intrincada semiótica, um jogo de sinais e símbolos, “vestida de fogo”, com um Rosário na mão, vestida de branco, dizendo que vem para facilitar o parto ou que vem “em cata de peccadores”²⁷. É interessante ver a forma como estes videntes diferem dos visionários *alumbrados*. Nestes últimos não há espaço para jogos dúbios. Nas suas visões não descrevem “homens”, “mulheres” ou “Senhoras”, mas sim Cristo, a Virgem, São João Baptista ou São Francisco.

Sobre as relações entre os elementos existentes no paradigma arcaico e na espiritualidade *alumbrada*, impõe-se uma nota de curiosidade. Em 1760 foi processada pela Inquisição de Lisboa uma mulher, Catarina Lopes, oriunda da “freguesia de Nossa Senhora dos Prazeres, do lugar de Fátima”²⁸. Um local desconhecido na altura, mas que veio a atingir fama mundial a partir de 1917. Catarina Lopes era uma mulher de 45 anos que parecia exercer um ascendente sobre três jovens. Estes, de alguma maneira, funcionavam como transmissores da veia visionária daquela junto da comunidade, tendo também, eles próprios, começado a alardear esse estatuto²⁹. Num dos seus depoimentos, a ré descreve uma das visitas que duas dessas jovens lhe fizeram. Valentina do Rosário e Clementina de Jesus disseram que “que na mesma caza se lhe representava estarem os Anjos dizendo missa, e convindo todas no mesmo por representação da fantazia se pozerão de joelhos na forma em que costumavão assistir a missa (...), e baterão nos peitos”³⁰. O perfil destes visionários parece ter sido moldado pela espiritualidade que, desde finais do século XVI, começara a invadir os campos. Na denúncia que encabeça o processo pode ler-se que Catarina “finge que a sua casa a vem confessar S. Francisco e na sua companhia S. Joze e Nossa Senhora e que he levada ao Ceo e que tira as almas do Purgatório; e que se ella delata não la foce nunca de la havião de sahir porquanto nunca acabaria

²⁶ ANTT - Inq. Évora, proc. 9080, fls. 9 e 10.

²⁷ ANTT - Inq. Évora, proc. 9080, fl. 10.

²⁸ ANTT - Inq. Lisboa, proc. 8660.

²⁹ Tratava-se de duas jovens, Valentina do Rosário, de 24 anos, e Clementina de Jesus, de 20. O terceiro elemento era um rapaz de 25 anos, João Pereira.

³⁰ ANTT - Inq. Lisboa, proc. 8660, fls. 56-57.

o Purgatório; na presença de algumas pessoa finge tãobem que falla com Deos, com Nossa Senhora e com os santos e Anjos e diz que as pessoas que estão presentes não os ouvem nem vêem, he porque não estavam ainda santificados”³¹. As viagens ao Céu e ao Purgatório, a missa celebrada pelos anjos e a profusão de santos, onde pontificam São José e São Francisco, remetem para influências do *alumbradismo*. É notório o contraste com o que é conhecido do episódio dos pastorinhos, ocorrido na mesma localidade mais de um século e meio depois. Estes aproximam-se mais dos casos analisados neste capítulo: a aparição de uma Senhora e uma ligação bastante vincada ao meio físico que a circunda. Numa inversão algo irónica, o visionarismo *alumbrado* parece preceder aqui, cronologicamente, o paradigma arcaico.

Como foi dito, a Inquisição não se interessava pelos casos do tipo paradigma arcaico, a não ser que comportasse alguma espécie de heresia. No caso de Manuel Pires, a heresia correspondia a uma série de práticas supersticiosas com cordões benzidos, colocados na caixa do Santíssimo Sacramento³². Tal como se passara com Antónia ou com Engrácia, não foi qualquer espécie de aparição que os levou ao Santo Ofício. Contudo, embora a aparição não seja o motivo incriminatório, ela está, nestes três casos, sob a mira inquisitorial, ocupa o centro de toda a discussão. Isso será, como se disse, bastante raro neste género de documentação. Antes de avançar para uma análise dos elementos estruturantes deste paradigma arcaico, tem alguma importância analisar os poucos processos do Santo Ofício em que a aparição mariana ocupa um lugar central. Para o efeito seleccionaram-se dois, um em Bragança, em 1656 e outro em Estremoz em 1697. Não se pode sequer dizer que tivesse havido um critério particularmente selectivo na escolha destes dois casos. São, como se disse, dos poucos em que a aparição ocupa o centro da discussão. Em muitos outros o fenómeno revela-se a espaços, deixa-se entrever de forma quase evanescente. O estudo destes dois casos permite ver a forma como as comunidades reagem, a instrumentalização a que eram sujeitas, as motivações dos videntes e a apropriação que cada um tentava fazer do fenómeno.

³¹ ANTT - Inq. Lisboa, proc. 8660, fl. 7.

³² A descrição de toda a prática, bastante exaustiva, aparece no fólio 11 do processo, ver ANTT - Inq. Évora, proc. 9080.

2. O contágio e o equívoco: Madrid- Bragança (1654)

No acervo documental da Inquisição de Coimbra encontram-se dois documentos cuja comparação sugere a existência de uma ligação entre ambos. A ligação é, dir-se-ia, extremamente óbvia e só espanta que em nenhum dos dois se faça referência ao outro. O seu cruzamento permite ensaiar uma hipótese de apropriação e de contágio, despoletados por uma alegada aparição da Virgem.

Os documentos em causa dizem respeito ao ano de 1654 e consistem num processo contra um barbeiro morador em Alfaião, perto de Bragança e um inquérito existente nos Cadernos do Promotor da Inquisição de Coimbra, sobre uma suposta vidente de 13 anos, moradora na pequena aldeia do Outeiro, entre Bragança e a raia espanhola. Um estudo comparado permite compreender até que ponto este género de fenómenos encerram um elemento muito forte de reprodução e mimetismo.

5 de Setembro de 1654, ermida do Santo Cristo da Cabeça Boa em Samil, freguesia próxima de Bragança. Uma pequena multidão foi atraída para este local para assistir a um milagre, anunciado por um “vidente” de 36 anos, barbeiro, casado e pai de uma filha¹. Não se sabe ao certo quantas pessoas lá estavam, mas segundo o testemunho do próprio seriam “cento e poucos mais ou menos, mas que destas poderiam so ouvir a elle declarante quarenta ou

¹ ANTT- Inq. Coimbra, proc. 4042, fls. 6 e 69. Por “barbeiro” deve entender-se o significado que a palavra tinha no Antigo Regime, o “cirurgião barbeiro”, homem que desempenhava a actividade de “sangrador”, fazendo purgas a doentes. Isto depreende-se de um testemunho dado pelo próprio, quando afirmou a dada altura que “fora ao dito lugar de Samil visitar a Geronimo Gonçalves do dito lugar para o sangrar e lançar lhe umas ventozas”, ver ANTT- Inq. Coimbra, proc. 4042, fl. 6.

sincoenta por fiquarem as mais em maior distancia”². Gonçalo Rodrigues, assim se chamava, estava mudo e tinha as mãos paralisadas e presas uma à outra sem as conseguir separar. Uma das testemunhas, João Eanes, 32 anos, afirmou que o viu estar “com as mãos atadas e metida huma pela outra sem falar mostrando estar mudo”. A testemunha referiu ainda que “o viu confessar se com o padre Francisquo Soares cura de Rebordãos na dita Igreja e se benzeo e ao tempo que fez o sinal da cruz no peito soltou as mãos e logo neste tempo falou”³. No entanto, depois de comungar, Gonçalo ficou novamente mudo até ao dia de Nossa Senhora da Serra, 8 de Setembro, daí a três dias.

Qual era a história deste homem? Que espécie de carisma ou atracção exercia ele sobre as pessoas para reunir um grupo que, não sendo desmesurado, também não era de negligenciar? Gonçalo contou aos inquisidores que “estando doente de febres se levantara a uma necessidade a ora de meia noite estando com grandes dores de cabeça”⁴. Começou a pedir à “Virgem da Serra” e à “Virgem da Cabeça” que lhe acudissem às dores que sentia. Foi então que no meio da casa “vira huma claridade grande e lume e la fiquara algum tanto espantado”⁵. A mesma claridade lhe apareceu no Domingo seguinte, um Domingo de Pascoela, depois de ter invocado novamente a Virgem da Serra, estando ele “sentado sobre a cama lavando a boca com hum cosimento por a ter muito arebentada”⁶. Nesta ocasião ouviu uma voz que lhe disse “ella vos favorecerá e manda que vos confeseis e cumprais as promessas que tivestes prometido”.

Dias mais tarde, Gonçalo dirigiu-se a Samil, a casa de Jerónimo Gonçalves, “para o sangrar e lançar lhe umas ventozas”. Por qualquer razão, Gonçalo viu-se na necessidade de permanecer em casa do enfermo até ao outro dia. Assim, “em resão das pulgas se foi a dormir a hum madeiro que estava em hum horto do dito enfermo detrás das casas”⁷. Quando acordou estava “em humas brenhas que tem huma cruz e chamão o Calvário”, junto à ermida da

² ANTT- Inq. Coimbra, proc. 4042, fl. 75.

³ ANTT- Inq. Coimbra, proc. 4042, fl. 16.

⁴ ANTT- Inq. Coimbra, proc. 4042, fl. 5.

⁵ ANTT- Inq. Coimbra, proc. 4042, fl. 5.

⁶ ANTT- Inq. Coimbra, proc. 4042, fl. 5.

⁷ ANTT- Inq. Coimbra, proc. 4042, fl. 6.

Senhora da Serra, a 1320 metros de altitude⁸. Foi então que lhe apareceu um vulto que emanava “huma grande claridade” e que lhe disse, “não temais que Deus he convosco”. A voz continuou: “que intenção he a que trazeis agora?”. Gonçalo retorquiu, “se sois a Virgem da Serra (...) de vos servir e amar mais do que quantas coisas há no mundo e assim vos peço Senhora me descubris as promessas que vos tenho prometido”. Segundo contou, a Virgem da Serra avivou-lhe a memória, dizendo-lhe que dos “três alqueires de pão a Nossa Senhora e a festa de São Gregório [prometidos] todos os annos”, ele só tinha cumprido num ano. Disse-lhe ainda que se fosse confessar ao Santo Cristo, na ermida da Cabeça Boa, e “se confesasse bem e verdadeiramente e emendase sua vida e recebese ao Senhor”. A Virgem concluiu o discurso com uma punição, afirmando que “assim como não tivesteis boca athe agora pera vos confesardes não a tereis athe vos não chegardes ao confesor”⁹. A partir daí, segundo afirmou, perdeu a fala.

O último acto foi representado na ermida do Santo Cristo da Cabeça Boa, no dia de Nossa Senhora da Serra, 8 de Setembro de 1654. Depois de se confessar, a fala foi-lhe restituída. Nesse momento começou a incitar ao arrependimento colectivo, começando por dizer “hoje se publica a vontade de Cristo”. Aconselhou a que as pessoas jejuassem nove dias “e que se confesassem ao cabo delles, fizessem procissões e romarias, que estava Nosso Senhor muito irado contra nos, e que já nos dera hum avizo, e que estava pera confundir o mundo senão fora por intercessão da Senhora”. Disse ainda que guardassem os sábados “de meio dia pera baixo”¹⁰.

Esta é, em traços gerais, a história da aparição ao barbeiro Gonçalo Rodrigues. Os factos apresentados até aqui merecem ser aclarados em alguns pontos. Antes de mais, é de assinalar a comparação com os casos já vistos de aparições ligadas ao que ficou designado no capítulo anterior como “paradigma arcaico”.

Primeiro ponto, a Virgem acode-lhe a um momento de necessidade, tema já visto em Engrácia e Antónia Lopes. Depois, aparece reforçada uma outra ideia. A Virgem tem uma mensagem. Esta mensagem é objectiva, diz respeito a

⁸ Cf. CAMPOS, José- *Memória Histórica da fundação do Santuário e Novena de Nossa Senhora da Serra*. Rebordãos, Bragança: s.n., 1983, p.19.

⁹ ANTT- Inq. Coimbra, proc. 4042, fl. 6

¹⁰ ANTT- Inq. Coimbra, proc. 4042, fl. 36.

toda a comunidade e tem um carácter salvífico. Distingue-se claramente das transmitidas aos místicos *alumbrados* durante o êxtase. Nestas, o conteúdo pode dizer respeito à comunidade, pode ter um carácter salvífico, mas tem também sempre algo a ver com a santidade, com uma eleição. O místico extático é o escolhido, e é-o porque é “santo”. A mensagem diz-lhe sempre respeito, é propriedade sua, é subjectiva mesmo quando, alegadamente, encerra consequências para uma comunidade, um país ou para o mundo. Nos casos de paradigma arcaico a mensagem não pertence ao vidente, é independente dele, tal como se verificara nos casos de Antónia Lopes (Lisboa) e Manuel Pires (Marvão). Este último assemelha-se ainda ao caso do barbeiro brigantino porque o carácter salvífico da mensagem é pretexto para colocar em relevo o lado intercessor da Virgem.

Outra ideia que sai reforçada é a do vínculo existente entre a aparição e o meio físico. No caso do barbeiro de Bragança, a Virgem tenta manifestar-se através da luz por duas vezes, mas o seu vulto só se revela junto à sua ermida. Para tal foi necessário tresladar milagrosamente o próprio vidente para o local durante o sono. Neste ponto, o caso do barbeiro de Bragança é talvez aquele em que a relação umbilical geografia-aparição se nota com mais nitidez. O vínculo entre a aparição e o meio físico é evidente num passado mais ou menos mitológico, em particular nas lendas que atribuem às imagens da Virgem uma vontade obstinada e uma capacidade de retornar à sua ermida original, ao único local onde a sua presença faz sentido. A maior parte dos autores vê neste vínculo um resquício de totemismo¹¹. A imagem torna-se protectora de um local, uma cidade ou uma região. A imagem “é já uma reificação do sagrado, mas o local faz com que o símbolo se objective ainda mais e o vínculo símbolo-lugar

¹¹ Pierre Sanchis, num estudo sobre as romarias portuguesas, afirma acerca das ermidas e das imagens dos “santos patronos” que se a sua presença é vista como protectora e como garantia de continuidade é porque, tal como um antepassado deificado, permite ao grupo ter consciência do seu próprio ser, intensificar a sua auto-percepção, criar a sensação de estar socialmente enraizado e fornecer uma identidade, cf. SANCHIS, Pierre- The Portuguese “Romarias” in WILSON, Stephen (ed.)- *Saints and their Cults. Studies in Religious Sociology, Folklore and History*. Cambridge, New York, New Rochelle, Melbourne and Sidney: Cambridge University Press, 1987, p. 264. Jacques Le Goff faz uma observação semelhante acerca da mitologia ligada à fada Mélusine, o equivalente francês das “mouras encantadas” portuguesas, e que possui alguns pontos de contacto com alguma da mitologia ligada ao culto mariano, ver LE GOFF, Jacques; LA DURIE, Emmanuel le Roy- Mélusine maternelle et défricheuse. *Annales E.S.C.*, 26 (1971), p. 600.

torna-se indissolúvel¹². Em toda a tradição ligada aos santuários e ermidas, principalmente marianas, a imagem da Virgem volta sempre, miraculosamente, para o local de origem, para a ermida-mãe, mesmo quando os devotos a levam, por exemplo, para a cidade mais próxima, por a considerarem um local mais digno¹³. O transporte nocturno do vidente é uma variante da lenda das deslocações milagrosas das imagens. Embora substitua aquilo que é acessório, mantém e reforça o essencial. A aparição só se poderia dar na ermida de Nossa Senhora da Serra. Isto é tanto mais evidente quanto a santificação do local fora determinada pela própria Senhora da Serra, segundo conta a tradição, indicando o local da construção da ermida com um amontoado de neve¹⁴.

Mas se o vôo nocturno de Gonçalo Rodrigues se enquadra de forma perfeita na tradição, como interpretar a maneira como a Virgem se manifestou, ligando-lhe as mãos e tornando-o mudo? É um facto habitual neste género de narrativas a Virgem sancionar a genuinidade da aparição através de um milagre. As lendas de milagres em santuários marianos pertencem a um género literário que nasceu no século XIII onde tinham um carácter de *exemplum*, de uma ilustração de um propósito religioso ou moral¹⁵. Tal com acontecia com a aparição, da qual este era parte integrante e indissociável, o milagre estava profundamente ligado a um determinado local, uma herança de práticas e

¹² VELASCO, Honorario M.- Las leyendas de hallazgos y de apariciones de imágenes. Un replanteamiento de la religiosidad popular como religiosidad local in SANTALÓ, Alvarez; BUXÓ, Maria Jesus; BECERRA, Rodriguez (coords.)- *La Religiosidad Popular: II. Vida y muerte: la imaginacion religiosa*. Barcelona: Anthropos, 1989, p. 403, (a tradução do trecho citado é minha).

¹³ As fontes que reproduzem este género de lendas são inúmeras. O *Santuário Mariano*, de frei Agostinho de Santa Maria, é talvez a mais citada e a que melhor sintetiza a tradição, ver SANTA MARIA, Frei Agostinho de- *Santuário Mariano e Historia das Imagens milagrosas de Nossa Senhora e das milagrosamente aparecidas*. Lisboa: Oficina de Antonio Pedrozo Galram, 1711. Existe uma obra semelhante a esta para a região da Catalunha, escrita no século XVII, que apresenta um panorama bastante completo da estrutura das lendas, onde este aspecto do regresso das imagens à ermida é bastante evidente, ver CAMÓS, Narciso- *Jardín de Maria plantado en el Principado de Cataluña*. Barcelona: Orbis, 1949. Como fonte indirecta para o estudo de lendas de aparições na Península Ibérica, a grande obra de referência é sem dúvida a de William Christian, *Apariciones en Castilla y Cataluña (siglos XIV-XVI)*. Madrid: Nerea, 1990.

¹⁴ CAMPOS, José- *Ob.cit.*, p. 24.

¹⁵ BÉTEROUS, Paul- Le Guide de Pèlerins de Notre Dame de Verdélais. Hagiographie et témoignage sur une époque in WACHÉ, Brigitte; BÉTEROUS, Paul- *L'Histoire des croyants, mémoire vivante des hommes: Mélanges Charles Molette*. Abeville: F. Paillart, 1989, pp. 850-851.

crenças extremamente antigas ligadas à incubação. Nesta, a pessoa passava a noite num santuário ou sobre o túmulo de um santo para poder atingir uma cura miraculosa, esperando que o carácter sagrado do local potenciase o milagre¹⁶. Depois do Concílio de Trento procurou-se colocar este assunto, como tantos outros, sob vigilância da hierarquia, nomeadamente dos bispos. Seriam estes a sancionar a veracidade e genuinidade do milagre¹⁷.

Mas se o maravilhoso, o acto milagroso, acompanhava de forma simbiótica a aparição e o santuário, não deixa de ser curioso este milagre em particular. Porquê as mãos coladas e a mudez?

A perda da fala tem uma explicação extremamente simples. Fazia parte da lenda da aparição da imagem da Senhora da Serra a uma pastora muda, em quem a Senhora operou o milagre de dar a fala para transmitir às pessoas o seu desejo de naquele local lhe ser erigida uma ermida¹⁸. Mais complexo se afigura a insólito caso das mãos coladas.

Em jovem, Gonçalo saíra de Bragança e dirigira-se a Madrid, onde viveu durante um ano. Depois da sua estadia na capital espanhola, viveu ainda mais seis anos na Galiza¹⁹. É para a sua estada em Espanha, muito particularmente em Madrid, que os indícios parecem apontar como origem de toda esta história.

Embora, como se viu, a tradição em Portugal consagre casos de pessoas que recuperam milagrosamente a fala, não se encontram situações com a

¹⁶ Cf. DELOOZ, Pierre- *Sociologie et canonisations*. Liege: Faculté de Droit, 1969, pp. 121-122. A prática da incubação reside na crença do poder do local do santuário para a obtenção do milagre. Esta crença, de origem pagã, continuou por todo o cristianismo. As colectâneas hagiográficas de Grégoire de Tours mencionam numerosos casos, ver Le GOFF, Jacques- O cristianismo e os sonhos in *O imaginário medieval*. Lisboa: Estampa, 1994., pp. 306-307.

¹⁷ Esta deliberação deu-se numa fase final do Concílio, sessão XXV, a 4 de Dezembro de 1563, ver LAURENTIN, René- *Année Sainte. Redécouvrir la religion populaire: Pèlerinages, Sanctuaires, Apparitions*. Paris: Office d'Édition, d'impression et de librairie, 1984, p. 129. Um estudo acerca da aprovação dos bispos em França mostra que esta começou a declinar a partir de meados do século XVII, precisamente na altura em que o caso do barbeiro de Bragança aconteceu. O racionalismo começava a ganhar terreno por reacção ao misticismo do período imediatamente precedente, ver LEBRUN, François- La médecine parallèle: empiriques, conjureurs, saints guérisseurs in *Se soigner autrefois: médecins, saints et sorciers aux XVIIe et XVIIIème siècles*. Paris: Éditions du Seuil, 1995, p. 122-123.

¹⁸ CAMPOS, José- *Ob.cit.*, p. 24.

¹⁹ Na Galiza viveu numa localidade que designou como "Monte Rei", ver ANTT- Inq. Coimbra, proc. 4042, fls. 69-70.

especificidade das mãos “coladas” ou paralisadas²⁰. Narciso Camós, o grande compilador da tradição mariana na Catalunha, registou contudo três casos semelhantes ao do barbeiro de Bragança para aquela região da Península²¹. Esta ideia existia também em Castela, pelo menos desde o século XV, e aí se dera um caso, em 1449, na aldeia de Cubas, entre Madrid e Toledo. Precisamente a região onde Gonçalo estivera, duzentos anos depois²².

Alegadamente, a Virgem aparecera a Inés Martinez, uma pequena pastora de 12 anos, em pleno descampado, quando andava a guardar porcos em Março de 1449. Como sinal da genuinidade da aparição, a Virgem imobilizou-lhe a mão direita. Como foi já dito, em Castela e na Catalunha a ideia da imobilização de um ou dois dos membros aparece em algumas lendas de aparições. As variantes incluíam uma mão fechada, mãos entrelaçadas, mão colada a uma orelha, mão colada a uma pedra, braços rígidos em posição de cruz, etc²³.

No caso de Gonçalo Rodrigues são as duas mãos que ficam imobilizadas, entrelaçadas uma na outra. Em ambos os casos, as mãos voltaram ao normal, através de um milagre, ocorrido num outro santuário. O Santo Cristo da Cabeça Boa, para Gonçalo, o santuário mariano de Guadalupe, para Inés Martinez²⁴.

Em Abril de 1449, um mês depois da aparição a Inés, o seu raio de influência já se tinha estendido até Madrid (a 40 kms de distância) e Mondéjar (a 70 Kms). Posteriormente, o raio de acção tornar-se-ia regional, abrangendo uma

²⁰ Frei Agostinho de Santa Maria refere um caso de um mudo que começou a falar milagrosamente, no Fundão, no santuário de Nossa Senhora do Seixo, ver SANTA MARIA, Agostinho de- *Ob.cit...* Tomo III, fl. 49. Também na lenda de Nossa Senhora da Lapa, a pastorinha que descobre a imagem da Senhora, sendo muda de nascença, principiou milagrosamente a falar, ver LEITE; António-*Historia da Apariçam e milagres da Virgem da Lapa*. Coimbra: Impressão de Diogo Gomez de Loureiro, 1639.

²¹ Ver CHRISTIAN, William- *Apariciones en Castilla...ed.cit.*, p. 36, (a obra de Camós, citada por Christian, é o *Jardin de Maria plantado en Cataluña*, cuja primeira edição teve lugar em Barcelona, 1656).

²² Christian trata esta aparição em profundidade, publicando inclusivamente parte das actas dos interrogatórios levados a cabo, inicialmente pelas autoridades municipais e depois pelas eclesiásticas. Para uma análise de todo o caso ver CHRISTIAN, William- *Apariciones...ed.cit.*, pp. 92-130.

²³ CHRISTIAN, William- *Apariciones...ed.cit.*, p. 112.

²⁴ Sobre a questão da “fixação” das mãos, ver as páginas 97, 100-101, 108 e 110 de CHRISTIAN, William- *Apariciones...ed.cit.*

zona de cerca de 100 kms ao redor do santuário²⁵. Isto passou-se no século XV. Mas qual era a realidade quando Gonçalo Rodrigues chegou a Madrid, na década de 30 do século XVII? Por essa altura ainda estavam de pé o santuário e o convento destinados a terciárias franciscanas, erigidos no local da aparição e destruídos completamente na guerra civil de 1936-39²⁶. O culto a Santa Maria da Cruz, assim ficou conhecida a aparição de Inés Martinez, conservava uma importância regional assinalável por alturas da vinda do barbeiro de Bragança a Madrid. Em 1570, mais de um século depois das aparições, existia ainda fortemente arraigado o hábito da procissão da implantação, em que as monjas expunham a cruz, alegadamente a original, à vista de todos²⁷. Em 1580 os habitantes de Cubas mandaram um relatório detalhado da aparição a Filipe II de Castela e ao longo do século XVII a aparição da Senhora a Inés Martinez continuou a ser alvo da atenção de hagiógrafos e historiadores²⁸. Como seria inevitável, ao chegar ao século XVII a lenda tinha-se simplificado e foi com a versão simplificada que Gonçalo se deparou. Um dos elementos que se colhem dessa simplificação é o facto de um anúncio de peste, referido nas actas originais do século XV, se ter tornado, no século XVII, numa ameaça genérica de um “castigo”²⁹. Tal remete imediatamente para as palavras de Gonçalo na ermida da Cabeça Boa, quando se lhe soltaram as mãos e começou a falar, dizendo que “estava Nosso Senhor muito irado contra nos, e que já nos dera hum avizo e que estava pera confundir o mundo”. Em face destes indícios pode admitir-se uma influência indirecta de um santuário madrileno de dimensão regional, onde se teria miscigenizado com elementos autóctones de Bragança, como a lenda de Nossa Senhora da Serra, por exemplo. Mas um elemento permanece obscuro. O motivo que levou este homem a anunciar a sua “aparição”.

Num papel entregue pelo licenciado António Moreira a Melchior de Macedo, chantre da Sé de Bragança, aparece uma primeira tentativa de

²⁵ CHRISTIAN, William- *Apariciones...ed.cit.*, p. 118- 123.

²⁶ CHRISTIAN, William- *Apariciones...ed.cit.*, pp. 93 e 123.

²⁷ A aparição tinha sido assinalada também, para além da paralisia das mãos, com a imposição de uma cruz no terreno, por parte da vidente, cumprindo instruções da Senhora, ver CHRISTIAN, William- *Apariciones...ed.cit.*, pp. 98- 99.

²⁸ CHRISTIAN, William- *Apariciones...ed.cit.*, pp. 121- 122.

²⁹ Ver CHRISTIAN, William- *Apariciones...ed.cit.*, p. 122.

explicação. António Moreira fornece um quadro bastante mais completo das palavras do barbeiro, proferidas no momento em que lhe voltara a fala e se separaram as mãos. Segundo o seu testemunho, Gonçalo mandara que “jejuassem nove dias e se tornassem aos tempos antigos, as mulheres, guardassem os sabbados de meio dia por diante”³⁰. Moreira diz ainda que o alegado vidente tentara “editar algumas ceremonias da lei mosaica”, conotando o caso com criptojudaísmo. Esta situação é muito rara, para não dizer inédita, neste género de “aparições”, que estão essencialmente ligadas a rituais e crenças de origem indo-europeia e pouco ou nada têm que ver com práticas judaicas. Mais ainda se se levar em consideração que Gonçalo tinha ascendência de cristão-velho³¹. Mas o denunciante refere mais. O barbeiro era proprietário de uma casa que explorava como estalagem, tendo como hóspedes “mercadores que vinhão de Castela despachar na alfandega”, nos quais “andão ordinariamente christãos novos pouquo affectos a Nossa Sagrada Fe Catholiqua, [os quais] vendo seu talento e mãos costumes o induzião a dizer semelhantes parvoises”. É difícil apurar até que ponto a denúncia de António Moreira é pertinente. Não se conhece se teria ou não motivações pessoais nem se sabe quais eram “as ceremonias da lei mosaica” a que o denunciante se refere. Contudo, um outro caso, ocorrido na mesma altura e bem perto dali, pode ajudar a clarificar a situação.

Dissimuladas num dos Cadernos do Promotor da Inquisição de Coimbra estão algumas páginas referentes a uma aparição da Virgem Maria ocorrida em Bragança, no ano de 1654. As semelhanças são de tal ordem que estas poucas páginas quase poderiam estar apenas ao processo de Gonçalo Rodrigues. Dizem respeito a uma pequena pastora de 13 anos, por nome Catarina, filha de uma Isabel de Arufe, cristã-velha. A vidente era moradora no lugar de São Julião e tivera a visita, dizia, de Nossa Senhora da Ribeira, cujo culto se celebra na freguesia de Outeiro, também em Bragança. A Senhora da Ribeira ter-lhe-ia aparecido por três vezes, sempre em território espanhol, no lugar de Vinhas. A primeira vez surgiu-lhe à porta da igreja do dito lugar, andava ela, Catarina, “com humas ovelhas paridas” e as duas outras vezes apareceu junto a uma cruz, “saindo do ditto lugar de Vinhas”³². Mais uma vez é impossível deixar de reparar

³⁰ A carta denúncia de António Moreira está nos fólhos 1 e ss. do processo.

³¹ Sessão de Genealogia, 21 de Outubro de 1655, ANTT- Inq. Coimbra, proc. 4042, fl. 69.

³² ANTT- Inq. Coimbra, livro 307, fl. 106.

no preciosismo geográfico do relato e na relação entre a aparição e o meio físico em que se insere. A Senhora da Ribeira disse-lhe que guardassem “as vigílias dos sábados, e não comessem grosura nem lavassem nem cozessem nem fiassem”. Mandou ainda que se fizessem procissões de penitência “pera aplacar Deos Nosso Senhor que estava muito irado contra o governo humano”³³. Como sinal, da terceira vez que lhe apareceu, a Senhora da Ribeira prendeu-lhe as mãos uma à outra com “os dedos metidos huns pellos outros”³⁴. Tudo isto, recorde-se, a pouca distância da freguesia de Samil, onde se dera o caso de Gonçalo Rodrigues, e precisamente no mesmo ano, 1654.

Daqui há já várias observações a fazer. A primeira decorre do sinal que a Senhora da Ribeira deixou na pequena pastora, entrelaçando-lhe as mãos. Só isto basta para se estabelecer uma relação entre os dois casos. A segunda é que, para ouvidos mais desatentos ou menos informados, as afirmações de Catarina podem perfeitamente ser tomadas como manifestações de criptojudaísmo. A ideia de guardar os sábados, de não comer “grosura”, a gordura dos animais, poderia, aparentemente, remeter para aí. Mas tal resultaria num equívoco. Talvez o equívoco que levou o denunciante António Moreira a colocar a hipótese, algo estranha, de Gonçalo Rodrigues ter sido manietado de forma primária por mercadores cristãos-novos, que ao verem o “seu talento e maos costumes o induzião a dizer semelhantes parvoises”. Isto seria uma atitude demasiado imbecil, imprudente e, do ponto de vista do barbeiro, completamente inútil, que parece desmentida pelo perfil que o réu vai delineando ao longo do processo. António Moreira alude ainda de forma vaga ao facto de Gonçalo ter tentado “editar algumas ceremonias da lei mosaica”. É muito possível, repito, que se trate de um equívoco, uma situação de incompreensão relacionada com a geografia e hábitos culturais vigentes naquela região.

É um facto que quem professa a religião judaica não come a gordura dos animais, ou a “grosura”, como lhe chama Catarina. A gordura, sendo considerada a parte mais nobre, deveria ser uma oferenda a Deus³⁵. Mas, olhando atentamente para as palavras de Catarina, a “grosura” não deveria ser consumida ao Sábado, altura em que também não deveriam lavar, cozer, nem

³³ ANTT- Inq. Coimbra, livro 307, fls. 106 e 112.

³⁴ ANTT- Inq. Coimbra, livro 307, fl. 106.

³⁵ Levítico, 3:16-17.

fiar. O interdito não é genérico, restringe-se ao Sábado. Por sua vez, Gonçalo Rodrigues, que também apelou ao jejum de Sábado, explicou que o fizera “por lhe parecer que fazia nisso maior serviso a Nossa Senhora, de quem era devoto, e ter pera sy, por assim o ouvir dizer, serem os sabbados dedicados a Nossa Senhora, ouvindo lhe commumente chamar sabbados de Nossa Senhora”³⁶. E Gonçalo tinha, neste aspecto, toda a razão.

De facto os sábados eram dias guardados a Nossa Senhora, também chamados “vésperas de Nossa Senhora”, e implicavam jejuns de carne e de “grosura”. “Guardar os sábados” é uma das instruções mais recorrentes quando se observa toda a tradição ligada às aparições marianas, não apenas em Portugal, mas no resto da Europa³⁷. Em todos os reinos da Península Ibérica se observava um interdito de não comer carne nem gordura aos sábados, interdito que, apesar de tudo, praticamente não se observava em Castela, sendo corrente em Portugal³⁸. Isto relacionava-se com um factor importante. A violação do interdito, nomeadamente se fosse feita com carne e gordura de porco, poderia servir como um atestado de pureza de sangue. Violava-se o jejum dos sábados

³⁶ ANTT- Inq. Coimbra, proc. 4042, fl. 74. Manuel Pires, leitor devoto dos milagres do Rosário, também jejuava ao sábado, ver ANTT- Inq. Évora, proc. 9080, fl. 24. Também no caso de Engrácia Pires, a vidente da Sertã com que se iniciou este estudo, a Senhora lhe disse que “quem quizesse jejuar todos os sabbados e rezar todos os dias o seu rosario teria grande premio nos Ceos”, ver ANTT- Inq. Lisboa, proc. 7879, fl. 4 (terceira numeração). A título de exemplo, veja-se uma obra do século XVII acerca da aparição de *Notre Dame de la Basse Ware*, em que o autor refere que o local onde a Virgem pretendia localizar o santuário era alumiado nas noites de sábado, o dia que lhe era especialmente dedicado, ver *L'arche d'alliance ou l'Histoire de Notre Dame de la Basse Ware dict Notre Dame de Payx et Concord*. [S.l.]: [sn], [sd], fl. 10, (documento impresso existente na Biblioteca Nacional de Lisboa).

³⁷ No *Memorial* de Pero Rodrigues Soares, por exemplo, o autor faz referência a uma aparição sua contemporânea na Itália, em que a Virgem apareceu a um monge e lhe disse que “seu bento filho lhe concedera que toda a pessoa que o primeiro sabado depois de saber esta nova jejuasse a pão e agoa não morreria a fogo nem a ferro nem de morte supitania e que em Roma jejuaram todos depois de saber esta nova e o mesmo fizeram nesta cidade de Lisboa e em todo o Portugal”, ver SOARES, Pero Rodrigues- *Memorial*, BN- cod. 938, fl. 134v. Aparece um caso semelhante para a Alemanha, citado em REBELO, João- *Hystoria dos milagres do Rosario e de muytas e diversas devações e serviços que Santos e peccadores fizeram a Santissima Virgem Maria*. Évora: Manoel de Lyra, 1602, fl. 106v, com a particularidade de aqui se referir o Sábado como “vésperas de Nossa Senhora”.

³⁸ LÓPEZ, Enrique Martínez- Duelos y quebrantos. Rebutnos de casta en un menú cervantino. *Casa del Tiempo*, 7 (2006), pp. 85.

em nome de um interesse maior. A cabal demonstração de que não se pertencia à “infame seita judaica”³⁹.

Ora, como foi dito, tal não se observava em Portugal. É significativo, a este respeito, o escândalo do fidalgo português, Tomé Pinheiro da Veiga, nos inícios do século XVII em Valladolid, cidade relativamente próxima de Bragança, ao notar que as pessoas comiam, sem qualquer escrúpulo e sem bula papal, “grossura e menudinhos ao sábado”⁴⁰.

Bragança estava junto à fronteira com Castela. Na época era incomparavelmente mais fácil ir a Valladolid ou a Zamora do que ao Porto, por exemplo. Uma cidade portuguesa sujeita à influência castelhana. Os mercadores, como foi dito, “que vinham despachar à alfândega” são disso um bom exemplo. Serão os casos de Gonçalo e Catarina um eco de conservadorismo, de um choque entre hábitos culturais diferentes numa zona de fronteira? Tanto Gonçalo como Catarina vêm de famílias de cristãos-velhos e a tese de António Madureira, o homem que tenta entrever uma ligação de Gonçalo aos cristãos-novos, parece forçada, para dizer o mínimo. A tese de equívoco parece ser a que faz mais sentido. As aparições ligadas ao paradigma arcaico têm um forte sentido penitencial. Rezar o Rosário, jejuar aos sábados ou fazer procissões. A ideia de que Deus está agastado com o governo dos homens e que só a intercessão da Virgem detém a sua punição acaba por ser o seu principal fundamento. Uma tal exortação faz ainda mais sentido numa zona em que o jejum de sábado, dia dedicado à Virgem, não é observado. E não é observado, entre outras coisas, para provar a pureza de sangue. É possível até que se tivesse perdido o sentido penitencial do jejum ao sábado, dia consagrado à Virgem, e que as referências à “grosura”, à gordura da carne tivessem, por essa via, começado a ser progressivamente assimiladas a manifestações de cripto-judaísmo. Finalmente, é igualmente possível que nas denúncias de António Madureira tivesse pesado a mentalidade de conspiração judaica existente na comunidade cristã-velha. Este caso surge, como tal, como um excelente exemplo de uma desestruturação da tradição mariana, pelo menos de

³⁹ LÓPEZ, Enrique Martínez- *Ob.cit.*, pp. 84-85.

⁴⁰ VEIGA, Tomé Pinheiro da- *Fastigimia*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1988, (reprodução da edição facsimilada de 1911, que constitui a primeira edição impressa do manuscrito homónimo existente na Biblioteca Nacional de Lisboa, com prefácio de Maria de Lurdes Belchior Pontes), p. 351.

uma parte, aquela em que se objectivava o seu carácter penitencial. Uma desestruturação, apesar de tudo, provocada pela “modernidade”, pela mentalidade de pureza de sangue, pelo laxismo dos costumes, ou por um pouco de cada uma delas. Assim, neste quadro de mutação social, a voz da “aparição” pretende assumir-se como a voz da consciência, de uma consciência conservadora.

Parece pouco crível, não obstante, que a função conservadora da “aparição” seja, neste caso, o móbil fundamental dos dois videntes. O conservadorismo aparece neste caso como um eco da tradição. Será, por assim dizer, uma causa longínqua do fenómeno. Importa, como tal, tentar apurar as causas imediatas.

A hipótese de ligação entre os dois casos não oferece contestação. Parece também não oferecer dúvidas que a origem da situação se deu no barbeiro, homem de 36 anos que esteve em Madrid, reproduziu o modelo de um importante santuário regional e acabou por provocar um fenómeno de imitação na sua terra, por parte de uma pequena pastora. A própria encenação do milagre é muito semelhante. Catarina teve as aparições na igreja e na cruz de Vinhas, e teve o seu milagre num outro santuário, o de Nossa Senhora da Ribeira, na freguesia do Outeiro. Também atraiu pessoas que a vieram ver “desligar” as mãos⁴¹. Simplesmente, a encenação do milagre de Catarina aconteceu no dia de Nossa Senhora da Anunciação, 25 de Março de 1654. O de Gonçalo ocorreu no dia de Nossa Senhora da Serra, 8 de Setembro de 1654. Este último é, portanto, posterior. Um pormenor, no entanto, revela algo mais. Quando fala das suas aparições e do seu vôo nocturno até à ermida da Senhora da Serra, o barbeiro faz remontar todos estes factos à Páscoa de 1654, aproximando-a da data em que Catarina teve o “seu” milagre. A influência ter-se-á dado de alguma forma que os documentos não permitem precisar. Até porque as folhas sobre Catarina são poucas e o cabido de Miranda do Douro resolveu o assunto oferecendo à pequena vidente um vestido em troca de ela nunca mais falar em aparições⁴². Aparentemente, Catarina assim fez.

Assumindo, como parece evidente, que é em Gonçalo Rodrigues que se deve procurar a génese da situação, torna-se imperativo traçar o perfil deste homem no sentido de determinar as suas motivações. O primeiro aspecto a

⁴¹ ANTT- Inq. Coimbra, liv. 307, fl. 106.

⁴² ANTT- Inq. Coimbra, liv. 307, fl. 114.

focar, que é já conhecido, tem que ver com a sua profissão. Era barbeiro, efectuava sangrias, estava ligado à cura do corpo. Sugere-se que também teria algum conhecimento de propriedades curativas das ervas, nomeadamente quando estava a lavar a boca com um “cosimento”, uma infusão, porque a tinha “arebentada”. E o mercado dos que se dedicavam à cura do corpo estava saturado em Portugal. Mais de metade dos indivíduos acusados de práticas mágicas na Inquisição portuguesa estavam ligados à execução de curas⁴³. A tentativa de apropriação, por parte do barbeiro, da reputação da Virgem como dispensadora de graças e curas milagrosas poderia funcionar assim como uma vantagem competitiva, sempre bem vinda num mercado extremamente concorrencial. Para além do mais, Gonçalo parecia estar fragilizado e socialmente excluído. Alguns depoimentos mostram que a sua reputação não era a melhor no interior da comunidade. Uma das testemunhas do processo, Sebastião da Costa, declarou que Gonçalo “era muito daninho com seus gados” e que certa vez, andando a recolher rendas para um António da Fonseca, “por lhe não dar boas contas [este] querelou dele na cidade de Bragança”⁴⁴. Uma outra testemunha referiu ainda que Gonçalo “não tinha boa fama”⁴⁵.

A ideia que fica de todo este caso, e que este estudo pretendeu ilustrar, foi a tendência contagiante que estes casos de “paradigma arcaico” suscitam. Madrid- Bragança (Samil)- Bragança (Outeiro) foi a trajectória de uma lenda medieval de origem espanhola. Constata-se também a utilização conservadora da aparição, com exortações para voltar “aos tempos antigos [e] as mulheres guardassem os sabbados”, ou o cumprimento de jejuns em honra da Senhora. Esta ideia conservadora acompanha de muito perto a inédita recomendação da Senhora em Marvão, na aparição de Manuel Pires, quando mandava dizer ao bispo de Portalegre que reformasse as confrarias do Rosário do seu bispado, expulsando delas os negros. Tal sugere que estas aparições poderiam ser apropriadas por resistências ou reacções ideológicas que se manifestassem às mudanças sociais. Deste ponto de vista não será despropositado associar esta função conservadora ao carácter totémico que muitas das imagens presentes

⁴³ PAIVA, José Pedro- *Bruxaria e superstição num país sem caça às bruxas (1600-1774)*. Lisboa: Editorial Noícias, pp. 103 e 104.

⁴⁴ ANTT- Inq. Coimbra, proc. 4042, fl. 5.

⁴⁵ ANTT- Inq. Coimbra, proc. 4042, fl. 16.

nos santuários tinham, no sentido de serem verdadeiras âncoras da identidade local⁴⁶.

O caso de Bragança é apenas uma das formas que as aparições da Virgem podiam assumir. Será exaustivo, senão exasperante, invocar aqui o já estafado polimorfismo deste caso, como já foi visto para outros. Este estudo já evoluiu o suficiente para que isso seja tomado como uma premissa em tudo o que envolva religiosidade popular, no estudo do paradigma arcaico, na profecia, no sebastianismo, em todos estes fenómenos, profundamente marcados pelo sincretismo. Isto não quer dizer que o paradigma arcaico não tenha características perfeitamente identificáveis, que serão abordadas mais à frente. Por enquanto, o propósito é apenas ver como é que essas características se objectivam na vida real e comum de todos os homens, todos os dias.

⁴⁶ Veja-se a constatação de William Christian acerca da religiosidade popular em geral e este género de aparições em particular. Diz Christian que a religião popular é localista e consiste essencialmente numa “prática”, notando que a religião enquanto prática adquire um cunho conservador e de resistência às mudanças impostas por critérios externos. Christian vai ainda mais longe na sua análise sobre as relações entre religião erudita e popular, declarando que “a “pequena tradição” não é outra coisa mais que a “grande tradição” que se arraigou num local concreto e se manteve para além do seu tempo, ver CHRISTIAN, William- *Religiosidad local en la España de Felipe II*. Madrid: Nerea, 1991, pp. 215- 216. Sobre o carácter grupal, endogâmico e conservador do totemismo ver o capítulo “aspect social du totémisme...” in FRAZER, J.G.- *Le Totémisme*. Paris: Librairie Reiwald, 1898, pp. 81- 129.

3. O universo descentrado de Bento da Assunção: Estremoz (1697)

Bento da Assunção tinha 14 anos quando chegou a Estremoz, em 1697. Nasceria em Penela, vila próxima de Coimbra, de onde partiu para esta cidade aos doze anos, acompanhado da mãe, após a morte do pai. Ali esteve durante algum tempo até falecer sua mãe, altura em que, vendo-se desamparado, se tornou andarilho e “veyo a pedir esmollas por varias terras”¹. Nasceu manco de uma perna, “cauzado do ar que lhe dera sendo pequeno”². Quando estava ainda em Penela foi na Quaresma ouvir, por várias vezes, “hum religioso da Companhia que andou na ditta villa”³. A ligação aos jesuítas permaneceu já depois de ter ido viver para Coimbra. No Colégio da Companhia, na cidade do Mondego, Bento aprendeu que “erão três as pessoas da Trindade”. Aprendeu também os mistérios da Fé e ouviu ainda ler um livro chamado *Báculo Pastoral*⁴.

A história de vida que Bento relatou aos inquisidores contém algumas incongruências de pormenor. Desde logo a idade. Possivelmente tinha mais do

¹ ANTT - Inq. Évora, proc. 5111, fls. 6 e 7, (segunda numeração).

² ANTT - Inq. Évora, proc. 5111, fl. 7, (segunda numeração). O “ar que lhe dera” designa a paralisia de um membro, a qual se pensava ser provocada por ares corruptos, de onde deriva a designação. Para um olhar sobre a forma como a cultura e medicina populares lidavam com esta enfermidade, ver PAIVA, José Pedro – *Práticas e crenças mágicas. O medo e a necessidade dos mágicos na diocese de Coimbra (1650-1740)*. Coimbra: Minerva, 1992, pp. 81-84.

³ ANTT - Inq. Évora, proc. 5111, fl. 7, (segunda numeração).

⁴ ANTT - Inq. Évora, proc. 5111, fl. 7, (segunda numeração).

que os 14 anos que afirmou ter. Uma testemunha que com ele contactou afirmou que ele lhe dissera que tinha 18 anos. Talvez a explicação tenha a ver com a complicada situação em que se encontrava e é possível que pretendesse passar por mais novo no Santo Ofício. De qualquer forma, depreende-se que Bento seria extremamente jovem.

Estas são, em traços muito genéricos, as circunstâncias de Bento da Assunção. Circunstâncias que se revelariam determinantes para o seu caso em Estremoz. No centro de toda a polémica estavam as aparições que uma “Senhora” lhe fazia. Segundo o jovem vidente, tratava-se da “Senhora das Brotas”, um culto ligado a um santuário não muito distante, localizado a Oeste de Estremoz. Como quase sempre acontecia, imediatamente o vidente começou a ser solicitado por um grupo de pessoas no sentido de interceder junto da Virgem, em busca das curas dos males do corpo. Bento teria sido procurado para interceder por uma “moça das Chotas” e um homem aleijado conhecido por “o Eivado”. Intercedendo por ambos, a Senhora ter-lhe-á respondido que “quanto ao alijado nam tens que me pedir, e pela moça das Chottas vai melhor; se me vires a cabeceira da enferma morre, se me vires aos pés da cama vive”⁵. Condenado estava o “Eivado”, menos mal para a “moça das Chotas”.

No caso do jovem Bento, como nos outros que decorrem do paradigma arcaico, a aparição da Virgem ocupa o lugar central da polémica. É em volta das supostas aparições que tudo gravita e, desse ponto de vista, Bento tem semelhanças com os restantes videntes estudados. Tem, apesar de tudo, diferenças fundamentais. Existe, até por força da sua trajetória biográfica, uma forte influência da espiritualidade *alumbrada*, que entretanto tinha triunfado em todo o país. As relações que estabeleceu em Coimbra, com os jesuítas e, talvez ainda mais importante, com os franciscanos capuchos em Santo António dos Olivais, terão sido determinantes. Foi em Santo António dos Olivais, onde os frades “lhe davam humas sopas pello amor de Deos”, que Bento começou a praticar oração mental, “por ter no tal convento hum frade seu conhecido per nome frei António da Anunciação, e vendo os rezar e estar em oração mental começou a usar também della”⁶. O elemento *alumbrado*, bem como o modelo de santidade que dele deriva, é facilmente detectável, por exemplo, quando afirmava que via na hóstia “o Senhor tam realmente como esta nos altos ceos,

⁵ ANTT - Inq. Évora, proc. 5111, fl. 17.

⁶ ANTT - Inq. Évora, proc. 5111, fl.14, (segunda numeração).

com todas as chagas do seo sagrado corpo abertas”⁷. Apesar de todos estes elementos, o caso de Bento integra-se, ver-se-á, no seio do grupo das aparições marianas fundadas no paradigma arcaico, embora apresente algumas singularidades.

Sob o ponto de vista do estudo deste paradigma, que está, como se tem vindo a ver, fortemente ligado ao meio físico, ao elemento natural e a uma geografia sacra, há dois factos de extrema importância no caso de Bento da Assunção. A morfologia das aparições da Virgem, por um lado, e uma espécie de viagem iniciática que o vidente fez ao outro mundo, guiado pela Senhora, uma viagem onde foi ao Céu, a “hum campo mui alegre e aprazível com flores (...) mui cheirosas”. A Senhora levou-o também a um local onde via “lume e huma furnas mui medonhas de que sahia mao cheiro e que via dentro alguns homens que estavam deitando aquelle lume pera dentro”⁸.

Começando pelas aparições da Senhora, constata-se que lhe aparecia “em huma nuvem a qual vinha abaichando (...) grossa na forma de quando há uma travoadas que vem com nuvens grossas, a qual he escura quando chegava a elle, trazia seis mossos consigo trazendo cada hum duas aras grandes e destes seis mossos dois delles cada hum trazia huma vella nas mãos e dois traziam huma caixa nas mãos com muitos buraquinhos defumando a Senhora donde saíia grande cheiro”⁹. A descrição é sugestiva e estimula a imaginação. Bento pinta um verdadeiro quadro barroco.

Ao contrário do que aconteceu, por exemplo, com Gonçalo Rodrigues e a jovem Catarina em Bragança, a aparição da Virgem a Bento da Assunção não tem qualquer referência geográfica. Bento diz que lhe aparece a Senhora das Brotas, mas a aparição nunca se dá neste santuário nem em qualquer outro local. Nos casos de Bragança, por sua vez, todas as aparições se dão em locais muito concretos e são esses locais que lhe conferem o sentido. Nestes, as imagens são bastante desprovidas de sensorialidade e parcas em pormenores. O aspecto gráfico da aparição nunca emerge. Em Bragança, as aparições, independentemente da intenção dos videntes, são mediadas pela tradição. Em Bento da Assunção, a dita aparição resulta de uma experiência estética e sensorial. Contudo, ela dá-se no campo e em estado de vigília, não havendo

⁷ ANTT - Inq. Évora, proc. 5111, fl. 14.

⁸ ANTT - Inq. Évora, proc. 5111, fl. 4, (segunda numeração)

⁹ ANTT - Inq. Évora, proc. 5111, fl. 16.

nunca qualquer menção a êxtases. Por outro lado, o seu comportamento de mediador entre a Senhora e a comunidade aponta também para o modelo clássico das aparições marianas. Tudo isto justifica que se inclua Bento da Assunção num estudo de paradigma arcaico, quanto mais não seja, paradoxalmente, como um exemplo em negativo. Bento utiliza todos os elementos que aparecem normalmente neste género de casos, mas é como se andasse à deriva, fora do mundo físico e geográfico que enquadra a aparição e lhe confere o sentido.

A fonte principal do vidente de Estremoz é a pintura. Houve uma experiência pictórica que o impressionou. A referência às nuvens é muito precisa e mostra que a memória reteve uma recordação muito viva do que viu. Basta olhar para a descrição acima, com os anjos a defumar a Senhora, as nuvens, ora alvas ora carregadas, os cheiros, etc. Há uma dimensão etérea em toda esta iconografia.

Nos finais do século XVII, o motivo pictórico das nuvens atingira já uma expansão enorme no interior da iconografia católica. A sua utilização como símbolo do sagrado remonta à Antiguidade Clássica. Segundo Marina Warner, as nuvens marcam o espaço do mundo superior, criam pontes entre as duas esferas, humana e celestial, funcionam como vectores de actuação para os seres ultra-terrenos¹⁰. Uma observação muito semelhante a esta é feita por Hubert Damisch, quando afirma que as nuvens permitem associar na mesma composição dois níveis que parecem excluir-se mutuamente, o “terrestre” e o “celeste”¹¹. Damisch fez esta observação acerca da obra de António Correggio, que classificou como “o primeiro dos artistas barrocos”¹². Correggio era, continuando a seguir Damisch, um artista de estilo “pictórico”, segundo a classificação feita por Wolfflin, entre artistas de estilo “linear”, com um forte acento na forma, e artistas “pictóricos”, de estilo mais “vaporoso”¹³. A relevância de Correggio para este estudo reside no facto de ter sido ele o grande

¹⁰ WARNER, Marina - *Phantasmagoria: Spirit Visions, Metaphors and Media into the Twenty-first Century*. New York, Oxford : Oxford University Press, 2006, p. 83.

¹¹ DAMISCH, Hubert - *Theory of Cloud: toward a History of painting*. Stanford: University Press, 2002, p. 39.

¹² DAMISCH, Hubert - *Ob.cit.*, p. 11.

¹³ DAMISCH, Hubert - *Ob.cit.*, p. 11. O termo “vaporoso” aplicado a Correggio é da responsabilidade do próprio autor, p. 16.

divulgador do modelo iconográfico que acabaria por seduzir Bento da Assunção. Este modelo está representado de forma perfeita na cúpula da catedral de Parma, pintada por Correggio entre 1526-30, representando a Assunção da Virgem, onde surge um corropio de anjos e nuvens numa espiral ascendente em direcção ao Céu, entregando-se a “deformações” e “divisões”, e “suplantando os princípios da perspectiva linear”¹⁴. Depois desta obra, mais de um século teria que passar até que esta solução decorativa, que parece ter encontrado a sua forma definitiva logo desde o princípio, acabasse por se impor e se expandisse por toda a Europa¹⁵. Mais de um século que nos leva até ao período de Bento da Assunção. Este ficara seduzido por um quadro com nuvens que representava uma aparição da Virgem. Ao contrário da cúpula pintada por Correggio, que representava a Assunção, a subida da Virgem aos céus, Bento vira uma outra, que representava a sua descida à Terra.

Num estudo sobre o espaço e o sagrado na Provença, Marie Froeschlé-Chopard dedica largas páginas à análise iconográfica e iconológica de um conjunto de obras de arte presentes em algumas igrejas paroquiais daquela região de França¹⁶. Basta um rápido olhar para as reproduções de um modelo iconográfico, as *Virgens da Aparição*, apresentadas no livro, para reconhecer de forma imediata a descrição que foi feita por Bento da Assunção¹⁷. A Virgem aparece invariavelmente a pairar sobre uma nuvem, rodeada por anjos. Debaixo das nuvens aparecem várias figuras, a dirigir-lhe o olhar. Estas figuras podem variar de representação para representação, embora o modelo mais difundido, pelo menos no estudo de Chopard, seja o da São Domingos de um lado e Catarina de Siena do outro. Noutros aparecem representações de São

¹⁴ DAMISCH, Hubert - *Ob.cit.*, p. 15. Este estilo etéreo de Correggio está igualmente patente no facto de ter sido ele o precursor da solução pictórica do Anjo Gabriel a voar nas representações da Anunciação, uma solução que se tornou corrente na pintura italiana posterior, ver SOBRAL, Luis de Moura - *A Anunciação* na pintura portuguesa da Contra-Reforma: doutrina, tradição e agudeza in *Do sentido das imagens: ensaios sobre pintura barroca portuguesa e outros temas ibéricos*. Lisboa: Estampa, 1996, p. 125.

¹⁵ DAMISCH, Hubert - *Ob.cit.*, p. 30.

¹⁶ FROESCHLÉ-CHOPARD, Marie - *Espace et Sacré en Provence (XVIe Xxe siècle). Cultes, images, confréries*. Paris: CERF, 1994.

¹⁷ A autora distingue três tipos iconográficos relativos à iconografia do Rosário nos séculos XVII e XVIII: As Virgens da Misericórdia, de Majestade e da Aparição, ver FROESCHLÉ-CHOPARD, Marie - *Ob.cit.*, pp. 270-301.

Sebastião ou até de Luís XIV. As impressões da autora mostram que “as nuvens não formam uma barreira, elas envolvem Maria como que para melhor a ajudar a aproximar-se dos santos, a descer sobre a Terra. A aparição perde o seu carácter estranho ou insólito para adquirir uma certa familiaridade”¹⁸.

A rodear a Virgem aparecem anjos. E a Virgem aparece com o filho nos braços. A reprodução permanece fidedigna. Bento fala do “minino” que a Senhora trazia nos braços¹⁹. A referência aos “mossos” que estavam a “defumar” a Senhora é tributária dos anjos, que nas versões provençais surgem como uma corte laudatória, com contas de terços ou flores nas mãos, virados na direcção da Virgem, a adorá-la. Na versão que Bento terá visto, esta corte de anjos estaria eventualmente a incensar a Senhora. Finalmente, há um outro aspecto importante. Nas representações provençais há diferentes tipos de nuvens. Numas representações as nuvens são imaculadamente brancas, noutras são “poderosas, quase ameaçadoras”²⁰. São as nuvens, como dizia Bento, que vêm “na forma de quando há uma travoadas que vem com nuvens grossas”²¹.

O facto de Bento ter reproduzido um determinado tipo iconográfico para ilustrar as suas “aparições” nada tem de original. A iconografia era grande fonte de onde emanava a imagética presente na maior parte dos casos de alegados videntes e visionários. O contrário também era verdadeiro e novos tipos iconográficos podiam emergir de relatos de visões, como foi o caso de Giotto, influenciado pelas *Meditações* de Santa Brígida²². A relação é dialéctica. A ligação do visionário a determinados temas iconográficos era muitas vezes determinado pela sua condição social, económica ou sexual. Foi, por exemplo, o caso de muitas mulheres laicas agregadas às ordens mendicantes, as terciárias. Ao estudar este grupo na Itália tardo-medieval, Chiara Frugoni notou uma nítida preferência destas mulheres, normalmente casadas e com filhos, pelos temas iconográficos ligados à infância de Cristo²³.

¹⁸ Ver FROESCHLÉ-CHOPARD, Marie - *Ob.cit.*, p. 290.

¹⁹ ANTT - Inq. Évora, proc. 5111, fl. 16.

²⁰ FROESCHLÉ -CHOPARD, Marie - *Ob.cit.*, p. 288.

²¹ ANTT - Inq. Évora, proc. 5111, fl. 16.

²² FRUGONI, Chiara - Le mistiche, le visioni e l'iconografia: rapporti ed influssi in BORNSTEIN, Daniel; RUSCONI, Roberto (dir.) - *Mistiche e devote nell'Italia tardomedievale*. Napoli: Liguori Editore, 1992, p. 151.

²³ FRUGONI, Chiara - *Ob.cit.*, p. 138.

As alegadas “aparições” da Virgem a Bento não poderiam, como é fácil constatar, ter referências geográficas, pois resultavam da resposta que os seus sentidos tinham dado à vista de uma obra de arte. A explicação para este “descentramento” prende-se, a meu ver, com um aspecto fundamental: o desenraizamento do jovem vidente. Bento andara pelo centro do país como um andarilho e era um recém chegado a Estremoz²⁴. Não tinha ligações à região e à sua geografia.

Tem-se insistido até aqui na palavra descentramento. O termo é enganador, porque o que caracteriza o centro enquanto referencial geográfico é ser único. A palavra aqui é utilizada no sentido de “centros”, não como estando localizados no meio, ou no “centro de qualquer coisa”, mas como um conjunto de locais nos quais convergem determinadas características especiais. Na geografia religiosa isto pressupõe a ideia de descontinuidade, de que há locais mais importantes do que outros. Na definição de Mircea Eliade, estes “centros” eram locais de comunicação entre os vivos e os mortos²⁵. Ainda segundo Eliade, estes locais definiam-se por serem microcosmos, *imago mundi*, uma representação do mundo, consubstanciada na trilogia pedras, água e vegetação²⁶. Esta trilogia acompanha de muito perto a divisão daquilo a que Teófilo Braga, ainda antes de Eliade, chamava “o fetichismo da Terra- Mãe”. Segundo ele, este fetichismo exprimia-se numa divisão quaternária: culto das montanhas, água, árvores e pedras²⁷.

Por sua vez, a viagem iniciática de que Bento fala pertence também a este complexo de geografia sacra. Simplesmente, Bento não o sabe porque a narrativa onde ele foi beber a inspiração chegou-lhe de forma completamente descontextualizada, sob a forma de um piedoso livro de exemplos.

²⁴ Bento refere a sua passagem, depois de Penela e Coimbra, por Santarém, Montemor e Évora, num curto espaço de tempo, até à chegada a Estremoz, ver ANTT - Inq. Évora, proc. 5111, fl. 3 (segunda numeração).

²⁵ ELIADE, Mircea - *Tratado de História das Religiões*. Porto: Edições Asa, 1994, p. 296.

²⁶ ELIADE, Mircea - *Ob.cit.*, p. 341-343.

²⁷ BRAGA, Teófilo - *Origens poéticas do cristianismo*. Porto: Magalhães e Moniz editores, 1880, p. 28. A noção da importância da água, das rochas e das árvores foi recolhida por Teófilo Braga em Auguste-Arthur Beugnot, ver BEUGNOT, Auguste-Arthur - *Histoire de la destruction du paganisme en Occident*. Paris : Firmin Didot frères, 1835. Este, por sua vez, reproduz directamente as disposições conciliares que proibiam estes cultos, ver pp. 336-340.

O jovem vidente fala de uma viagem ao outro mundo, que teria feito guiado pela Senhora. Segundo disse, a Senhora levava-o a “hum campo mui alegre e aprazível com flores (...) mui cheirosas, e que lhe mostrara humas couzas em que via lume e humas furnas mui medonhas de que sahia mao cheiro e que via dentro alguns homens que estavam deitando aquelle lume pera dentro e também que em outra ocazião lhe aparecera hum homem muito feyo que lhe dizia não fazia missa nem se confessava”²⁸.

De onde surgiu esta ideia de uma viagem ao outro mundo? Estas viagens iniciáticas, não sendo inéditas em processos inquisitoriais, nomeadamente respeitantes a camponeses, eram bastante raras²⁹. Qual novo Dante, guiado pelo mão de Beatriz, Bento vai ao Céu e ao Inferno guiado pela Senhora. Como se verá, a comparação e paralelismo entre Dante e Bento não é, longe disso, despropositada. Ambos entroncam numa fonte comum. Mas para melhor compreender o caso de Bento é necessário proceder por comparação e avançar mais de meio século, até 1756.

Ao estudar o processo inquisitorial de João Pinto, um lavrador de Mondim de Basto que congregou em seu redor uma seita apocalíptica e que preconizava a iminência do fim dos tempos, tive oportunidade de chamar a atenção para uma estranha odisseia que o próprio heresiarca descrevia, envolvendo o Espírito Santo. Dizia João Pinto que o Espírito Santo tinha sido lançado de uma ponte e que os peixes não o comeram, e que fora levado para uma ilha que era a “alfândega de todo o regalo”³⁰. Verificou-se que esta estranha odisseia, que o heresiarca atribuía ao Espírito Santo, coincidia nos seus aspectos formais com uma obra, o *Purgatório de São Patrício*, e que a mesma corria em Portugal impressa no final de um livro que João Pinto leu, o *Báculo Pastoral*, de Francisco Saraiva de Sousa³¹. Esta obra é também, curiosamente, a única que merece

²⁸ ANTT - Inq. Évora, proc. 5111, fl. 4 (segunda numeração).

²⁹ José Pedro Paiva estudou dois casos exemplares de alegadas “viagens iniciáticas” feitas por homens do campo, processados pela Inquisição portuguesa. Dizem respeito a João Luís, de Leiria, que dizia ter visitado o Inferno e a Amaro Fernandes de Angra do Heroísmo, que descreveu uma viagem ao Paraíso. No mesmo artigo aparece uma breve referência ao caso de Bento da Assunção (p.66), ver PAIVA, José Pedro - O Inferno e o Paraíso em duas visões marginais de origem popular. *Ler História*, 33 (1997), pp.53-66.

³⁰ Ver RIBEIRO, António - *Um buraco no Inferno. João Pinto, o lavrador heresiarca e a Inquisição*. Viseu: Palimage, 2006. O capítulo relativo à “odisseia do Espírito Santo” está nas páginas 65 a 77.

uma menção expressa aos inquisidores, por parte do jovem Bento da Assunção, a qual ele afirma ter ouvido ler por várias vezes³².

O *Purgatório de São Patrício*, cuja primeira menção surge em 1184 através do monge cisterciense Henry of Saltrey³³, insere-se numa longa tradição de literatura de viagens ao Além, género que remonta à Antiguidade Clássica. Basta pensar nos infernos virgilianos ou no mito do guerreiro arménio Er, presente na *República* de Platão, para mencionar apenas dois exemplos clássicos. Do ponto de vista teológico, a narrativa de Saltrey prefigura de algum modo a cristalização do conceito de Purgatório como um lugar intermédio entre o Inferno e o Paraíso. As origens deste relato prendem-se com antigas tradições penitenciais da Igreja irlandesa primitiva³⁴. Jacques Le Goff, o grande estudioso da formação da ideia de Purgatório, não deixou de reconhecer a importância do *Purgatório de São Patrício* na estruturação deste local escatológico, salientando que nele “o lugar intermédio está ainda em construção, os sucessivos campos por onde passa o viajante do Além não têm limites visíveis e estendem-se a perder de vista”³⁵.

A lenda acabaria por se incorporar na cultura europeia e peninsular por vias diversas. Seria adoptada pelas letras e pelo teatro espanhol,

³¹ O *Purgatório de São Patrício* estava incorporado no *Báculo Pastoral* pelo menos desde 1632, uma vez que neste ano aparece uma edição em Lisboa, impressa por Lourenço Craesbeek, em que se afirma no frontispício: “acrescentado nesta terceira impressão a horrenda e admirável historia do Purgatório de São Patrício”. A comparação entre a obra de Saraiva de Sousa e a “odisseia” relatada por João Pinto está nas páginas 66 e 67, ver RIBEIRO, António - *Ob.cit.* A edição em causa é SOUSA, Francisco Saraiva de - *Báculo Pastoral de flores e exemplos colhidos de varia e autentica historia espiritual sobre a doutrina christãa*. Lisboa: Officina de João Galvão, 1690.

³² ANTT - Inq. Évora, proc. 5111, fl. 7 (segunda numeração).

³³ CARROL, Michael P. - *Holy Wells and Popular Catholic Devotion*. Baltimore MD: Johns Hopkins University Press, 1999, p. 81.

³⁴ SJOBLUM, Tom - The Irish origins of Purgatory. *Studia Celtica Fennica*, 2 (2005), pp. 162. André Vauchez aponta também para a importância que tiveram a nível europeu as tradições penitenciais do cristianismo irlandês, nomeadamente na formação da própria ideia de peregrinação, afirmando que estas se teriam espalhado pelo continente no século VIII, ver VAUCHEZ, Andre - Reliquie, santi e santuari, spazi sacri e vagabondaggio religioso nel medioevo in VAUCHEZ, Andre (dir.) - *Storia dell'Italia religiosa. L'antichità e il medioevo*. Roma-Bari: Laterza, 1993, p. 474.

³⁵ Le GOFF, Jacques - Aspectos eruditos e populares das viagens ao Além na Idade Média in *O imaginário medieval*. Lisboa: Estampa, 1994, p. 140.

nomeadamente em Pérez de Montáiban, Lope de Vega e Calderón³⁶. Uma outra via parece ter sido a apropriação progressiva da história pela cultura popular. Isto é particularmente evidente na Catalunha, onde uma tradução da obra feita em 1320 pelo jurista Ramón Rós, deu origem a uma multiplicidade de variantes de cunho popular³⁷. É possível que algo de semelhante se tivesse passado em Portugal, uma vez que uma das lendas populares compiladas por Teófilo Braga, *O sargento que foi ao Inferno*, apresenta semelhanças não negligenciáveis com o *Purgatório de São Patrício*³⁸. Finalmente, uma terceira via para a incorporação deste relato no imaginário popular foram os livros de exemplos da Idade Média. E destes é herdeiro o *Báculo Pastoral*, o livro que influenciou Bento da Assunção. É o próprio Teófilo Braga quem o faz notar, destacando que “nos sermonarios e livros ascéticos do século XVII, tão rethorico nos paizes catholicos, é que os contos receberam uma exclusiva intenção moral, continuando os thezouros de exemplos dos pregadores da Edade Media. O livro de Francisco Saraiva de Sousa, *Baculo Pastoral*, é um apanhado de todas essas colecções predicáveis”³⁹.

A lenda do *Purgatório de São Patrício* narra a odisseia de Ludovico Enio, um soldado do rei de França que decidiu purgar em vida os seus pecados, entrando por uma cova na Irlanda. A cova tinha sido aberta no século VI, dizia a tradição, pelo próprio evangelizador da Irlanda, São Patrício, para convencer os cépticos com as penas do Além⁴⁰. Seis séculos mais tarde e depois de submetido a um minucioso ritual de purgação, Ludovico foi introduzido na gruta.

Tal como a narrativa de Ludovico, o pouco que foi possível apurar da “viagem” de Bento com a Senhora está também polarizado entre o Paraíso e o

³⁶ As obras em causa são praticamente homónimas do original: “Vida y Purgatorio de San Patrício” de Pérez de Montalbán, fonte directa de Lope de Vega em “El Mayor Prodigio y el Purgatorio de San Patrício” e ainda “El Purgatorio de San Patrício” de Calderón, ver VALVERDE, José Filgueira - *Tiempo y gozo eterno en la narrativa medieval*. Vigo: Edicions Xerais de Galicia, 1982, p. 36. Sobre este assunto ver também BAR, Francis - *Les routes de l'autre monde. Descentes aus enfers et voyages dans l'au-dela*. Paris: Presses Universitaires de France, 1946, pp. 99-100.

³⁷ LLOMPART, Gabriel - Aspectos populares del purgatorio medieval in *Religiosidad Popular. Folklore de Mallorca, Folklore de Europa*. Palma de Mallorca: José de Olañeta, 1982, p. 255.

³⁸ BRAGA, Teófilo - *Contos tradicionais do Povo Portuguez. Tomo I*. Porto: Livraria Universal, s.d., pp. 130 e ss.

³⁹ BRAGA, Teófilo - *Contos tradicionais do Povo Portuguez, Tomo II*. Porto: Livraria Universal, s.d., p. 26.

⁴⁰ LABITTE, Charles - La Divine Comédie avant Dante. *Révue des Deux Mondes*, 31 (1842), p. 729.

Inferno. Aquilo que a documentação nos transmite acerca do Além de Bento é em segunda mão, de relatos que quem lhe ouviu contar, uma vez que, a este respeito e perante os inquisidores, ele nunca assumiu as palavras que as testemunhas lhe atribuíam. Sobre o Inferno registam-se apenas generalidades. Um lavrador da Herdade da Defesa, em Évoramonte, afirmou que lhe ouvira contar que fora ao “inferno aonde estava muita gente a roda e que estava falando o fogo, como qua palra o lume, e que em outra parte vira também muita gente”⁴¹. Uma outra testemunha mencionou que ele alvitrara que no inferno vira “lume e humas furnas mui medonhas de que sahia mão cheiro e que via dentro alguns homens que estão deitando aquelle lume pera dentro”⁴². Bento “viu” as pessoas numas “furnas mui medonhas”. Ludovico viu os mesmos condenados em “covas”⁴³. Bento afirmou que no inferno “estava muita gente a roda e que estava falando o fogo, como qua palra o lume”. Ludovico, por seu turno, declarou que “a gente era infinita” e que “todo o distrito do campo estava cuberto de chamas de fogo... assim como quando olhamos para a boca do forno muy aceso”⁴⁴. São relatos que deixam entrever a forma como o jovem vidente intuiu o que ouviu ler.

O relato do Paraíso acompanha também o que é descrito no relato de Ludovico no *Purgatório de São Patrício*. Nas palavras de Bento da Assunção, a Senhora levava-o “a hum campo mui alegre e aprazível com flores... mui cheirosas”. No Purgatório de São Patrício, depois de ter atravessado as regiões desoladas do Inferno e do Purgatório, Ludovico chega a “hum valle tão fermoso e aprazível, que estava convidando a que ficasse nelle”. Nesse vale havia um bosque, “cercado por ambas as partes de rosas e jasmins”⁴⁵.

Tem-se vindo a insistir na ideia do descentramento do universo de Bento da Assunção. Relativamente à influência da iconografia, foi já visto que ele projectou uma pintura que terá visto, transformando-a numa alegada aparição, algures nos campos que circundam Estremoz. Fá-lo sem se ligar a nenhum local em particular. Neste sentido, o caso da aparição mariana surge claramente

⁴¹ ANTT - Inq. Évora, proc. 5111, fl. 20.

⁴² ANTT - Inq. Évora, proc. 5111, fl. 4, (segunda numeração).

⁴³ SOUSA, Francisco Saraiva de - *Báculo Pastoral de flores de exemplos*. Lisboa Occidental: Miguel Manescal, 1719, fls. 388 e ss..

⁴⁴ SOUSA, Francisco Saraiva de - *Ob.cit.*, fl. 393.

⁴⁵ SOUSA, Francisco Saraiva de - *Ob.cit.*, fl. 397.

descentrada. Mas porque é que ele surge igualmente descentrado relativamente ao *Purgatório de São Patrício*?

Cerca de trinta anos depois de Bento ter aparecido em Estremoz, o erudito galego e monge da ordem de São Bento, Benito Gerónimo Feijó, publicava em Madrid o primeiro dos nove volumes do seu *Teatro Crítico Universal*. No seu *Teatro*, Feijó aborda um conjunto de mitos e crenças que habitavam o imaginário colectivo, espanhol e europeu. Fê-lo com um espírito crítico, em sintonia com o pulsar do novo século. É no sétimo volume desta extensíssima obra que o autor se debruça sobre a narrativa de Ludovico e o *Purgatório de São patrício*. Começa por analisar as fontes medievais da narrativa, bem como a remota tradição ligada ao aparecimento da cova. Não deixa também de fazer menção à adaptação teatral do “agudíssimo y discretíssimo comico Dom Pedro Calderon de la Barca”⁴⁶. Começa depois pela análise crítica da tradição, escorando-se numa sólida erudição. Sustenta que antes de ser a “cova de São Patrício”, a mesma se denominara na Antiguidade “cova de Ulisses”⁴⁷. Aponta para as semelhanças entre a jornada atribuída a Ulisses e a de Ludovico e coloca uma pergunta: “no es possible que transportadas todas estas espécies de siglo en siglo, desde la antigua idolatria al christianissimo de Irlanda, el vulgo, ayudando la confusion, própria de su rudeza, à la indicrecion de su piedad, las christianizasse, haciendo prodígios de su Apostol de los delirios de el Paganismo?”⁴⁸. O estilo algo paternalista em relação ao “vulgo” anuncia claramente o perfil clássico do erudito esclarecido, típico do século XVIII “iluminado”. Mas na resposta, Feijó hesita, afirmando que “si, possible es todo, mas no verosímil”. Talvez o monge estivesse em conflito com o iluminista, fazendo com que a austeridade do claustro resistisse à exuberância do seu *Teatro*.

No entanto, o autor continua a sua análise, desta vez sobre os ritos de purgação que antecederam a entrada de Ludovico na cova. Novamente para esquadriñar o passado e encontrar semelhanças. O termo de comparação é a famosa “cova de Trofónio”, filho de Apolo. Diz Feijó que “tan famosa fue en la

⁴⁶ FEIJÓ, Benito Geronymo - *Theatro Critico universal o discursos varios en todo genero de materias para desengaño de errores comunes. Tomo VII*. Madrid: Herederos de Francisco del Hierro, 1739, fl. 160.

⁴⁷ FEIJÓ, Benito Geronymo - *Ob.cit.*, fl. 175.

⁴⁸ FEIJÓ, Benito Geronymo - *Ob.cit.*, fl. 176-177.

Boecia la cueva de Trophonio, como en Irlanda la del Gran Patrício”. Apoiando-se nos relatos deixados por Pausânias, faz notar que “los que querian consultar el Oráculo, primero se preparaban por algunos dias con ciertas expiaciones y ritos, en que los instruian los sacerdotes”. À margem das notas de Feijó, é de notar que os peregrinos que pretendiam descer à cova de São Patrício deveriam ser instruído pelos cónegos regulares de Santo Agostinho, os proprietários da abadia onde se localizava a gruta, bem como jejuar e orar durante quinze dias⁴⁹. Finalmente, cita ainda Plutarco, para dizer que no seu livro *De Damonio Socratis*, este “cuenta de un Timarco Cheronense, que baxó a la cueva de Trophonio, y su aventura es muy parecida a la del soldado Oeno”⁵⁰.

O que fica desta breve resenha é a sugestão de que o *Purgatório de São Patrício*, a sua tradição e importância, mergulhavam as suas raízes para lá do próprio cristianismo. A cova era um “centro”, um local de comunicação com o outro mundo, uma herança do paganismo. Não era o único. No caso da Península Ibérica há várias referências a locais que a tradição identifica como a porta de entrada para o outro mundo. Veja-se o exemplo referido pelo folclorista galego Vicente Risco, citando Carolina Michaelis de Vasconcelos, de uma cova infernal em Compostela onde os peregrinos devem entrar para purgar os seus pecados⁵¹. As famosas covas de Salamanca e Toledo eram imaginadas também como portas para o outro mundo, sendo utilizadas, segundo a tradição, por aqueles que pretendiam aprender artes mágicas com o próprio demónio. Um desses alunos do demónio teria sido, assim se pensava, o santo português São Frei Gil, antes da sua conversão. Escreveu Jorge Cardoso, autor do *Agiologio Lusitano*, que o demónio “o levou então junto a Toledo, onde havia humas tenebrosas e horribes grutas, nas quaes se ensinava a infernal sciencia, sendo os lectores e ouvintes discipulos do Principe das trevas”⁵².

A noção de que o Inferno e o Purgatório estavam no subsolo era sustentada oficialmente e não sofria sequer contestação. O padre António

⁴⁹ CARROL, Michael P. - *Ob.cit.*, p. 82.

⁵⁰ FEIJÓ, Benito Geronymo - *Ob.cit.*, fl. 177.

⁵¹ RISCO, Vicente - La procesión de las ánimas y las premoniciones de muerte. *Revista de Dialectologia e Tradiciones Populares*, 2 (1946), p. 384. O autor faz referência a Carolina Michaelis de Vasconcelos sem, no entanto, citar a obra em que a referência aparece.

⁵² CARDOSO, Jorge - *Agiologio Lusitano dos Sanctos Varoens illustres em virtude do Reino de Portugal e suas conquistas. Tomo III*. Lisboa: Oficina de Antonio Craesbeeck de Mello, 1666, fl. 240.

Carvalho da Costa, homem letrado e com responsabilidades, autor de uma *Corografia Portuguesa*, escrevia ainda nos inícios do século XVIII acerca de um local, Couto da Camposa, perto de Vila Nova de Cerveira: “há no pequeno rio desta freguesia hum diabólico poço a que chamão de Carochó, o qual deve ser porta de Inferno, porque raros são os annos que os demónios não tragão a elle a afogar pessoas de terras muy remotas, que nunca a esta tinhão vindo”⁵³. Paulo Segneri, jesuíta italiano, fala do inferno dizendo que “tera aquelle cárcere as suas paredes, de quatro mil milhas de grosso, que isto he o que há desde a superficie da Terra ao Inferno, mas ainda que fosse o muro tão futil como huma folha de papel, não a poderião romper nem fugir os condenados”⁵⁴.

A ideia das regiões subterrâneas como locais de inferno e condenação é uma ideia que a Antiguidade passou ao cristianismo. Os infernos da Eneida foram profusamente comentados pelos padres da Igreja e projectaram-se directamente numa das mais antigas e influentes visões cristãs do Além, a *Visão de São Paulo*, uma obra apócrifa anterior a Santo Agostinho⁵⁵. Por esta via, ao longo de toda a Idade Média, uma série de textos pertencentes a este género literário veio a adoptar o modelo do livro VI da Eneida⁵⁶. Esta situação culminará no século XIV, quando Virgílio assume a figura de guia do mais consagrado autor do género: Dante Alighieri.

Com a formação doutrinal do conceito de Purgatório, que segundo Jacques LeGoff começa a emergir no século XII, rapidamente o novo *topos* escatológico é geograficamente posicionado nas regiões subterrâneas, junto do Inferno⁵⁷. É aí, por exemplo, que o colocam São Tomás de Aquino e São

⁵³ COSTA, Antonio Carvalho da - *Corografia portugueza e descripçam topografica do famoso Reyno de Portugal, Tomo I*. Lisboa: Officina de Valentim da Costa Deslandes, 1706, fl. 226.

⁵⁴ SEGNERI, Paulo - *O Inferno aberto*. Lisboa Occidental: Antonio Pedrozo Galvão, 1724, fl. 16.

⁵⁵ COURCELLE, Pierre - Les Péres de l'Église devant les Enfers Virgiliens. *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 22 (1955), p. 30.

⁵⁶ No Ocidente medieval a Eneida influenciou de forma directa a Visão de Sunniulf, da época merovíngia, a Visão de Prudêncio, da época carolíngia e a Visão de Tundal, do século XII, ver COURCELLE, Pierre - *Ob.cit*, p. 31.

⁵⁷ Na verdade o que nasce no século XII não é o conceito de um lugar intermédio, mas um termo para o definir. A ideia de uma “zona cinzenta” é herdada do judaísmo (Sheol), uma vez que no mundo clássico, a outra grande fonte da escatologia cristã, a distinção entre inferno e Paraíso era muito mais clara, ver SJOBLUM, Tom - *Ob.cit*, p. 154-155. Segundo LeGoff, a indefinição doutrinal manteve-se até ao século XII, altura em que alterações sociais e intelectuais, nomeadamente formas mais complexas (ternárias) de pensamento permitiram a emergência do neologismo “Purgatório”, ver

Boaventura⁵⁸. É também aí que o coloca, já no século XVI, o jesuíta castelhano Luís Suarez⁵⁹. Apenas Dante corta com esta ideia, colocando o Purgatório junto do Paraíso, numa montanha, numa ilha. Na sua jornada mística, o poeta entrou numa cova no hemisfério Norte e saiu numa ilha, localizada nos antípodas de Jesrusalém, para lá do oceano⁶⁰.

A ilha não é uma mera criação poética de Dante. A cova por onde entrou também não. Muito menos o será a jornada mística tripartida de união com Deus. Seguindo a viagem iniciática de Dante é possível encontrar alguns pontos que ficaram dispersos ao longo deste estudo. O primeiro desses pontos é o jovem Bento da Assunção que foi, de alguma forma, seu companheiro de viagem ao Além.

SJOBLOM, Tom - *Ob.cit.*, p. 156-157. Sobre esta ideia da introdução de novos esquemas ternários de pensamento, é importante ver a crítica de Adriaan Bredero, para quem esta análise de LeGoff é “estruturalista” e construída sobre modelos sociológicos que nada têm a ver com os factos, ver BREDERO, Adriaan - Le Moyen Age et le Purgatoire. *Revue d’Histoire Ecclésiastique*, 78 (1983), pp. 429-452, em particular a p. 440.

⁵⁸ MORGAN, Alison - *Dante and the Medieval Other World*. Cambridge: University Press, 1990, p. 148.

⁵⁹ SULLIVAN, Henry - *Grotesque Purgatory: a study of Cervantes’s Don Quixote Part II*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1996, p. 12.

⁶⁰ Sobre a topologia do Purgatório em Dante, ver SCHNAPP, Jeffrey - Introduction to Purgatory in JACOFF, Rachel (dir.) - *The Cambridge Companion to Dante*. Cambridge: University Press, 1993, pp. 192-207, em especial as páginas 192-194.

4. Dante e o *Desejado* na ilha-Purgatório: a arte melancólica de viver à espera

Uma vez que, como se tem visto, os casos de paradigma arcaico estão intimamente ligados à geografia e ao meio físico, impõe-se definir que geografia é essa. Ver até que medida o mundo, entendido na sua acepção geo-física, era o grande palco da teofania. A abordagem desenvolvida neste capítulo terá como centro de análise a *Divina Comédia* e o ponto de partida será, ainda, o jovem Bento da Assunção. Será útil juntar também João Pinto, o lavrador de Mondim de Basto referido no capítulo anterior. Este, tal como Dante e Bento, leu o *Purgatório de São Patrício*, foi por ele influenciado e criou a sua própria escatologia¹. Não será despropositado compará-las.

¹ Esta obra foi determinante para a criação da escatologia do poeta florentino. Desde logo pela ideia de toda a odisseia funcionar como um acto de purgação, uma especificidade irlandesa que em Dante culmina num acto místico de união com Deus, ver SJOBLUM, Tom - The Irish origins of Purgatory. *Studia Celtica Fennica*, 2 (2005), pp. 152-165. Mas a as semelhanças não se ficam pelo programa salvífico. Veja-se o estudo de Alison Morgan e a comparação que faz entre a chegada de Dante e a de Ludovico ao Paraíso, ver MORGAN, Alison - *Dante and the Medieval Other World*. Cambridge: University Press, 1990, pp. 177-178. Curiosamente, a mesma semelhança tinha também já sido notada por Francis Bar, ver BAR, Francis - *Les routes de l'autre monde. Descentes aus enfers et voyages dans l'au-dela*. Paris: Presses Universitaires de France, 1946, p. 129. Também Charles Labitte, no século XIX, salientou a similitude entre as duas obras, afirmando "que não punha em dúvida que o autor da Divina Comédia conheceu esta lenda", notando que "as semelhanças são demasiado evidentes para que haja necessidade de as assinalar", ver LABITTE, Charles - *La Divine Comédie avant Dante. Revue des Deux Mondes*, 31 (1842), p. 730. De qualquer forma, é um facto indubitável que a lenda era já conhecida e comentada em Itália ao tempo da redacção da *Divina Comédia*, ver DI FONZO, Claudia - La leggenda del "Purgatorio di S. Patrizio" nella tradizione di

Dos três, a escatologia mais elaborada é a do florentino, o que não deverá espantar ninguém. Algo tosca e confusa, a de João Pinto distingue-se pela ideia curiosa de colocar o Espírito Santo no lugar de Ludovico. Este lavrador, que reunira à sua volta uma seita apocalíptica que esperava o fim do Mundo através de um dilúvio de areia, contou ao padre de Mondim de Basto, Manuel João dos Reis, a 16 de Abril de 1759, uma odisseia espantosa². Disse que o Espírito Santo tinha sido “votado da ponte abaixo e não tivera perigo nem os peixes o comerão, porque hum tal numero de diabos cuja certeza elle não atinge bem mas lhe parece elle dissera cem mil o levarão direitinho pello rio abaixo athe ao mar, e o levarão a huma ilha na coal esta a alfandega de todo o regallo”³. Formalmente isto coincide de forma exacta com o que é relatado na odisseia de Ludovico, com o Espírito Santo a ocupar o lugar do soldado-peregrino. Nem por isso se pode dizer que a fidelidade de João Pinto ao texto do *Báculo Pastoral* seja superior à de Bento de Assunção. Bento incidiu mais na sensorialidade, nas flores, nos cheiros, nas penas, no fogo, o que nada tem de extraordinário. Foi já dissecada a forma como ele reagiu e intuiu um quadro da Virgem acompanhada de uma corte de anjos e a importância que o mesmo quadro teve para a sua “aparição”. A leitura que fez da odisseia de Ludovico é, uma vez mais, mediada pelos sentidos. João Pinto, por seu lado, era um homem diferente, prático. Bento detém-se a falar do campo aprazível e do cheiro das flores enquanto João Pinto sintetiza secamente o Paraíso, dizendo que é “ a alfandega de todo o regalo”. Esta propensão é ainda mais nítida, no caso deste último, quando se constata que a sua estruturação do Além é um decalque das relações sociais, familiares e económicas, existentes na vida terrena⁴. João Pinto era um homem pouco dado a abstracções ou a universos vaporosos.

E Dante? O facto de estar incluído neste leque pitoresco pode soar a provocação. A distância que o separa é demasiado grande, quer do ponto de vista das circunstâncias geográficas, sociais e culturais, quer do ponto de vista da cronologia. Mas é também um facto que os aspectos da cultura popular, commento trecentesco. *Studi (e testi) italiani*, 4 (1999), pp. 53-72.

² A comparação entre a odisseia narrada por João Pinto e a narrativa do Purgatório de São Patrício encontra-se no capítulo “A Odisseia do Espírito Santo”, ver RIBEIRO, António - *Um buraco no Inferno: João Pinto, o lavrador heresiarca e a Inquisição*. Viseu: Palimage, 2006, pp. 65-77.

³ RIBEIRO, António - *Ob.cit.*, p. 65. Para o processo de João Pinto ver ANTT - Inq. Coimbra, proc. 7541, (o relato desta “odisseia” está nos fólhos 22 e 23).

⁴ RIBEIRO, António - *Ob.cit.*, p. 80.

como bem demonstrou Alison Morgan, foram determinantes para a estruturação da *Divina Comédia*⁵. E aqui entronca uma questão relevante. Qual a relação do poema do florentino com a cultura e a mitologia popular? A chave da questão reside em apurar a natureza da ilha em cujas escarpas Dante talha as formas do Purgatório e do Paraíso, localizada nos antípodas de Jerusalém, a mesma que lhe serve de abrigo após a fuga às tormentosas profundezas do inferno.

A busca bem poderia começar por uma história relatada por Tito Lívio sobre uma expedição romana à província da Lusitânia, comandada por Junius Brutus no ano 173 a.c. Ao chegar junto do rio Lima, que à época os romanos chamavam *Letes*, ou rio do esquecimento, os soldados recusaram-se a atravessá-lo. Para os demover foi necessário que o próprio general pegasse na água imperial e atravessasse ele próprio em primeiro lugar⁶. O *Letes*, a ideia de esquecimento, ocupa um espaço central no conceito de metempsicose, a doutrina da transmigração das almas, e esta, por sua vez, é determinante para compreender a perspectiva que a Antiguidade Clássica tinha do Além. Esquecer o estado anterior e, acima de tudo, melhorar. A ideia de purgação está, também ela, inserida no *corpus* ideológico que a Antiguidade fazia da vida após a morte. A purificação através de sucessivas reencarnações aparece em Platão (428-347 a.c.), quando descreve a forma como a alma sofre uma punição purificadora e sucessivas reencarnações até atingir um estado de perfeição moral, princípio que é desenvolvido também por Plutarco (45- 125 d.c.), na sua *Visão de Thespésius*⁷. Virgílio (70- 19 a.c.), o primeiro guia de Dante na *Divina Comédia*, coloca, no livro VI da *Eneida*, as almas nas margens do *Letes*, depois de terem passado uma estadia purificadora nos Campos Elísios, um local onde se misturam as almas que estão em trânsito com as que já atingiram o estado supremo⁸. Eles aguardam para poder beber do “rio do esquecimento”, adquirir um corpo e voltar à Terra. O *Letes* marca o momento em que a alma se “esquece” da majestade da sua condição anterior e volta a encarnar⁹. O rio é

⁵ MORGAN, Alison - *Ob.cit.*

⁶ TOUTAIN, J. - *Les cultes paiens dans l'Empire Romain. I, Tomo III*. Roma: "L'Erma" di Bretschneider, 1967, p. 151.

⁷ MORGAN, Alison - *Ob.cit.*, p.149.

⁸ DELUMEAU, Jean - *Uma História do Paraíso*. Lisboa: Terramar, 1994, pp. 14 e 15.

⁹ COURCELLE, Pierre - Les Péres de l'Église devant les Enfers Virgiliens. *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*. 22 (1955), p. 26.

assim a fronteira entre os vivos e os mortos e essa fronteira implica o esquecimento do seu estado passado¹⁰. Mas fronteira para onde? Onde ficavam os Campos Elíseos? A tradição era muito antiga. Já Hesíodo e Homero, no longínquo século VIII a.c., o colocavam “além do ilustre Poente”¹¹. Nos povos da Antiguidade houve sempre um referencial geográfico para colocar o outro mundo. Se os hebreus se viravam para Sul e para Leste e os Egípcios para Sul, para a nascente do Nilo, os gregos viravam-se para Ocidente¹².

Os pitagóricos, os primeiros a ensinar na Grécia o princípio da imortalidade astral, adaptaram esta antiga crença dos Campos Elíseos (ou, segundo outras versões, as Ilhas Afortunadas) localizados a Ocidente, para lá do oceano. No entanto, ao fazê-lo, mudaram-lhes o local, colocando-os nos astros. As Ilhas Afortunadas foram transferidas para o Céu e o oceano, que antes separava os vivos dos mortos, foi substituído pela atmosfera, agitada sem parar pela luta dos elementos¹³. A partir dos pitagóricos (séc. VI-V a.c.), as almas passam a errar entre a T

erra e a Lua, que se transformou então na nova morada dos mortos¹⁴. Quando atingiam um determinado nível de purificação eram atraídas para cima, para a Lua, caso contrário a necessidade de purgação empurrava-as para baixo,

¹⁰ De notar que o actual nome do antigo *Letes*, o rio Lima, ainda hoje conserva no nome essa ideia, derivando a actual designação, Lima, do latim *Limes*, que significa precisamente fronteira.

¹¹ Citados em DELUMEAU, Jean - *Ob.cit.*, p. 15. Na versão de Homero não aparece ainda a ideia de punição ou purgação. O mundo dos mortos é povoado por uma multidão indiferenciada. Não se sabe ao certo de onde nasceu, na Grécia, a diferenciação escatológica entre bem-aventurança e danação, embora se associasse normalmente a ideia ao orfismo, perspectiva que tem vindo a ser questionada pelas pesquisas mais recentes, ver SOLMSEN, Friedrich - The World of the Dead in the book 6 of the *Aeneid*. *Classical Philology*, 47 (1972), p. 32. Virgílio vai basear a sua escatologia no *Eliseo* homérico, adaptando-o ao sistema mais sofisticado órfico-pitagórico, criando dois lugares distintos, um para as almas em trânsito (*nitentes campi*) e outro para os bem aventurados que não voltarão a reencarnar (*sedes beatae*), ver MOLYVIATI-TOPTSIS, Urania - Vergil's Elysium and the orphic-pythagorean ideas of the after-life. *Mnemosyne*, 47 (1994), p. 35.

¹² GRIFFITH, R. Drew - Sailing to Elysium: Menelaus' afterlife ("Odyssey" 4.561-569) and Egyptian religion. *Phoenix*, 55 (2001), p. 225.

¹³ CUMONT, Franz - *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1966, pp. 183-188.

¹⁴ Sobre a lua como morada dos mortos veja-se, para além da obra de Cumont, o capítulo “a lua e a mística lunar” em ELIADE, Mircea - *Tratado de História das Religiões*. Porto: Edições Asa, 1994, em especial as páginas 224-228.

para uma nova encarnação¹⁵. É um esquema semelhante ao que Virgílio consagrará mas colocado no espaço sideral. Uma forma mais desenvolvida desta escatologia é a de Plutarco. Nesta, há uma divisão do homem não apenas em duas partes, corpo e alma, mas uma tríade, corpo, alma e razão. O corpo nasce da Terra, a alma da Lua e a razão do Sol. Depois da morte, a alma é atraída para a Lua, onde permanece como um simulacro, mantendo a aparência do corpo. Se a alma está completamente pura, então a razão começa a dissociar-se da alma e a ser atraída para o Sol, onde brilha uma beleza divina. O simulacro começa, por sua vez, a dissolver-se sobre a superfície da Lua, assim como o corpo se dissolve na Terra. Se a alma não está completamente pura é submetida a uma longa estadia na Lua, esperando e suspirando por uma nova vida sobre a Terra¹⁶. O mito de Plutarco coloca em evidência o carácter solar de toda esta escatologia¹⁷. A Lua é uma morada temporária, um local de espera (Purgatório) e o Sol é o objectivo final. É este carácter solar que influi em toda esta geografia sacra, que, no fundo, nada mais faz do que colocar o destino da alma humana em consonância com o do astro rei, marchando de Nascente para Poente. Facto assinalável, em íntima ligação com o que foi exposto, toda esta mitologia astral se reflectiu de forma muito aguda na simbologia funerária, nomeadamente através da representação do crescente e das estrelas. A este

¹⁵ A doutrina órfica (sécs. VII -VI a.c.), cuja influência nos pitagóricos foi determinante, defendia uma teo/antropogonia que fundamentava a ideia de um pecado original, devido ao facto de a humanidade ter sido gerada das cinzas dos Titãs, destruídos por Zeus como vingança por terem morto e desmembrado o seu filho Dionísio. Este elemento "titânico" constituía a culpa original do género humano e era o factor que obrigava as almas a reencarnar, puxando -as para a Terra para se purificarem. Os órficos defendiam que se podia fugir a este ciclo reencarnativo através de jejuns e abstinências, ver TORJUSSEN, Stian Sundell - The study of Orphism. *Nordlit*, 18 (2005), pp. 287-290. Alguns autores defendem que, quer a doutrina pitagórica, quer a doutrina órfica, têm raízes no Antigo Egipto, ver KINGSLEY, Peter - From Pythagoras to the *turba philosophorum*: Egypt and pythagorean tradition. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 57 (1994), pp. 1- 13. Contudo, como se verá mais à frente neste estudo, as raízes eurasiáticas das duas correntes são bem evidentes. Tal não invalida, contudo, que o Egipto possa ter também exercido alguma espécie de influência ou terem sido ambos, Grécia e Egipto, influenciados por uma fonte comum, nomeadamente eurasiática.

¹⁶ Uma descrição pormenorizada do mito de Plutarco aparece em CUMONT, Franz - *ob.cit.*, pp. 195-199.

¹⁷ A deusa das regiões subterrâneas da mitologia de Plutarco, Proserpina, existia na Península Ibérica sob a designação de Ataecina. Comparem -se, a este propósito, CUMONT, Franz - *Ob.cit.*, p. 198 e TOUTAIN, J. - *Ob.cit.*, pp. 133-134.

propósito diz Franz Cumont que “em nenhum lugar o crescente e as estrelas se repetem com tanta frequência como no Noroeste da Península (Ibérica), uma região que foi durante muito tempo ocupada pelas legiões (romanas)”¹⁸. Ou não fosse o caminho para Compostela, o *Campus Stella*, o caminho das estrelas. Sobre a mística lunar como morada dos mortos escreveu Mircea Eliade que “as ilhas dos bem aventurados e toda a geografia mítica da morte foram projectadas em planos celestes: Lua, Sol, Via Láctea”¹⁹. E é pela via Láctea que vamos regressar ao *Lefes*, ao rio Lima e ao Noroeste da Península Ibérica.

Os pitagóricos acreditavam que o veículo de que as almas se serviam para iniciar a sua viagem para Ocidente eram os raios de Sol. No período imperial suponha-se que os imperadores ascendiam ao Paraíso astral num carro de Sol, uma crença que, e isto é o mais importante, sobrevivia ainda na Idade Média atribuída ao apóstolo Santiago²⁰. O caminho de Santiago, o “caminho das estrelas”, era já percorrido desde o Neolítico e formava um conjunto coerente de rotas que se estendiam para lá da Península. Neste caminho, o arqueólogo galego Monteagudo Gracia encontrou “nos enxovais escavados dos dolmens que se dispoñen ó longo da ruta que se dirixia desde Itália e Francia a Ibéria (entenda-se, ó Oeste) (...) claras concomitâncias estilísticas difíciles de comprender noutro contexto”²¹. O Noroeste da Península era, por excelência, o lugar escatológico, o porto onde as almas iam embarcar para a morada dos bem aventurados²². Já Heródoto o dizia, colocando no *Finis Terrae*, no local onde morria o Sol, as portas do Paraíso²³. Talvez por isso José Mattoso, ao falar da

¹⁸ CUMONT, Franz - *Ob.cit.*, p. 236.

¹⁹ ELIADE, Mircea - *Ob.cit.*, p. 226.

²⁰ ROMERO, Fernando Alonso - Las creencias astrales y el Camino Jacobeo hasta finisterre in ESTEVEZ SAA, José Manuel; FLOREZ, Mercedes Arriaga - *Cultura y literatura popular: manifestaciones y aproximaciones en (con)textos irlandeses, angloamericanos y otros*. Sevilla: Arcibel, 2005, p. 30.

²¹ GRAÑA; Andrés Pena; MARTÍNEZ; Alfredo Erias - O ancestral Camiño de peregrinación ó Fin do Mundo: na procura do deus do Alén, Briareo/Berobreo/Breogán/Hércules/Santiago. *Anuario Brigantino*, 29 (2006), pp. 24.

²² Sobre a ideia do cabo Finisterre como porta de embarque para as Ilhas Afortunadas, ver RISCO, Vicente - La procesión de las ánimas y las premoniciones de muerte. *Revista de Dialectología e Tradiciones Populares*, 2 (1946), pp. 380-429. O autor analisa uma crença galega, a *Santa Compañía*, uma versão das proscissões das almas presente no folclore europeu conhecidas como *Mesnie Hellequin* ou *Chasse Sauvage*.

²³ GRAÑA; Andrés Pena; MARTÍNEZ; Alfredo Erias - *Ob.cit.*, p. 23.

crença nos espectros e nas aparições de mortos, tenha reparado que “para os teólogos que criaram a doutrina do pecado venial, do Purgatório e do julgamento individual imediatamente depois da morte, as almas apareciam sempre depois de terem sido julgadas. São estes os verdadeiros *revenants* (...) ora é muito significativo que o termo não exista em português nem em castelhano. Dir-se-ia que na Península Ibérica só se conheciam almas em trânsito”²⁴.

Sobre a Galiza como local de destino das almas em trânsito, existe uma passagem da *Divina Comédia* que traz mais contributos. Na fase final da sua peregrinação, Dante é interrogado por São Pedro acerca da Fé e por São Tiago acerca da Esperança. No canto 25 do Paraíso, quando a alma de São Tiago se começa a manifestar, Beatriz anuncia-o, “sorrindo com delícia”: “Olha, Olha (...) eis o Barão que atrai os peregrinos à Galiza”²⁵. É significativo que no poema tenha cabido a São Tiago interrogar o poeta acerca da Esperança, a virtude teológica da expectativa escatológica do outro mundo. Mais significativa ainda é a justificação que o próprio poeta dá para isso: “nenhum filho da Igreja militante, se nutriu mais do que ele da Esperança, no Sol que nos aclara, deslumbrante”²⁶. Esperança escatológica, esperança no Sol, que se põe a Ocidente.

Voltando às Ilhas Afortunadas, o que se constata é que a escatologia pitagórica, ao colocá-las nos astros fazendo da Lua a morada dos mortos, não conseguiu ainda assim destruir a ideia de que no Ocidente existia uma terra paradisíaca. Com o advento do cristianismo, este Éden de acentos virgilianos acabaria por ser progressivamente associado ao Paraíso Terrestre, levando a que Santo Isidoro de Sevilha, no século VII, se visse obrigado a separar os dois conceitos. Nas suas *Etimologias*, o santo não coloca em causa a existência das Ilhas Afortunadas, afirmando que estas são de facto abundantes em tudo o que é necessário à existência humana, mas que não devem ser confundidas com o Paraíso terrestre²⁷. Este, enquanto se acreditou que existia algures neste mundo, até ao século XVI, deveria continuar a ser colocado a Oriente²⁸.

²⁴ MATTOSO, José - O imaginário de além -túmulo nos "exempla" peninsulares da Idade Média in MATTOSO, José - *Obras Completas, Volume IV: Poderes invisíveis, O imaginário medieval*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, p. 154.

²⁵ *A Divina Comédia*, Paraíso, Canto XXV, 16-18.

²⁶ *A Divina Comédia*, Paraíso, Canto XXV, 52-54.

²⁷ DELUMEAU, Jean - *Ob.cit.*, p. 21-23.

Mas como é que se desenvolveu o Além pós-clássico, na literatura e no imaginário colectivo? Se até ao século VII a Igreja tinha tentado suprimir a cultura folclórica, herança do passado pagão, assiste-se a partir de então e até ao século X ao grande período de produção de visões, de viagens ao Além, impulsionadas pelo incremento dado ao monaquismo e à filtragem que a cultura monástica fez dos elementos populares.²⁹ A partir do século XI as visões começam novamente a aparecer, surgem velhos temas e tradições com novas roupagens, como foi o caso dos santos irlandeses do século VI, São Brandão (reaparece no século XI) e São patrício (século XII)³⁰. Velhos temas e novas redacções, a fórmula aplicada por Charles Labitte ao caso dos santos irlandeses aplica-se na perfeição ao caso português.

A literatura de viagens ao Além desenvolveu-se, como já se disse, no interior do monaquismo, que recolheu temas ligados da cultura profana e os codificou de alguma maneira com a sua própria terminologia³¹. Não espanta por isso que os primeiros relatos do Além que aparecem no contexto português tivessem surgido em Coimbra e em Alcobaça (sécs. XII-XIII)³². Esta pista alcobacense terá a maior importância, pois será ela a retomar o fio perdido da Antiguidade Clássica. Na sua edição crítica às fontes portuguesas medievais ligadas à lenda das *Viagens de São Brandão*, Aires Nascimento refere um manuscrito recolhido no mosteiro de Alcobaça, actualmente guardado na Biblioteca Nacional de Lisboa. O documento, de datação difícil mas que

²⁸ De facto, foi só a partir do século XVI que se estabeleceu de forma plena a orientação das cartas e mapas a Norte e sem menções ao Paraíso Terrestre. Antes, a maioria dos mapas tinha como referencial Jerusalém e colocavam o Paraíso terrestre a Oriente, ver DELUMEAU, Jean - *Ob.cit.*, p. 85.

²⁹ Le GOFF, Jacques - Aspectos eruditos e populares das viagens ao Além na Idade Média in *O imaginário medieval*. Lisboa: Estampa, 1994, p. 142.

³⁰ LABITTE, Charles - *Ob.cit.*, pp. 724- 725.

³¹ GATTO, Giuseppe - Le voyage au Paradis. La christianisation des traditions folkloriques au Moyen Age. *Annales E.S.C.*, 34 (1979), p. 936-937.

³² Ver a edição crítica que Aires do Nascimento fez de três manuscritos directamente dependentes de uma antiga tradição celta, contemporânea da do Purgatório de São Patrício e com ela intimamente relacionada, denominada *Viagens de São Brandão*. Nesta, aparece igualmente a ideia de purgação, de uma viagem purificadora, um elemento central na religiosidade irlandesa. Os manuscritos foram recolhidos nos mosteiros de Santa Cruz de Coimbra e de Alcobaça e são datáveis dos séculos XII e XIII, ver NASCIMENTO, Aires - *Navegação de São Brandão nas fontes portuguesas medievais*. Lisboa: Colibri, 1998.

Nascimento atribui ao século XIII, é narrado na primeira pessoa e tem, supostamente, como autor um eremita do Norte da Península chamado Trezenzónio³³. Aí, o narrador relata a sua viagem à *ilha do solstício*, localizada na embocadura do Rio Minho, numa altura em que a Galiza estava destroçada e despovoada pela ofensiva árabe na Península Ibérica. Pormenor de extrema importância, a primeira vez que Trezenzónio divisou a ilha ao longe, foi quando estava no “farol brigantino”, o que corresponde à torre de Hércules na Corunha, no cabo *Finisterra*³⁴. Depois de ver a ilha, o eremita começou a interrogar-se como lá chegar. Assim, preparou um barco “em trabalho longo e longa sucessão de dias, sem qualquer espécie de alimento, a não ser ervas silvestres e carne de caça”³⁵. Uma vez pronta a embarcação, Trezenzónio subiu para o barco “quase à hora da prima”, não sem antes se ter prostrado em oração. Navegou até à embocadura do rio Brevecária (Rio Minho) onde encontrou uma ilha, na qual havia uma basílica gigantesca, com um perímetro de 300 estádios (cerca de 50 kms). A basílica tinha “oito absides, quatro pórticos, dez arrecadações, quatro das quais eram depósitos repletos de quantidade de todos os bens , entre os quais códices e paramentos das celebrações litúrgicas. Por seu lado, o pavimento da basílica era uma mistura de pedras de cristal e esmeraldas, de pedras preciosas e carbúnculos; no meio da igreja havia também um altar de mármore com colunas de ouro à volta e um pavimento de cristal puríssimo; as toalhas do altar refulgiam com o ouro entretecido, à semelhança do Sol”. Trezenzónio ficou na ilha, alimentando-se “de carnes de diversas aves e ovelhas e bem assim de mel de abelhas (...) cujo número de modo algum podia ser indicado; quanto às fragrâncias das plantas e dos frutos elas eram inumeráveis”³⁶. O clima da ilha era ameno, “nem o verão é tórrido nem o Inverno incómodo, mas prolonga-se incessantemente uma amena primavera; nem a noite é demasiado escura, pois há uma claridade luminosa e indefectível de estrelas no firmamento”. Contudo, em contraste, “à sua volta, por toda a parte, seja dentro seja fora, há um manto de escuridão tão espessa de nuvens negras

³³ A edição bilingue, latim/português, bem como o aparato crítico ao texto e notas encontram -se em NASCIMENTO, Aires - *Ob.cit.*, pp. 226-240.

³⁴ NASCIMENTO, Aires - *Ob.cit.*, p. 216.

³⁵ NASCIMENTO, Aires - *Ob.cit.*, p. 227.

³⁶ NASCIMENTO, Aires - *Ob.cit.*, p. 229.

que não há olhar acutilante que nela seja capaz de penetrar a não ser que por consentimento divino haja alguma revelação”³⁷.

Trezenzónio demorou-se sete anos na ilha, altura em que recebeu uma “admonição angélica” para sair. Regressou assim à Galiza. No momento em que tocou terras continentais toda a carne de ovelhas e peixes que trazia imediatamente apodreceram. A narrativa termina com a observação de que a terra destroçada e despovoada que Trezenzónio deixara para trás estava de novo a ser construída e povoada, “embora com poucos habitantes”³⁸.

Não é necessário um olhar muito atento para filiar este relato na mitologia clássica que tem vindo a ser dissecada ao longo deste capítulo, com o pormenor da substituição do rio Lima pelo Minho. Antes de mais a designação que é dada à ilha pelo narrador, a *ilha do solstício*, que remete para a ideia dos ciclos solares, particularmente para os solstícios de Verão (21 de Junho) e de Inverno (21 de Dezembro). Mais significativo ainda é o facto de a ilha apenas se ter deixado vislumbrar a partir do “farol brigantino”, do cabo *Finisterra*, a porta da bem aventurança. O carácter purgativo da jornada, através de jejum e oração a que Trezenzónio se submeteu antes de iniciar a viagem, remete de forma imediata para a ideia da viagem como forma de purificação, vigente na religiosidade celta e plasmada no *Purgatório de São Patrício* e nas *Viagens de São Brandão*³⁹. A ideia de purificação e de purgação, era, foi já visto, central no complexo geo-mitológico do Noroeste da Península. Veja-se Virgílio e as almas nas margens do *Letes*. Outro elemento relevante prende-se com o facto de haver um desfasamento entre a percepção temporal de Trezenzónio durante o tempo que esteve na ilha e o tempo transcorrido no continente. A percepção temporal suspende-se, há uma espécie de encantamento que se quebra no momento em que Trezenzónio regressa⁴⁰. Esta ideia de encantamento é

³⁷ NASCIMENTO, Aires - *Ob.cit.*, p. 229.

³⁸ NASCIMENTO, Aires - *Ob.cit.*, p. 231.

³⁹ Foi já visto atrás, no capítulo sobre o caso de Bento da Assunção, a forma como a lenda do *Purgatório de São Patrício* de disseminou, a partir do século XII, pela Europa. Quanto às *Viagens de São Brandão*, diz Aires Nascimento que o texto, originário da Irlanda, teria passado ao continente no século IX, onde sofreu adaptações, aproximando -o dos textos hagiográficos continentais, ver NASCIMENTO, Aires - *Ob.cit.*, p. 21.

⁴⁰ Esta ideia da suspensão do tempo é uma constante nas lendas e contos de matriz indo-europeia, nomeadamente relativos a descidas a grutas, aos “centros” que comunicam entre o mundo dos vivos e o dos mortos. Segundo a tipologia de Filgueira Valverde, esta disjunção temporal tem sempre uma

extensível ao próprio estatuto ontológico da ilha. Ela não é visível a toda a gente, nem em todos os lugares nem em todos os momentos.

Mais um pormenor revelado pelo eremita Trezenzónio. A ilha é impenetrável ao olhar humano, pois estava envolta por “um manto de escuridão tão espessa de nuvens negras que não há olhar acutilante que nela seja capaz de penetrar a não ser que por consentimento divino haja alguma revelação”. Isto prefigura de maneira perfeitamente nítida o mito sebástico da *ilha encoberta*, envolta em nuvens e que só em determinados momentos e circunstâncias se deixa entrever. Impõe-se a interrogação: que espécie de momentos ou circunstâncias particulares eram essas?

Em 1815 era impresso em Lisboa, na oficina de João Tadeu Ferreira, um escrito sebastianista nascido na sequência do revigoramento messiânico suscitado pelas difíceis circunstâncias da ocupação francesa. A *Carta em resposta a hum amigo, na qual se dá noticia da Ilha Antilia, ou de São Borondon, ou Santa Cruz, vulgarmente denominada a Ilha Encuberta*, assim se designa o documento na sua forma extensa, apresenta uma resenha histórica, sucinta mas bastante completa, acerca do mito da *ilha encoberta* em Portugal⁴¹. Apesar de separados por séculos a comparação entre a narrativa de Trezenzónio e este documento, cujo autor manteve o anonimato, permite aclarar a verdadeira natureza do mito e enquadrá-lo em toda este complexo geo-mitológico.

O autor da carta começa por mencionar as referências à *ilha encoberta* feita por Bandarra, para afirmar logo de seguida que “já antes de Bandarra houverão Escritores que fallarão nesta Ilha”. A generalidade dos autores defende, diz ainda, “que fora povoada de portuguezes quando os Mouros invadirão as Hespanhas, no tempo de Dom Rodrigo, ultimo Rei dos Godos”⁴². Primeiro sinal de convergência entre a narrativa de Trezenzónio e a tradição consagrada posteriormente. Trezenzónio foge para a ilha do solstício de uma

de duas origens: o sono ou a fruição do prazer, ver VALVERDE, José Filgueira - *Tiempo y gozo eterno en la narrativa medieval*. Vigo: Edicions Xerais de Galicia, 1982, p. 54-73. Ver ainda sobre o mesmo assunto BERCÉ, Yves -Marie - *Le Roi caché: sauveurs et imposteurs: mythes politiques populaires dans l'Europe Moderne*. Paris: Fayard, 1990, principalmente nas lendas dos reis dormentes, que esperam nas grutas, fora do tempo, para cumprirem o seu destino, pp. 233-237.

⁴¹ *Carta em resposta a hum amigo, na qual se dá noticia da Ilha Antilia, ou de São Borondon, ou Santa Cruz, vulgarmente denominada a Ilha Encuberta*. Lisboa: Oficina de Simão Thaddeo Ferreira, 1815.

⁴² *Carta em resposta a hum amigo...ed.cit.*, p. 5.

Galiza destruída pela invasão muçulmana. Por sua vez a tradição cristalizou a ideia de que os habitantes da *ilha encoberta* vieram a fugir da invasão muçulmana. O autor da *carta* alude depois a um grande número de gente ilustre que afirmou a existência de uma tal ilha, localizada a Ocidente. Cita, por exemplo, D. Julião de Castilho, que na sua *Historia dos Reis Godos* afirma “que cousa admiravel estar encantada, ou não apparecer por secreto juizo, ou vontade de Deos, nem entrar nella alguem, nem sahir dellas a ver”⁴³. Uma ilha impenetrável ao olho humano que apenas se deixa divisar por um acto voluntário de Deus. É exactamente a mesma ideia ventilada pelo texto de Trezenzónio.

Finalmente, o autor revela que “há quatro annos que huma pessoa fidedigna me certeficou, que haveria dez annos, achando se em Gibraltar em hum dia de São João antes de nascer do Sol, se vira dalli perfeitamente esta ilha, e que para vê la concorrerão às muralhas milhares de pessoas, e que meia hora depois de nascer o Sol desaparecera”⁴⁴. É aqui que o mito revela a sua verdadeira natureza. O momento que faz despertar a ilha do seu “encantamento”, o “acto” que faz libertar todas as forças contidas em potência, é a noite de São João. Esta ideia de desencantamento, da libertação em acto de forças que estão latentes em potência, é uma ideia nuclear de todo o folclore europeu aplicado à noite de São João Baptista⁴⁵. O autor da carta afirma que

⁴³ *Carta em resposta a hum amigo...ed.cit.*, p. 9.

⁴⁴ *Carta em resposta a hum amigo...ed.cit.*, p. 29.

⁴⁵ Segundo se cria, havia fontes que só deitavam água nas noites de São João como era, por exemplo, o caso de Alfândega da Fé ou de Vila de Mós (Trás-os-Montes), ver COSTA, Antonio Carvalho da - *Corografia portugueza e descripçam topografica do famoso Reyno de Portugal, Tomo I*. Lisboa: Officina de Valentim da Costa Deslandes, 1706, fls. 457 e 477. Para as fontes que deitavam água todo o ano, acreditava -se que as águas adquiriam propriedades taumatúrgicas nesse dia, o que levava as pessoas a irem tomar banho nessa noite. Veja -se, por exemplo, a indignação de José Possidónio Estrada, que se apresenta como “eclesiástico, partidário da regeneração, português e constitucional”, que numa obra publicada em 1822 clama contra as superstições do povo, afirmando que “na madrugada do dia de São João antes do nascer do Sol, há gente que vai buscar agua à fonte, porque assim tem virtude (não se sabe para quê), ver ESTRADA, José Possidónio - *Superstições descobertas, verdades declaradas e desenganos de toda a gente*. Lisboa: João Baptista Morando, 1822, p. 216. Acreditava -se também que nas noites de São João as mouras encantadas se “desencantavam” e apareciam junto às fontes a pentear os seus cabelos dourados e a prometer riquezas aos homens que as beijassem. Leite de Vasconcelos sintetiza desta forma toda a libertação das forças contidas da natureza na noite de São João: “Na analyse da moiras encantadas descobrem se todas as particularidades vedicas: o encanto (a prisão da luz na sombra),

alguém lhe garantira que a *ilha encoberta* tinha sido visível na noite de São João, que na cultura portuguesa é, como afirmou Leite de Vasconcelos, o solstício de Verão⁴⁶. Por seu turno, Trezenzónio afirmou que estivera na *ilha do solstício* vinculando claramente a sua narrativa à escatologia solar, que como se viu, tinha uma genealogia plurissecular no Noroeste da Península.

A narrativa de Trezenzónio funciona assim como o elo de ligação entre a escatologia clássica e o moderno mito da *ilha encoberta*, vigente de forma ostensiva em Portugal a partir do século XVII, e permite, por essa via, fazer a ligação ao universo sebastianista forjado nos finais do século XVI. Importa, contudo, tentar compreender até que ponto a noção de “culto solar” aplicada a toda esta mitologia era consciente no povo e nas elites.

Na segunda metade do século XIX, Teófilo Braga tinha já identificado perfeitamente o carácter solar do messianismo sebastianista e da *ilha encoberta*. Fê-lo na esteira de uma série de autores que, em consonância com o crescente interesse que o cientismo positivista demonstrou pela antropologia e outras ciências sociais emergentes, tinham estudado um conjunto de mitos messiânicos europeus⁴⁷. Diz Teófilo Braga acerca do jovem rei D. Sebastião que “o *theor* fundamental de todas as epopeas espontaneas que se derivaram de *mythos* religiosos primitivos, é sempre a morte prematura de um jovem heroe, a personificação solar, em que o astro esplendido é vencido pelas brumas do Inverno”⁴⁸. Mais à frente reforça a ideia, declarando que “El Rei Dom Sebastião é o ultimo desta falange de heroes maravilhosos, que absorveram nas suas individualidades os vestigios do *mytho* solar da luta e triumpho do Inverno sobre

as *vaccas* (raios celestes, chuva) o thesouro (a chuva fecundadora da Terra), o São João (a festa do solstício, o maior dia do anno, 21 de Junho, é transferido pelo nosso povo para o dia 24); a meia noite (hora em que o novo dia começa a romper; as meadas de ouro, cabellos de ouro (luz da manhã); o monstro metade cobra metade mulher (o dia metade noite, metade luz, o anno, metade inverno, metade verão). Resta o beijo. Será o beijo matutino do Sol da natureza?”, ver VASCONCELOS, José Leite de - *Fragmentos de mythologia popular portugueza*. Porto: Typographia Nacional, 1881, p. 7.

⁴⁶ VASCONCELOS, José Leite de - *Ob.cit.*, p. 7.

⁴⁷ Teófilo Braga cita um estudo do filólogo alemão Félix Liebrecht (1812-1890) e os mitos do rei Artur, Dietrich de Berna, Carlos Magno, Frederico Barba Roxa e Carlos V, ver BRAGA, Teófilo - *Origens poéticas do cristianismo*. Porto: Magalhães e Moniz editores. 1880, p. 294.

⁴⁸ BRAGA, Teófilo - *Ob.cit.*, p. 292- 293.

o Verão, mytho que na Europa Moderna ainda é conservado nas festas de Maio”⁴⁹.

Teria esta consciência da importância ancestral dos cultos solares, de origem indo-europeia, nascido com o positivismo cientista do século XIX? O assunto é relevante para este estudo na medida em que ajuda a elucidar a forma como o mito da *ilha encoberta*, que, como se evidenciou, é um eco longínquo de um passado pré-cristão, foi percebido pelos contemporâneos e introduzido no imaginário mais alargado do sebastianismo.

Uma obra da autoria do jesuíta António Leite, publicada em Coimbra em 1634, pode ajudar a lançar alguma luz sobre a matéria. Trata-se da *História da Aparição e Milagres da Virgem da Lapa*⁵⁰ e, como o título faz prever, aborda a história do santuário da Senhora da Lapa, perto de Viseu. Neste texto é relatada a descoberta de uma imagem da Virgem por uma jovem pastora natural do lugar de Quintela, localidade vizinha ao santuário, no ano de 1498. A explicação que António Leite dá para a descoberta da imagem numa gruta é, genericamente, a mesma que era dada nestas circunstâncias para casos semelhantes. Assumia-se que estas imagens eram de tempos visigóticos e que os cristãos as tinham escondido dos árabes para poupar as imagens da Virgem a um iconoclasmo ultrajante. Assim, diz o autor que “o que os seculares fazem com as riquezas temporaes dessa mesma traça usam as almas espirituas e religiosas pera com as reliquias e imagem dos santos, achando que bem viveo quem bem se escondeo, e por essa causa lhes dam em vida covas nas entranhas da terra”⁵¹. Mas o que é verdadeiramente curioso e inédito, comparando com outras obras do género é que, a par do discurso religioso e laudatório, emergem considerações que fazem adivinhar um interesse histórico e proto-científico, diga-se assim. O jesuíta reparou que o altar em que a imagem estava posta se encontrava virado a Poente. Justificou o facto com a herança da Antiguidade, aludindo ao arquitecto romano Vitrúvio citando o capítulo quinto do livro quarto do *De Architectura*. Ali, preconizava-se que “a imagem da igreja a quem todos vinhão sacrificar, desse as costas ao Oriente e o rosto ao Poente”⁵². O termo “igreja” é, obviamente, um anacronismo.

⁴⁹ BRAGA, Teófilo - *Ob.cit.*, p. 294.

⁵⁰ LEITE; António - *Historia da Apariçam e milagres da Virgem da Lapa*. Coimbra: Impressão de Diogo Gomez de Loureiro, 1639.

⁵¹ LEITE, António - *Ob.cit.*, fl. 13-13v.

Registe-se desde já um facto. A gruta ou lapa onde a imagem foi descoberta era também um dos “centros” referidos por Mircea Eliade. Duas referências o demonstram claramente, uma à nascente de água, que dá “aos da romagem alívio e ao rio Vouga principio de sua corrente”, a outra à vegetação, que na altura da descoberta da imagem era abundante, “posto que hoje assi pello roçarem, como polla frequencia dos Romeyros ficou tudo tam escalvado”⁵³. Pela Senhora da Lapa, como pela cova de São Patrício ou pela gruta onde Dante entrou, num lugar algures no hemisfério Norte, se chegava ao mundo dos mortos.

Prosseguindo na abordagem de António Leite a Vitruvius e à orientação solar dos templos, observa o jesuíta que este mantivera “o costume de muitos annos (...) correndo a varias nações, as quaes o receberam mais por se nam apartar dos antepassados, cuja usança faz ley aos descendentes”⁵⁴. António Leite desenvolve a ideia, falando de decretos conciliares que se referem ao assunto da orientação das igrejas a Ocidente notando que “há tantas opiniões que deixam o entendimento duvidoso no caminho que deve seguir” e concluindo que tal é “a tradiçam dos antepassados, e o uso de tantos tempos, ainda que na Grossa se diz que este modo de usar era por causa do templo de Salamão que ao Oriente se fundou”⁵⁵.

Resumindo, António Leite constatou que o altar onde estava a imagem no momento em que foi descoberta ficava virado a Ocidente, recorre a Vitruvius como sistematizador e divulgador dessa ideia, mas sem deixar de referir que o costume era muito mais antigo, e justifica-o através de um arquétipo bíblico, o templo do rei Salomão. A escolha de Vitruvius faz sentido tendo em conta que este sistematizou a arquitectura clássica no século I e que os arquétipos clássicos foram o modelo dos primeiros templos cristãos. Mas isso é dificilmente aplicável a uma gruta ignota onde, tanto quanto a obra de António Leite e a tradição nos permitem aquilatar, não se encontram quaisquer vestígios de arquitectura clássica. De qualquer forma, entre a Lapa de Viseu e a arquitectura de Vitruvius há um fundo comum muito mais antigo e esse pormenor não

⁵² Os termos utilizados são uma leitura do autor sobre o capítulo referido do *De Architectura*, não uma citação literal da obra, ver LEITE, António - *Ob.cit.*, fl. 38.

⁵³ LEITE, António - *Ob.cit.*, fl. 29v-30.

⁵⁴ LEITE, António - *Ob.cit.*, fl. 38.

⁵⁵ LEITE, António - *Ob.cit.*, fl. 38-38v.

escapou ao jesuíta. A análise que ele fez restringiu-se ao local de culto e nem uma palavra foi dita acerca do culto propriamente dito. Há em António Leite como que uma alienação relativamente à significação religiosa da trajetória solar.

Mas a alienação não era certamente absoluta ao nível das elites. Regresse-se a Dante, que viveu cerca de 300 anos antes de António Leite, e à precisão das coordenadas geográficas apresentadas na *Divina Comédia*. Dante entra numa gruta no hemisfério Norte e sai numa ilha a Ocidente, para lá do oceano, no hemisfério Sul. Há uma orientação Norte/Sul, Este/Oeste⁵⁶. A união mística do poeta com Deus dá-se a Ocidente, nos antípodas da cidade santa, onde se põe o Sol, a fonte de toda a luz⁵⁷. Mas esta consciência da significação religiosa do ciclo solar detecta-se em períodos mais recentes, nomeadamente num contemporâneo do jesuíta António Leite, o consagrado Miguel de Cervantes.

⁵⁶ Sobre as coordenadas geográficas da odisseia de Dante ver SCHNAPP, Jeffrey - Introduction to Purgatory in JACOFF, Rachel - *The Cambridge Companion to Dante*. Cambridge: University Press, 1993, pp. 192-207. Sobre o simbolismo solar da *Divina Comédia* ver o capítulo "Sunrises and Sunsets" in MOEVS, Christian - *The Methaphysics of Dante's Comedy*. Oxford: University Press, 2005, pp. 147-168. A associação do Norte às regiões demoníacas tem um fundo patristico, remontando ao Livro de Isaías, levando Santo Agostinho a declarar que o demónio e os seus acólitos estão figurativamente colocados a Norte. Também em Gregório Magno, a associação do demónio com o Norte assume um papel fundamental no seu léxico alegórico, ver CAREY, John - The Sun's night journey: a pharaonic image in medieval Ireland. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 57 (1994), p. 16.

⁵⁷ A *Divina Comédia* está profundamente impregnada de misticismo, cujas origens remontam a Dionísio Aeropagita, aos espirituais franciscanos e até ao joaquimismo. Os três círculos do poema representam, na análise do agostiniano Lope Cilleruelo, as três vias tradicionais da mística: purgativa, iluminativa e contemplativa, às quais correspondem de forma figurada cada um dos guias: Virgílio, Beatriz e São Bernardo, ver CILLERUELLO, Lope - La literatura espiritual en la Edad Media de Europa in *Historia de la Espiritualidad: espiritualidades bíblica, de los primeros siglos cristianos y de la Edad Media*. Barcelona: Juan Flors, 1969, pp. 811-812. Alison Morgan apresenta uma tipologia diferente, mas aparentada, segundo a qual Virgílio representaria a fase racional, Beatriz a fase teológica e São Bernardo a fase mística, ver MORGAN, Alison - *Ob.cit.*, p. 84. Embora diferentes, ambas apontam para a *Comédia* como uma odisseia unitiva do poeta com Deus. A simbologia de Deus como luz existia já na cosmogonia grega por influência oriental e plasmou -se na doutrina neoplatónica, na qual o Uno, identificado com o princípio da luz, irradia luminosidade, da mesma maneira que o Sol. O neoplatonismo acabaria por passar esta ideia, bem como a noção de "Céu Empíreo" como um campo de luz que lhe está associada, ao cristianismo medieval, ver MOEVS, Christian - *Ob.cit.*, p.17.

Um dos trechos mais comentados, analisados e envoltos em controvérsia do texto de *D. Quixote* é o capítulo da Cova de Montesinos (capítulos 22 e 23 do Livro II). O capítulo 23, aquele em que propriamente é narrada a aventura subterrânea de D. Quixote, tem justificadamente como sinopse: “das admiráveis coisas que o extremado D. Quixote contou que vira na profunda cova de Montesinos, coisas que, pela impossibilidade e grandeza, fazem que se considere apócrifa esta aventura”.

Na cova, D. Quixote encontrou o cavaleiro Montesinos, encantado pelo mago Merlin, que segundo as suas palavras era “um nigromante francês, que dizem que foi filho do diabo”⁵⁸. Juntamente com Montesinos estava um grupo de pessoas encantadas pelo mesmo mago, à espera do momento de desencantamento, que Montesinos julgou, em vão, que seria por ocasião da vinda de D. Quixote. A primeira vez que se encontraram paralelos entre esta história e o complexo mitológico que tem vindo a ser analisado ao longo deste capítulo foi em 1814, na biografia de Cervantes composta por Martín Fernandez Navarrete, autor que destaca o paralelo com Homero e a *Ilíada*⁵⁹. Helena Percas de Ponseti, num período bem mais recente, destacou sete pontos de contacto com Virgílio⁶⁰. Mas a ideia que importa focar aqui é a preocupação de natureza escatológica presente nas obras da fase final da vida de Cervantes, de que o episódio da cova de Montesinos faz parte, uma ideia explorada de forma muito interessante por Henry Sullivan. Ao fazê-lo, será possível avaliar a consciência acerca do simbolismo solar de um homem letrado da Espanha, na viragem do século XVI para o XVII, precisamente o período charneira da formação do sebastianismo em Portugal.

Henry Sullivan coloca em evidência a inquietação religiosa de Cervantes na fase final da sua vida, indicando uma série de factos, dos quais o menos significativo não será certamente o da sua entrada para a Confraria dos

⁵⁸ CERVANTES, Miguel de - *D. Quixote de la Mancha*, Vol. III. Lisboa: Círculo de Leitores, 1979, p. 213.

⁵⁹ Ver SULLIVAN, Henry - *Grotesque Purgatory: a study of Cervantes's Don Quixote Part II*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1996, p. 31. A edição referida por Sullivan é NAVARRETE, Martín Fernandez - *Vida de Miguel Cervantes Saavedra*. Madrid: Imprenta Real, 1819.

⁶⁰ PONSETI, Helena Percas - *Cervantes y su concepto de Arte: estudio crítico de algunos aspectos y episodios del Quijote*. Madrid: Gredos, 1975. Para uma análise sucinta mas esclarecedora de todos os autores que encontraram paralelos entre a cova de Montesinos e as mais diversas fontes, clássicas e cristãs ver SULLIVAN, Henry - *Ob.cit.*, pp. 31 e ss.

Escravos do Santíssimo Sacramento, a 17 de Abril de 1609⁶¹. Sullivan realça com particular insistência a preocupação de Cervantes com o tema do Purgatório, no qual inclui o episódio da cova de Montesinos, bem como algumas outras obras do mesmo período, como o *Rufian dichoso*⁶². Mas é numa outra obra da mesma altura que a simbologia solar aparece de forma evidente, carregada de significação religiosa. Falo de *Persiles Y Segismunda*.

Este texto, como bem sublinhou Ruth el Saffar, está dividido e “dominado por princípios solares”⁶³. Relata uma peregrinação desde o hemisfério Norte, nos reinos de Thule e Frislandia, para o hemisfério Sul, com destino a Roma, capital do catolicismo. O facto de se tratar de uma peregrinação remete para a ideia de purgação, tópico persistente em toda esta temática. Por outro lado, o tema dos hemisférios Norte e Sul faz pensar imediatamente em Dante. Escreve Saffar que “quando os personagens chegam a Portugal, por altura do equinócio da Primavera, eles entram espacial e temporalmente na fase da peregrinação dominada por princípios solares tendo estado até então sujeitos à influência da Lua, isto é, do escuro, do frio e do incerto”⁶⁴. Da leitura proposta pode inferir-se igualmente que ao chegar a terreno católico começa a parte luminosa, simbolicamente anunciada pelo equinócio da Primavera, depois das trevas do Norte herético e protestante.. A divisão de opostos, entre as trevas e a luz, identificada no *Persiles*, é extensível ao próprio *D. Quixote*. Diz ainda Saffar que a obra maior de Cervantes se divide entre um livro I, regido por princípios luminosos, e um livro II, submetido à noite e à Lua⁶⁵. O que importa reter, acima de tudo, é que a história da gruta, a sua assimilação ao Purgatório, a significação religiosa dos ciclos solares e a luta Verão/Inverno assumem em Cervantes, um letrado espanhol da viragem do século XVI para o XVII, membro da elite cultural, um conjunto simbólico perfeitamente coerente e consciente. Sintetizando, no momento da formação do mito sebastianista e da assimilação que este operou ao mito da *ilha encantada*, mito solar como se viu, este complexo simultaneamente religioso e mitológico não existia apenas no folclore

⁶¹ SULLIVAN, Henry - *Ob.cit.*, p. 20.

⁶² SULLIVAN, Henry - *Ob.cit.*, p. 18.

⁶³ SAFFAR, Ruth El - Fiction and the Androgyne in the works of Cervantes. *Cervantes: Bulletin of the Cervantes Society in America*, 3 (1983), p. 35-36.

⁶⁴ SAFFAR, Ruth el - *Ob.cit.*, p. 35, (a tradução é minha).

⁶⁵ SAFFAR, Ruth el - *Ob.cit.*, p. 39.

e no imaginário colectivo, desenraizado do seu significado mais remoto e que lhe dá sentido. Era ainda perfeitamente reconhecível a um homem culto desse período. O cordão umbilical que liga o mito moderno ao seu passado mais remoto estava vivo e consciente. E isto levanta a questão, espinhosa e labiríntica, do grau de consciência que o mito sebástico teve da sua significação solar mais remota. E isso será abrir mais um capítulo de um assunto já de si complexo.

O carácter purgativo, de lugar de espera, que se pode traçar de Virgílio ao *Purgatório de São Patrício*, dos mitos de Plutarco ao cavaleiro Montesinos, está exposto de forma muito clara no mito do malogrado rei português, redimindo-se da sua culpa na perda do reino e esperando por um momento de desencantamento para voltar. Bem observou João Carlos Serafim, acerca do carácter purgativo da figura do *Encoberto*, que “a vida eremítica- inicialmente uma fuga e uma mortificação- foi a forma que a “vontade divina” escolheu para lapidar, moldar uma personagem santa. Na versão do sebastianista, nunca mais o rei português deixaria esse estado de asceta”⁶⁶. Yves- Marie Bercé, por seu lado, faz notar que “o rumor de uma refúgio penitencial espalhou-se depressa na opinião popular portuguesa (...) a penitência que ele (D. Sebastião) se tinha imposto foi fixada na duração simbólica de sete anos. Ele deveria reaparecer no Verão de 1585 e efectivamente dois pretendentes populares se manifestaram alguns meses antes da data fatídica”⁶⁷. É notável constatar como a ideia do lugar escatológico da espera, cuja extensíssima cronologia foi resumida aqui, se mantém num mito nacional da Europa Moderna.

A persistência de toda esta mitologia solar bem como os aspectos penitenciais que lhe estão subjacentes, que como se constatou eram perfeitamente auto-conscientes no caso de Dante e de Cervantes, surgem também em Isabel da Silva, uma mulher de 45 anos de idade “que não tinha

⁶⁶ SERAFIM, João Carlos - Eremitismo, Profecia e Poder: o caso do "Libellus" do "pseudo -eremita", Telésforo de Cosenza. *Via Spiritus*, 9 (2002), p. 80. Este autor fundamenta a sua análise nas palavras de D. João de Castro, o grande sistematizador do sebastianismo, quando este se referiu a um dos famosos “falsos D. Sebastião”, neste caso Marco Túlio, um impostor preso em Veneza e tido por D. João de Castro como genuíno, ver CASTRO, João de - *Discurso da vinda do sempre bem vindo et apparecido Rey Dom Sebastião*. Paris: Martin Verac, 1602, (para o aspecto purgativo da alegada odisséia de D. Sebastião, aliás Marco Túlio, ver fls. 60 e ss).

⁶⁷ BERCÉ, Yves -Marie - *Le Roi caché: sauveurs et imposteurs: mythes politiques populaires dans l'Europe Moderne*. Paris: Fayard, 1990, p. 225.

casa nem vida”⁶⁸. Em 1650, num encontro no Rossio com o licenciado e antigo juiz dos órfãos, António Tavares Metelo, afirmou que vivia numa “Cova no Vale de Chelas na qual estavam encantadas algumas pessoas, e entre ellas huns filhos de El Rey dom Sebastião”, dizendo ainda que “que as pessoas daquella cova estão ali cumprindo certa penitencia e que acabada ella havia aquillo de resultar em grande gloria deste Reyno”⁶⁹. António Metelo foi descrito por um amigo como sendo um homem “apaixonado e amigo de andar com estas profecias, e couzas de Bandarra tocantes a El Rey dom Sebastião” e o caso de Isabel atraiu a sua atenção, levando-o a procurá-la⁷⁰. O paralelo com a cova de Montesinos do *D. Quixote* é notável. Veja-se ainda um outro caso, reproduzido numa miscelânea de profecias copiadas no século XIX, nas quais se incluem as de um Bartolomeu Vaz Pinto, do qual se diz que era um “lavrador rústico” de São Bartolomeu de Messines e que fora preso pelo Santo Ofício por andar a profetizar⁷¹. O que é curioso neste documento é que apresenta um enxerto desta tradição solar num esquema profético de conquista de Jerusalém tipicamente joaquimita, o que já se verificara em Baltasar Gonçalves, o profeta-ferreiro de Angra. Nele se afirma, por exemplo, que o “rei encoberto” trará dois filhos consigo e que este rei está “na ilha chamada de Medina a qual tem sete cidades fora villas e lugares e tem seis bispos e hum Arcebispo e tantos portuguezes como tem Portugal”⁷². Já aqui se pode ver a ideia da *ilha encoberta* e dos filhos de D. Sebastião, nos quais também falava já Isabel da Silva. Mas a parte mais significativa está na passagem seguinte, “que no anno em que cahir o Corpo de Deos em o dia de São João hirá este Rei a Caza Santa com os mais Principes Catholicos a tirar lha do poder do Turco no qual com a vinda do Incoberto se dezencantarão todos os encantamentos”⁷³. A conquista de Jesusalém deverá ser anunciada pela coincidência do *Corpus Christi* com o dia de São João, o dia do solstício, e nesse dia se desencantarão as potências contidas da natureza. Infelizmente não foi possível identificar o processo de Bartolomeu Vaz Pinto no Santo Ofício, se é que existiu, e como tal não há forma de comparar a cópia com

⁶⁸ ANTT - Inq. Lisboa, liv. 232, fl. 86. O caso de Isabel da Silva começa no fólho 84.

⁶⁹ ANTT - Inq. Lisboa, liv. 232, fls. 84-85.

⁷⁰ ANTT - Inq. Lisboa, liv. 232, fl. 86.

⁷¹ BN - cód. 11366, fl. 151.

⁷² BN - cód. 11366, fl. 126.

⁷³ BN - cód. 11366, fl. 127.

as profecias originais. Mas a ideia do encantamento e de espera pelo dia mágico que tornará em acto aquilo que está contido em potência é clara. Mais, a ilha é descrita como tendo “sete cidades fora villas e lugares e tem seis bispos e hum Arcebispo e tantos portuguezes como tem Portugal”⁷⁴. Importa regressar a um texto já mencionado neste capítulo, a *Carta em resposta a hum amigo...* Nele se alude a um livro da autoria de António de Sousa Macedo, as *Flores de Espanha, Excelências de Portugal*, onde se diz que “Ilha mui grande que tem sete cidades com hum Arcebispado e seis Bispos, povoada de portuguezes que se forão quando os mouros entrarão na Hespanha”⁷⁵.

É agora possível retomar um aspecto que, por falta de pertinência, não foi desenvolvido num capítulo anterior, aquele em que se abordou o processo inquisitorial de Baltasar Gonçalves, o ferreiro-profeta de Angra do Heroísmo. Convém recordar o que se disse acerca da enigmática afirmação de Baltasar, ao enunciar uma profecia de clássico perfil joaquimita, dizendo que depois de concluído todo o programa escatológico, com a tradicional conquista de Jerusalém, conversão universal e morte do anticristo, “viria daly a tres dias o dia do Juizo e que pareceriam duas ilhas terceiras hua ao nomordeste e outra a sursurdoeste”. No mesmo capítulo contestou-se ainda a afirmação de Lúcio de Azevedo de que a ideia da *ilha encoberta* não deveria ser muito anterior à restauração, recordando-se a afirmação do flamengo Eustache Delafosse que, já no século XV, falava de uma crença dos marinheiros portugueses acerca de uma ilha encantada por um bispo português que viera a fugir da invasão muçulmana. Expôs-se ainda uma conversa, ocorrida em 1620, entre três homens que, segundo contou aos inquisidores um deles, Jerónimo Dinis, estavam “fallando na Ilha Encantada, e em hum homem incuberto que havia de vir”, notando-se a familiaridade que a ideia parecia ter aos três homens, bem como aos próprios inquisidores.

O momento que o ferreiro-profeta anuncia para o aparecimento das ilhas é o da conclusão de todo o processo libertador desencadeado pelo regresso de D. Sebastião, altura em que a ilha se deveria mostrar. Como foi visto, Baltasar

⁷⁴ BN - cód. 11366, fl. 126.

⁷⁵ *Carta em resposta a hum amigo...* ed.cit., fls. 5- 6. Outros autores citados na mesma obra confirmam esta ideia das sete cidades e dos sete bispos. Veja -se ainda na mesma obra a citação de frei Manuel dos Anjos na sua *História Universal*, que diz que a ilha “tem hum arcebispo e seis Bispos pelo que, pelo qual alguns lhe chamão a Ilha de sete Cidades”, ver *Carta em resposta...* ed.cit., fl. 8.

enxertou este elemento numa profecia de carácter joaquimita, acrescentando-lhe ainda a novidade de serem duas as “ilhas encantadas”, uma localizada exactamente no local em que a coloca a tradição, a “sursurdoeste”, a outra localizada nos antípodas, a “nornordeste”. Terá esta questão a ver com a “amalgama das tradições” indo-europeia e judaica, operada a partir da emergência do cristianismo?⁷⁶. Aí se fundiram as “ilhas encantadas”, presentes nos mundos clássico e celta, localizadas a Ocidente, com a tradição do Paraíso terreal, que até ao século XVI se acreditou existir neste mundo a Oriente. É uma leitura possível. A questão da localização oposta destes dois importantes lugares escatológicos foi abordada por Isidoro de Sevilha nas suas *Etimologias* e é fundamental na elaboração da geografia da *Divina Comédia*. Note-se que o facto de colocar a genealogia de determinadas ideias, conceitos e mitos em períodos recuados permite compreender analogias entre aspectos partilhados por rústicos e letrados. A *ilha encoberta* é apenas uma delas.

Como tópico final de toda esta longa genealogia, vale a pena olhar para duas descrições do século XVII acerca da dita ilha. Ambas falam da *ilha encantada*, mas numa delas vive D. Sebastião, na outra não. Esta última é uma cópia seiscentista de uma relação de viagem de uma “fragata de Génova” que teria ido ter à dita ilha no ano de 1444. O texto encontra-se incorporado numa miscelânea de profecias sebastianistas existente na Biblioteca Nacional de Lisboa⁷⁷. Nele se relata como, depois de uma grande tormenta, a fragata chegou à ilha e encontrou-a “povoada de gente que falava a lingua portugueza que fallando com ella lhe disserão herão portuguezes do Porto de Portugal do tempo do Rey Dom Rodrigo de Hespanha dos Godos”. O relato tem como preocupação central exaltar dois aspectos, a origem étnica dos habitantes e o carácter utópico da ilha. Apesar de este texto estar numa miscelânea sebastianista, na ilha não vive D. Sebastião. É, contudo, evidente a alusão à tradição, detectável também na profecia do profeta de Angra, Baltasar Gonçalves, da fuga de um bispo português com uma comunidade e do encantamento que este teria lançado às ilhas.

⁷⁶ O termo “amalgama” é da responsabilidade de Jean Delumeau, que desenvolve a ideia da fusão dos mitos pré -cristãos e do paraíso terreal, de origem judaica, na sua obra *Uma História do Paraíso...ed.cit.*, no capítulo “A amalgama das tradições: de Moisés e Homero a S. Tomás de Aquino”, ver pp. 9-31.

⁷⁷ *Nothicia da Ilha Encoberta ou Anthilia*, BN - cód. 551, fls. 64-66.

Mas o que mais surpreende é a similitude deste relato com obra clássica do humanista inglês Thomas More, a *Utopia*. À semelhança desta, o texto está redigido no mesmo tipo narrativo que se encontra nas relações de viagens de descoberta. Não será despropositado lembrar que a história da ilha da *Utopia* foi alegadamente contada ao humanista inglês por um marinheiro português de nome improvável: Rafael Hitlodeu⁷⁸.

Na relação da fragata genovesa diz-se que a ilha tem “sete portos do mar a quais tem cada huma seu Bispo, e tem dois Arcebispos, e de dentro do sertão em as províncias das çidades há trezentas villas povoadas de muitas gentes”, num estilo de abordagem geográfica que faz ecoar a descrição que Hitlodeu teria supostamente contado a More. Relatou Hitlodeu que “há na ilha cinquenta e quatro amplas cidades ou capitais de província, com idêntica língua, leis e insituições”⁷⁹. No relato da fragata de Génova a ilha tem uma constituição e o “regimento e modo entre sy se governão, he fazerem hum Bispo governador das sete cidades, o qual governa como Rey a terra toda em direito e justiça”. Nesta comunidade não há especulação nem riqueza ilícita e todos “vivem sanctamente vendem o pão a pezo indo o Almotaçel pesa lo a praça”. Veja-se o que diz More a este respeito: “no centro de cada um dos bairros há um mercado, com toda a espécie de mercadorias em exposição. Aí se trazem os produtos do trabalho de todas as famílias, a principio reunidos em certos edifícios, onde são escolhidos e enviados para celeiros ou armazéns especializados”⁸⁰. A relação da fragata de Génova parece uma versão simplificada e sintetizada da ilha da *Utopia*. Exemplos como este são recorrentes quando comparados os dois textos.

A outra relação de viagem a que se fez alusão acima, assinada por dois franciscanos capuchos, frei António de Jesus e frei Francisco dos Mártires, apresenta paralelismos evidentes com a da “fragata de Génova”, embora já não se assemelhe tanto à *Utopia*⁸¹. Tendo saído do Maranhão a 8 de Julho de 1668 com destino a Lisboa, o navio em que estes franciscanos embarcaram foi

⁷⁸ Hitlodeu poderá traduzir -se por “mestre do absurdo”, ver GINZBURG, Carlo - *No Island is an Island: four glances at english literature in a World perspective*. New York: Columbia University Press, 2000, p. 11.

⁷⁹ Cf. MORE, Thomas - *Utopia*. Lisboa: Europa -América, 1997, pp. 64-65.

⁸⁰ MORE, Thomas - *Ob.cit.*, p. 79.

⁸¹ *Relação de dous religiosos que virão a Ilha Encuberta, ou Anthilia*, BN - cód. 503, fls. 6-9.

surpreendido por uma tempestade. Após a tormenta, foram parar a uma ilha onde foram recebidos por homens que “em suas palavras mostravam e parecia a língua que se entendia ser Portuguesa mas não muito clara; os vestidos á nazarena barbas grandes e corpos de estatura alta, cingidos todos com seus traçados”. Estes homens levaram os franciscanos à presença do rei da ilha, “homem de idade çem numero çerto não affirmamos mas á vista nos parecia de mais de 130 annos, barba veneranda em representação de magestade, e no que logo reparamos nos conheçia pelo vestir”. Então, “nos pedio este magestoso velho puzessemos os olhos em hum quadro de antigas pinturas e vissemos com toda a atenção: nelle estava pintado hum grande exercito de hua parte do quadro, e no traje e cavallos parecia mauritano, e da outra parte do quadro outro exercito, mas como vencido, que a nosso ver parecia portuguez”. Por fim, depois de uma curta mas agradável estadia, os dois franciscanos foram despedidos pelo povo da ilha no meio de grandes aclamações.

Comparando os dois relatos, o da fragata de Génova e o dos franciscanos, encontram-se semelhanças evidentes, bem como algumas diferenças. Há uma ilha habitada por “portugueses antigos” que desejavam saber novas do reino. No relato da fragata de Génova os aspectos utópicos estão muito mais vincados. Embora ambos façam menção da abundância da ilha, naquele sublinha-se a sabedoria e a justiça, aspecto que não terá interessado os franciscanos. Finalmente, no relato destes aparece D. Sebastião a governar a ilha, cargo que era desempenhado no relato da fragata genovesa por um bispo, eventualmente o bispo que “encantou” as ilhas. Isto explica-se provavelmente pelo facto de o relato original ser do século XV. Lembre-se que o mercador flamengo Eustache Delafosse, capturado na costa ocidental de África por marinheiros portugueses nos anos 1478-81, refere que estes lhe falaram nas “ilhas encantadas”, mencionando inclusivamente o bispo e o encantamento⁸². A localização geográfica da ilha é sempre a mesma. Algures a Ocidente, no Atlântico.

Importa tecer algumas considerações sobre as evidentes semelhanças entre o texto da *Utopia* e a relação da fragata de Génova. A similitude entre o texto de More e as relações de viagens portuguesas fora já notado por Luís de Matos em 1966. Em artigo publicado nesse ano, o autor chegava a debruçar-se sobre a eventual existência real da figura de Rafael Hitlodeu, o marinheiro

⁸² Cf. ESCUDIER, Denis (apres.) - *Voyage d'Eustache Delafosse sur la côte de Guinée, au Portugal et en Espagne (1479- 1481)*. Paris: Chandeigne, 1992, pp. 45-51.

português que alegadamente contara a história a More⁸³. É um facto que muitos dos aspectos de que fala o humanista inglês, alguns deles muito precisos, se encontra na compilação portuguesa de narrativas de viagem, o *Itinerarium Portugallensium*, obra que conheceu grande difusão na Europa e que foi utilizada por diversos humanistas europeus⁸⁴. Mas a grande influência da *Utopia* foi, como notara, já em 1955, William Randles, o *Mundus Novus* de Vespucci, texto que More chega mesmo a citar na sua obra⁸⁵.

Temos assim que por uma contaminação da literatura de descobertas, More e o sebastianismo construíram a sua *Utopia*. Para ilustrar a confluência entre estas duas realidades, *Utopia* e sebastianismo, será interessante notar a divergência de opiniões entre Luís de Matos e William Randles a respeito de uma eventual localização geográfica da ilha imaginada pelo humanista inglês. More afirma categoricamente que a ilha se encontra no *Novo Mundo*, expressão que Matos tenta de forma demasiado forçada conotar com o Oriente⁸⁶. Randles, por seu turno, acaba por sintetizar os pontos de vista que têm sido expostos neste capítulo, afirmando que More coloca a *Utopia* numa ilha a Ocidente,

⁸³ O artigo em causa é MATOS, Luís de - A *Utopia* de Tomás More e a Expansão Portuguesa. *Separata de Estudos Políticos e Sociais*, 4 (1966). A sua posição em relação à existência real de Hitlodeu foi revista num estudo de 1992, embora reitere, justificadamente, a influência de fontes portuguesas na obra de More, cf. MATOS, Luís de (estudo introdutório) - *Itinerarium Portugallensium*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992. Ainda sobre a "sinceridade" de More acerca da existência real do marinheiro português e os jogos de palavras do humanista sobre o assunto ver o ensaio de Carlo Ginzburg, "The old world and the new seen from nowhere", in GINZBURG, Carlo - *No Island is an Island... ed.cit.*, pp. 1-23, em particular as páginas 9-11.

⁸⁴ Em 1507 apareceu em Vicenza uma colecção de relatos de viagens denominada *Paesi nuovamente ritrovati*, compilada por Fracanzano da Montalboddo. A versão latina, que conheceu edições por toda a Europa, foi publicada com o título *Itinerarium Portugallensium*, designação obviamente exagerada porquanto ignorava as viagens por conta da coroa espanhola, também presentes na compilação, nomeadamente as cartas de Américo Vespucci, ver o estudo introdutório de Luís de Matos em *Itinerarium Portugallensium...ed.cit.*, pp. 31-36.

⁸⁵ Ver RANGLES, William Lister - The sources of Sir Thomas More's "Utopia". *Separata da Revista da Faculdade de Letras de Lisboa*, 21 (1955). Sobre a citação da obra de Vespucci por Thomas More, ver MORE, Thomas - *Ob.cit.*, pp. 21-22.

⁸⁶ Luís de Matos, ao tentar fazer coincidir de forma perfeita a viagem de Hitlodeu com a dos marinheiros portugueses, vai afirmar que "Novo Mundo" designava "tanto o continente americano como o asiático", uma posição com pouca base de sustentação uma vez que "Novo Mundo" sempre designou, genericamente, o continente americano, ver MATOS, Luís de - A *Utopia* de Tomás More... *ed.cit.*, p. 14.

lembrando que “a ideia de um *Alter Orbis* pode ser encontrada em períodos que remontam à mitologia clássica”⁸⁷.

Em conclusão, há alguns pontos que importa reter. A extraordinária persistência de um mito que mergulha as suas raízes na mais remota cronologia, fazendo do Noroeste peninsular a porta para as terras da bem aventurança. Trezenzónio, o viajante do Rio Minho, encontra na embocadura deste uma ilha que faz a ponte entre o espaço de espera da narrativa virgiliana ou dos mitos de Plutarco e as ilhas encantadas dos portugueses dos séculos XV e seguintes. Onde Trezenzónio encontrou uma ilha vazia de gente, Delafosse fala de um “bispo encantador” e dois franciscanos do século XVII encontraram D. Sebastião. Mas todos estas figuras estavam à espera de algo, como as almas de que fala Virgílio, Pitágoras e Plutarco ou como Montesinos na cova com D. Quixote. Daí a importância do carácter purgativo e de peregrinação que enforma toda esta mitologia, bem como a tutela que é operada em todo este complexo geo-mitológico pelos ciclos solares dos solstícios e equinócios. Importante também, a assimilação que o mito da *ilha encoberta* sofreu por parte do sebastianismo, por via de uma identificação entre a queda do império visigótico, presente de forma muito viva na psique peninsular, e a perda da independência de Portugal⁸⁸.

Há ainda a reter a forma como a simbologia religiosa de todo este complexo surge de forma perfeitamente consciente em alguns autores, no caso Dante (sécs. XIII-XIV) e Cervantes (sécs. XVI-XVII), e aparece alienado no caso do jesuíta António Leite (sécs. XVI- XVII). Havia assim condições para que um grupo, que aparentemente seria sempre muito restrito mas que apesar de tudo existia, reconhecer a paternidade da *ilha encoberta* já no período em que o mito sebastianista se formou. O mesmo não é dizer, obviamente, que o mito foi conscientemente criado. Tratou-se, como foi dito, de uma assimilação, rápida é certo, de crenças muito antigas. Provam-no suficientemente o caso do ferreiro de Angra em 1581 ou a conversa relatada aos inquisidores em 1620 por Jerónimo Dinis.

⁸⁷ RANGLES, William Lister - *The sources...ed.cit.*, p. 12.

⁸⁸ A questão da “visigotização” foi já focada em capítulos anteriores: capítulo 1 do Ciclo dos Profetas e capítulo 3 do Ciclo dos Estigmatizados (respectivamente: “Profetizar” e “O alfa e o ómega da santidade”).

Um último aspecto. A estruturação de uma geografia sacro-mitológica de “centros”, espalhados de forma difusa (cova de Montesinos, São Patrício, Toledo, Compostela, *Divina Comédia*, etc.) que levam ao inferno e, mais longe, ao Purgatório e à ilha dos bem aventurados. Esta geografia estava de acordo com a teologia vigente afirmada categoricamente até ao século XVIII (por exemplo, o padre Carvalho da Costa ou os jesuítas Luís Suarez e Paulo Segneri). Mas as “covas do outro mundo” tinham habitantes e o seu estatuto não foi sempre homogéneo, variando consoante os tempos e os lugares. Depois de definir a geografia, importa agora apresentar a teoria sobre os habitantes destes mundos subterrâneos e a visão, estranhamente próxima, que letrados e rústicos tinham a este respeito.

5. As entranhas da Terra e os quatro sonhos do escravo

Sexta-feira, 25 de Julho de 1659. Henrique Valente de Oliveira, impressor, morador na Rua Nova em Lisboa, decide ir em romaria ao Mosteiro da Carnota. Em sua companhia ia Gaspar Gomes, mercador, também morador na mesma rua. Ao chegarem perto de Alenquer dirigiram-se para uma quinta “por ouvir dizer geralmente que havia ali socedido hum milagre que apareçera Nossa Senhora a hum negro, e que lhe mandara abrir huma fonte de agua”¹.

Henrique era um impressor bem sucedido². Um ano antes fora responsável pela impressão da primeira versão italiana dos *Lusíadas*, vendo-se em 1659, precisamente o ano relativo à dita peregrinação, na feliz contingência de reeditar a obra por se ter esgotado a primeira edição³. Quatro anos após os factos aqui referidos, em 1663, o impressor seria ainda responsável pela materialização da segunda experiência portuguesa no campo da imprensa periódica, imprimindo o *Mercúrio Portuguez*, órgão com vínculos ao partido de D. Afonso VI e do seu valido, o conde de Castelo Melhor⁴.

¹ ANTT - Inq. Lisboa, liv. 235, fl. 686. O caso aparece nos fls. 686 e ss.

² Para uma biografia sucinta de Henrique Valente de Oliveira como impressor, ver LOFF, Maria Isabel - *Impressores, Editores e Livreiros no séc. XVII em Lisboa*. Coimbra: [s.n.], 1967, p. 27.

³ Esta edição, vertida para italiano pelo cônsul genovês Carlo António Paggi, foi a segunda edição integral dos *Lusíadas* fora do universo castelhano. Paggi, que dedicou a obra ao Papa Alexandre VII, estabeleceu no texto da dedicatória um paralelismo mítico entre Camões e Virgílio, declarando que os portugueses eram os “segundos argonautas”, ver CHAVES, Henrique de Almeida - *A recepção literária do mito de Camões em Itália*. Lisboa: s.n., 1997, pp. 107-110.

Na manhã de Sábado Henrique chegou à quinta onde encontrou uma grande multidão de gente e uma cruz de pau colocada num “alto de terra solta”. Aos pés da cruz estava uma imagem da Virgem e “hum negro alto do corpo, refeito com barba com alguns cabellos brancos, e representava idade de sincoenta annos” envergando uma “oppa branca como costumão os pretos quando pedem para Nossa Senhora do Rosário”⁵. Vem imediatamente à memória o caso de Manuel Pires em Marvão, alguns anos antes, e o ressentimento que mostrou contra a presença de negros na confraria do Rosário de Portalegre⁶.

O impressor dirigiu-se ao suposto vidente, interrogando-o sobre as aparições que se dizia ter tido. O negro, de nome Cristóvão Coutinho, natural de Moçambique, disse que “no mês de Março passado, não se affirma se a quatro ou se a vinte e quatro delle tivera huma revelação sonhando por tres dias continuos sobre o particular da ditta fonte”⁷. O impressor interrogou-o ainda acerca dos milagres que nesse local se tinham obrado, ao que Cristóvão lhe disse “que fosse as casas da quinta, e que la acharia as muletas e fundas de huns religiosos que forão dali são”, o que Henrique fez deparando-se efectivamente com as ditas muletas.

Nas declarações perante os inquisidores, a 29 de Julho de 1659, apenas quatro dias depois de ter partido de Lisboa para Alenquer, Henrique mostrou-se céptico. Disse que já no momento em que estava na dita quinta “lhe parecerão aquellas cousas todas mais supostas e fingidas, que milagrosas”, uma suspeição que aumentou quando “lhe diserão geralmente as pessoas daquelle sitio que o negro tinha humas mortes de homens, e que era verdade, e furtava galinhas”. Como se não bastasse, assistiu ainda a um milagre falhado, em que o

⁴ O *Mercurio Portuguez* foi uma publicação cuja redacção esteve a cargo do secretário de Estado, António de Sousa Macedo, e era afecto ao partido de Afonso VI e do Conde de Castelo Melhor. A publicação foi da responsabilidade de Henrique Valente de Oliveira desde Janeiro de 1663 até Dezembro de 1665, período em que Henrique gozou do estatuto de impressor do Rei. Em 1667, o *Mercurio* aparece já impresso na oficina de António Craesbeek de Melo, o qual entretanto substituíra Henrique Valente no cargo de impressor oficial da coroa, ver ROCHA, Maria Manuela Martins - *A promoção da imagem do Rei D. Afonso VI e do governo de Castelo-Melhor no "Mercurio Portuguez"*. Lisboa: s.n., 1990, p. 114.

⁵ ANTT - Inq. Lisboa, liv. 235, fls. 686-687.

⁶ Ver o capítulo 1 do Paradigma arcaico: “O paradigma arcaico da encruzilhada”.

⁷ ANTT - Inq. Lisboa, liv. 235, fl. 687.

suposto vidente “fisera sinal da cruz sobre os olhos de hum çego, lansando lhe agua da dita fonte nos olhos, e estando assi algum espaço vio que não obrou nada”. A fraude era tanto mais evidente quanto, acrescentou, “o sitio em que a fonte está he hum baixo, aonde naturalmente pode haver agua e assi o mostra a verdura da terra”⁸. Concluiu o seu depoimento dizendo que lhe parecia que o negro tudo tinha feito e fingido “em ordem a tirar esmollas que forão muitas enquanto elle denunciante alli esteve”.

Alguns dias depois de Henrique Valente fazer estas declarações, o próprio negro tomou a iniciativa de se apresentar voluntariamente no Santo Offício de Lisboa. Estava-se a 6 de Agosto de 1659. Identificou-se como Cristóvão Coutinho, 62 anos, viúvo, natural de Moçambique e morador na Quinta da Granja, junto à Merceana, propriedade do seu senhor, Paulo Soares.

Cristóvão contou aos inquisidores um sonho que tivera no dia 24 de Março desse ano, “pella madrugada quando queria amanhecer se lhe representou em sonho que via hua Imagem de Nossa Senhora com hum menino Jesus nos braços na matta da dita quinta junto da estrada que vai de Lisboa para a Merceana, Alanquer e outras partes, e que dos pes da mesma corria agua”. Disse-lhe então Nossa Senhora: “cavai e eu vos darei água”.

Na noite seguinte, um novo sonho lhe mostrou uma versão um pouco diferente da Senhora. Já não tinha o menino nos braços e as dimensões da figura tinham-se reduzido, “a qual era do tamanho de palmo e meio em figura de imagem ordinaria posta entre ramos de murtas na ditta matta por cima de hum Cimbro”. O local da sonhada aparição continuava a ser o mesmo e “corria agoa dos pes da mesma Senhora ao chão na qual se estavam banhando muitos meninos”.

Terceira noite consecutiva de sonho. Desta vez não houve grandes inovações em relação ao primeiro. A Senhora que lhe apareceu “era a mesma Senhora sentada em hua cadeyra com o menino Jesus nos brassos recostado e que via correr a mesma agoa dos pes da Senhora e muitos meninos aly bolindo na mesma agoa”.

Depois de um interregno de três dias, voltou a aparecer-lhe a mesma imagem, mas desta vez Cristóvão viu-se também a si próprio, afastando a terra com uma enxada. Disse-lhe então a Senhora: “Cavay que eu vos darey agua, e se vos perguntarem quem eu sou dizei que sou Nossa Senhora das Mercês”.

⁸ ANTT - Inq. Lisboa, liv. 235, fls. 687-688.

Motivado pelos sonhos que teve, Cristóvão deslocou-se ao local onde sonhava que a Virgem lhe aparecia e começou a cavar com a enxada, “e à terceira enxadada sahio logo agua e ficou em estancia de huma canada sem crescer por então mais, com o que deu graças a Nossa Senhora per verdadeiros os dittos sonhos na forma que sempre nelles se lhe havia representado”. Contudo, não obstante o júbilo da descoberta, Cristóvão ficou com algumas reservas porquanto tinha ouvido dizer que não se devia dar crédito a sonhos.

Tal facto não o impediu de voltar ao local no dia seguinte, “movido interiormente daquella lembrança e que seria bom haver aly agua pelos passageiros que passam pella estrada beberem”. Começou então a alargar o buraco até à “altura de tres palmos, e logo se encheo de agua a qual ficou sempre e della tirão muitas pessoas”. O espanto era tanto maior quanto havia pessoas que tiravam “sete e oito almudes dagua, e pella manhã tornava aquella cova a aparecer chea”. Como era de esperar, rapidamente a notícia do “milagre” se espalhou, transformando a cova num pequeno centro de peregrinação.

Paulo Soares, proprietário da Quinta e do escravo Cristóvão Coutinho, começou a escrever um livro sobre os milagres operados no local por virtude da água milagrosa. Cristóvão chegou mesmo a dizer que no livro estavam registadas as pessoas que “querem ser confrades daquella devoção de Nossa Senhora”. Havia portanto um projecto de criação de uma confraria.

Do livro constavam, depreende-se, vários milagres. O escravo refere apenas dois. Um menino de Lisboa que “sua avo aly levou cego” que recuperou a vista lavando-se-lhe os olhos com aquela água e um moleiro de Porto Salvo, Oeiras, tolhido das pernas, que depois de se lavar na cova ficou “dando saltos arroda, e se veyo pera Lisboa por seos pez”.

Este é, em substância, o caso do escravo Cristóvão Coutinho, relatado nas escassas mas intensas páginas guardadas nos cadernos do Promotor da Inquisição de Lisboa. Intensas porque, para além de profundamente sensoriais e gráficas, nomeadamente o relato do sonho da aparição ou o ambiente descrito por Henrique Valente, fornece um conjunto extremamente rico de informações que permitem enquadrar o caso no cenário mais alargado que tem vindo a ser alvo deste estudo.

Por comparação com as situações observadas ao longo deste estudo, por exemplo o episódio de Bento de Assunção, constata-se que o universo de Cristóvão não era descentrado. Os sonhos repetiam-se e a Senhora aparecia-

lhe sob formas diferentes mas o local era sempre o mesmo. Esta ideia é reforçada pela informação que o impressor Henrique Valente dá da sua chegada ao local do milagre, assinalado com uma cruz junto à qual estava o negro vestido com uma opa.

Há, portanto, um vínculo à geografia do terreno. Aparentemente, e disso dá igualmente notícia Henrique Valente, a zona era propícia a que se desse um fenómeno do género, sendo isso que gerou desconfiança ao impressor. Possivelmente, a ligação de Cristóvão ao meio físico era menos inocente do que poderia parecer à primeira vista. Seja como for, é inegável que o factor geográfico desempenha um papel central em todo o caso.

Mas, embora não fosse descentrado como Bento de Assunção, o jovem vidente de Estremoz cujo caso foi estudado atrás, Cristóvão partilhava com este o facto de construir a sua “aparição” com base em modelos iconográficos. Isso torna este caso uma excelente ilustração para o que foi já dito, dado o aspecto híbrido da geografia e da iconografia, que têm surgido separadas neste estudo.

Os sonhos que Cristóvão contou aos inquisidores são incontestavelmente tributários de modelos iconográficos difundidos à época. E aí reside o primeiro problema. São modelos iconográficos e não um modelo específico. A Virgem aparece ora sentada ora em pé, sozinha ou a carregar um menino nos braços. Dois elementos, contudo, aparecem persistentemente. A água que escorria dos pés da Senhora (aparece nos quatro sonhos) e as crianças a brincar na água (só não é referido no primeiro).

A água a escorrer dos pés da Senhora não é um tipo iconográfico muito frequente, o que não quer dizer que não existisse em absoluto. Não foi possível identificar nenhum exemplo do género, mas o facto de a tradição consagrar frequentemente a irrupção de uma nascente nos locais de aparição permite supor que existissem representações gráficas. Cristóvão poderá ter recolhido a ideia directamente da tradição, sem mediação das imagens, ou poderá ter visto uma qualquer gravura ou pintura.

As crianças a brincar aos pés da Virgem constituem, em contrapartida, um tópico pictórico comum. Provavelmente terá chegado a Cristóvão por uma de duas vias. Ou pela expansão do modelo da Imaculada Conceição, que pelos anos 1650 atingia um pico de divulgação e a fixação definitiva nos seus elementos característicos, ou pela iconografia da Senhora das Mercês, esta

última explicitamente referida por Cristóvão e cujo modelo era muito pulverizado e sofrera inclusivamente contaminações do arquétipo da Imaculada⁹.

Pelos anos em que se dá o caso de Cristóvão, o cânone pictórico da Imaculada Conceição atingia a sua forma definitiva, processo que é consensualmente atribuído ao pintor espanhol Bartolomé Esteban Murillo¹⁰. Será igualmente relevante lembrar que a Imaculada Conceição fora eleita protectora e defensora do Reino de Portugal e seus domínios por decreto real de 24 de Março de 1646, um facto umbilicalmente ligado ao contexto político da Restauração¹¹. A iconografia da Imaculada Conceição conheceu antes do Concílio de Trento uma profusão de motivos que aludiam à concepção imaculada da Virgem. Contudo, muitos destes temas estavam ligados a passagens de textos apócrifos e foram suprimidos ao mesmo tempo que uma nova imagética se ia formando para representar o mistério imaculatista¹². Foi precisamente a arte barroca do século XVII que desembarçou a iconografia da Imaculada de toda a simbologia anterior, criada pelos teólogos, para a representar como uma jovem mulher caminhando gloriosa sobre o crescente

⁹ SENENT, Vicent Zuriaga - *La imagen devocional en la Orden de Nuestra Señora de la Merced, tradición, formación, continuidad y variantes*. Valencia: Universitat de Valencia, Servei de Publicacions, 2005, p. 253.

¹⁰ A primeira versão importante de uma Imaculada de Murillo ficou conhecida como “a Grande” e foi elaborada pouco depois de 1650, para o arco triunfal da igreja dos franciscanos de Sevilha, ver MALLORY, Nina Ayala - *Bartolomé Esteban Murillo*. Madrid: Alianza, 1983, p. 42 e ss. Ver ainda IÑIGUEZ, Diego Angulo - Murillo: Varios dibujos de la Concepcion y de Santo Tomas de Villanueva. *Archivo Español de Arte*, 35 (1962), pp. 231-236.

¹¹ ALMEIDA, Lopes de - *A devoção portuguesa à Imaculada Conceição*. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1947, p. 22. A questão da Imaculada Conceição implicou uma luta de argumentos entre imaculatistas, cujos principais representantes eram os franciscanos e, a partir do século XVI, também os jesuítas, e os maculatistas, que tinham na ordem dominicana os principais chefes de fila. Sobre a questão da Imaculada Conceição em Portugal ver ALMEIDA, Lopes de - *Ob.cit.*; MARTINS, Mário - A Imaculada Conceição na espiritualidade portuguesa. *Brotéria*, 43 (1946), pp. 556-577; CHAVES, Luís - A Imaculada Conceição nas tradições e no folclore de Portugal. *Brotéria*, 43 (1946), pp. 579-590. O dogma baseava-se no princípio de que a Virgem fora eximida por Deus do pecado original desde a sua concepção. Esta concepção “sem mácula” distingue-se contudo da de Cristo porque a Virgem foi eximida, liberta desse fardo. Está-se perante uma *Conceptio passiva*, enquanto que a concepção de Cristo era intrinsecamente imaculada, era uma *Conceptio activa*, ver RÉAU, Louis - *Iconographie de l’Art Chrétien. Tome second, iconographie de la Bible*. Paris: Presses Universitaires de France, 1957, p. 75.

¹² BORDIN, Jane Mary Ayres - *Tota Pulchra. Doutrina, Culto e iconografia da Imaculada Conceição na arte luso-brasileira (1560-1760)*. Lisboa: s.n., 2002, pp. 88-96.

envolta em anjos¹³. São estes anjos, pequenos querubins, que atingem na pintura barroca seiscentista (e muito em particular em Murillo) um aspecto dinâmico e lúdico que estava ausente do hieratismo das representações anteriores. A semelhança entre estas representações da Imaculada e o cenário das visões descrito por Cristóvão é impressionante. Não se deve ainda perder de vista que este modelo amadureceu nas décadas que precederam imediatamente este caso e que o arquétipo iconográfico da Imaculada, caminhando em Glória sobre o crescente, existia em Portugal no período imediatamente posterior à Restauração, utilizado pelo novo poder com intuítos propagandísticos¹⁴.

Mas se a questão dos querubins, insistentemente referida por Cristóvão, parece estar de alguma forma ligada às figurações da Imaculada Conceição, nem por isso a representação da Virgem propriamente dita se lhe adequa. Esta, nas descrições do escravo, aparece geralmente sentada com o Filho nos braços (1º, 3º e 4º sonhos) e como uma imagem de pequenas dimensões (2º sonho). Foi durante o segundo sonho que a Virgem lhe apareceu com um aspecto radicalmente diferente do que tinha nos restantes. Surgiu-lhe “sem menino Jesus nos brassos a qual era do tamanho de palmo e meio em figura de imagem ordinária posta entre ramos de murtas na ditta matta por cima de hum Cimbro”. Há aqui uma alusão mais do que óbvia às histórias mitificadas de descoberta de pequenas imagens arcaicas cuja origem nem sempre era muito clara. Imagens encontradas em grutas ou em árvores e que geraram lendas fundacionais de um enorme conjunto de santuários, em Portugal como no resto da Europa. Caracterizavam-se por serem imagens de pequenas dimensões. Para além da obra de Agostinho de Santa Maria, o *Santuário Mariano*, que funciona como um compêndio sobre o assunto, encontram-se vários outros testemunhos semelhantes aos de Cristóvão Coutinho. A título de exemplo veja-se o que diz o

¹³ Este modelo da Virgem a caminhar em Glória sobre o crescente rodeada de querubins, também conhecida por *Tota Pulchra*, tem duas fontes, uma literária e uma gráfica. A fonte literária prende-se com a oração do Cântico dos Cânticos, de Salomão à sua esposa Sulamita: “*Tota Pulchra es, amica meã et macula non est in te*”. A outra fonte, gráfica, é uma xilografia alemã dos anos 1450-60, que representa a Virgem antes de se casar com São José, ver BORDIN, Jane Mary Ayres - *Ob.cit.*, pp. 125-126.

¹⁴ Ver SOBRAL, Luís de Moura - Teologia e propaganda política numa gravura de Lucas Vorsterman II: a Imaculada Conceição e a Restauração de 1640 in *Do sentido das imagens: ensaios sobre pintura barroca portuguesa e outros temas ibéricos*. Lisboa: Estampa, 1996. pp. 145-158.

padre Carvalho da Costa acerca da imagem de Nossa Senhora da Lagoa, cujo culto se celebrava num “fermoso templo que se fundou de esmolos no cume de huma terra, aonde quasi juntos partem este Concelho com o de Guimaraens, Monte Longo e Cerolico de Basto”. A imagem apareceu em cima de umas “brenhas” e era, segundo a descrição do autor, “de palmo e meyo, morena como são as mais daquelles tempos”¹⁵. De Nossa Senhora das Brotas, perto de Estremoz, a Senhora que “aparecia” ao jovem Bento de Assunção, dizia João Baptista de Castro que “não tem hum palmo de altura”¹⁶. Frei Roque do Soveral, no seu livro sobre o santuário da Senhora da Luz, em Lisboa, refere “que de todas as imagens de Nossa Senhora que são aparecidas miraculosamente em Hespanha, esta da Luz he em corpo mais pequena, porque ainda he menos de palmo (...) e nesta pequena quantidade he tão maravilhosa a proporção, que entre si guardão as partes do pequeno corpo, que a mestres desta arte da imaginaria ouvi por vezes dizer que a obra da Imagem era ao parecer mais divina que humana”¹⁷. Os exemplos multiplicam-se quando se abordam as numerosas monografias dedicadas a santuários elaboradas ao longo de toda a Época Moderna. É interessante a observação do padre Carvalho da Costa ao explicitar que a imagem de Nossa Senhora da Lagoa era “morena como são as mais daquelles tempos”. Muitas destas imagens arcaicas apresentavam um aspecto escuro, conhecidas como *Virgens Negras*, cuja origem não é consensual. Oxidação, exposição a fumos de círios, a influência do Cântico dos Cânticos (*Nigra sum, sed formosa*) ou uma herança de antigos cultos pagãos de fertilidade, todas as hipóteses se colocaram¹⁸.

Finalmente, no caso do escravo Cristóvão Coutinho é possível identificar ainda uma terceira fonte iconográfica. Foi o próprio a afirmar que a Senhora que o mandara escavar a terra se identificou como a “Senhora das Mercês”. A invocação não surpreende vinda de um homem da sua condição. A Senhora das Mercês era a padroeira dos cativos, daqueles que, perdendo a sua liberdade,

¹⁵ COSTA, Antonio Carvalho da - *Corografia portugueza e descripçam topografica do famoso Reyno de Portugal, Tomo I*. Lisboa: Officina de Valentim da Costa Deslandes, 1706, fl. 152.

¹⁶ CASTRO, João Baptista de - *Mappa de Portugal antigo e moderno. Tomo II, Parte III e IV*. Lisboa: Officina Patriarcal de Francisco Luiz Ameno, 1763, fl. 240.

¹⁷ SOVERAL, Frei Roque do - *Historia do insigne apparecimento de Nossa Senhora da Luz e suas obras maravilhosas*. Lisboa: Pedro Craesbeek, 1610, fl. 14v.

¹⁸ As *Virgens Negras* são particularmente abundantes em França e Espanha, mas existem um pouco por toda a Europa. Sobre o tema ver RÉAU, Louis - *Ob.cit.*, pp. 94-95.

foram reduzidos à condição de escravos. A Ordem de Nossa Senhora das Mercês, criada em 1218 por São Pedro Nolasco, era uma ordem guerreira que se destacara no combate aos muçulmanos na Península Ibérica e cuja espiritualidade assentava no culto da Virgem Maria como Mãe da Mercê. Nos estatutos tinha, para além dos votos comuns a todos os religiosos, obediência, castidade e pobreza, o voto de redenção, que obrigava o *mercedário*, assim se denominavam os frades desta ordem, a entregar-se aos mouros se tal fosse necessário para a libertação de cativos cristãos¹⁹.

A iconografia da Senhora das Mercês não tem um modelo específico, tendo adoptado tipos marianos preexistentes. Os dois mais comuns são o da Virgem de Misericórdia e o da *Sedes Sapientiae*²⁰. No primeiro a Virgem é representada como protectora, de pé, com os braços abertos estendendo o seu manto sobre todos. O segundo tipo, o da *Sedes Sapientiae*, ou *Trono da Sabedoria*, representa a Virgem sentada com o Filho nos braços. E foi este o modelo iconográfico que moldou três dos quatro sonhos que Cristóvão alega ter tido.

Das três fontes iconográficas aqui apresentadas, a única que se pode identificar sem qualquer dúvida é a das pequenas estatuetas arcaicas, uma vez que estas constituíam um modelo bem definido. No que diz respeito aos modelos da Imaculada e da Senhora das Mercês, é sempre necessário ter em conta que as diferentes formas da iconografia mariana se influenciavam mutuamente. Os modelos que aqui foram referidos são importantes apenas para identificar “tipos ideais” que podiam ser usados por diferentes artistas com diferentes combinações. Assim, não é impossível que Cristóvão tivesse visto uma representação da Virgem como *Trono da Sabedoria*, que incluísse

¹⁹ ALBERTO, Edite - *Mercedários* in Dicionário de História Religiosa de Portugal. Lisboa: Círculo de Leitores, 2001.

²⁰ O modelo da Virgem sentada com o Filho nos braços, a *Sedes Sapientiae*, é um modelo que remonta aos primeiros séculos da cristandade e que permite evidenciar os aspectos humanos e divinos da Virgem. Como mãe humana, carregando o Filho nos braços e como Mãe de Deus, servindo de Trono à encarnação da Divina Sabedoria, ver GOLD, Penny Schine - *The Lady and the Virgin: image, attitude and experience in Twelfth-Century France*. Chicago: University Press, 1985, p. 49. No interior da Ordem Mercedária, o grande modelo da Virgem como *Trono da Sabedoria* encontra-se na no altar-mor da igreja da Ordem em Barcelona. Trata-se de uma imagem do século XIV que, segundo a tradição, teria sido esculpida segundo instruções de S. Pedro Nolasco, fundador da Ordem, relatando uma aparição que supostamente teria tido, ver SENENT, Vicent Zuriaga - *Ob.cit.*, p. 241.

igualmente querubins a brincar inspirados na Imaculada. A brincar com assucenas, como nas representações de Murillo, ou inclusivamente com água, como Cristóvão afirmava ter sonhado. A pulverização de modelos potenciada pelo barroco permitia uma grande diversidade de formas. Inquestionável é, apesar de tudo, o carácter iconograficamente compósito desta “aparicação”. É impossível Cristóvão ter visto uma representação pictórica ou escultórica que comportasse sozinha toda a profusão de elementos que ele alega ter sonhado. Neste ponto, Cristóvão diverge significativamente do jovem Bento de Assunção, cuja “aparicação” parece reproduzir uma única representação que terá visto algures.

Mas não foram apenas as imagens a moldar a imaginação de Cristóvão. A Senhora que lhe apareceu ordenou-lhe que cavasse: “Cavai e eu vos darei água”. O tópico da água a assinalar o local da aparicação não é, foi visto, novo. Por outro lado, a pequena Virgem do segundo sonho, a que media palmo e meio, apareceu “posta entre ramos de murtas na ditta matta por cima de hum Cimbro”. Por “cimbro”, Cristóvão pretendia designar zimbro, actualmente mais conhecido por cedro.

A tradição consagra, efectivamente, as árvores como locais de descoberta destas pequenas e arcaicas imagens femininas. No Antigo Regime era famosa a imagem de Nossa Senhora de Scherpenhevel, termo que vertido para português designa “monte afiado” ou mais frequentemente, Monteagudo²¹. A imagem fora, assim o afirmava a tradição, descoberta por um pastor do condado de Zichem, no Brabante, Flandres. Tratava-se de uma imagem de madeira “do tamanho de hum palmo e terço”, descoberta nos ramos de um carvalho “carcomido e antigo”²². Como era usual, a descoberta da imagem foi seguida de uma série de milagres e tal levou a que o carvalho fosse sucessivamente retalhado para a elaboração de estátuas ou guardadas como simples relíquias²³.

Virá aqui a propósito mencionar um caso muito mais recente mas que apresenta evidentes afinidades morfológicas com o que aqui foi dito. A história

²¹ Ver COIMBRA, Manuel de - *Historia dos milagres que Deus Nosso Senhor foi servido obrar por meyo da Sagrada Imagem de Nossa Senhora de Monteagudo, a qual se achou junto ao lugar de Sichen, no ducado de Brabante*. Lisboa: Officina de Miguel Manescal, 1694; WYHE, Cordula Van - Reformulating the cult of Our Lady of Scherpenhevel: Marie de Médicis and the "Regina Pacis" statue in Cologne (1635-1645). *The Seventeenth Century*, 22 (2007), pp. 42-75.

²² COIMBRA, Manuel de - *Ob.cit.*, fl. 12.

²³ WYHE, Cordula Van - *Ob.cit.*, p. 44.

conheceu uma efémera celebridade na imprensa da época e ficou conhecido como o caso do “carvalho santo”.

No dia 19 de Maio de 1895, um correspondente de José Leite Vasconcelos enviava-lhe uma carta relatando-lhe um episódio ocorrido havia pouco tempo em Leça do Balio. Falava de um velho carvalho que depois de arrastado pelas chuvas se manteve em pé, facto que a população atribuiu a milagre. Diz a missiva: “com as últimas chuvas parece que o solo escorregou e consigo levou, para pouca distância, um carvalho já velho. No lugar em que ele ficou ou havia água de mina ou empoçada. Criou-se a lenda e avolumou-se. Hoje há romarias para lá; contam-se casos maravilhosos: cegos com vista, só por lavarem os olhos com a água, paralíticos marchando, etc.”. Na mesma carta é ainda revelado que “o tronco do carvalho foi levado para um santeiro a fim de fazerem uma imagem de Nossa Senhora dos Remédios. Diz-se que na oficina lhe tornaram a nascer folhas novas todos os dias; conta se também que, ao desfazerem-no, saiu sangue, a jorros. Há já dádivas avultadas para a construção da capela no lugar. O número de esmolos pequeninas atinge já centenas de mil réis”²⁴.

O caso tem paralelismos evidentes com a história de Cristóvão e da Senhora de Scherpenheuvel. É curioso, apesar de tudo, não haver aqui nenhuma “aparição”. Tudo se passa ao nível da natureza, do carvalho, da água. O carvalho aparece personificado, sangra, continua obstinadamente a viver apesar de arrancado.

Um carvalho a sangrar aparece também numa lenda corrente do Delfinado que remontava ao ano de 1649. Um homem, Port Combet, convertido ao protestantismo, decidiu trabalhar num dia interdito pelo catolicismo. Começou a cortar um carvalho, até que se apercebeu que o mesmo sangrava copiosamente. Espantado, Port Combet decidiu pedir à sua mulher que cortasse uns ramos da árvore, o que ela fez sem se vislumbrar qualquer efusão. A notícia espalhou-se e começaram a afluir peregrinos para orar perante o carvalho milagroso. Sete anos após o prodígio, Port Combet andava a trabalhar no campo quando viu à distância uma mulher vestida de branco com um manto azul. A um simples gesto de mão os animais com que ele lavrava a terra pararam. A mulher anunciou-lhe então a sua morte próxima. Disse-lhe ainda que

²⁴ VASCONCELOS, José Leite - *Etnografia portuguesa, volume IX*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1985, p. 431.

se não regressasse ao catolicismo esperavam-no duras penas no inferno. Resignado à fatalidade da morte mas precavendo a salvação da alma, Combet converteu-se e pediu para ser enterrado junto do carvalho²⁵.

Outro caso curioso ainda, relatado pelo padre João Baptista de Castro em obra publicada em 1763. No tempo de Filipe II de Espanha decidiu-se cortar uma série de pinheiros para a construção de embarcações. O campo onde estes pinheiros estavam tinha sido abençoado pela aparição da Virgem, que surgira sobre uma aroeira. Os pinheiros destinados ao corte foram marcados. No dia seguinte “todos os que têm sinal para o corte, ao outro dia estão tão retorcidos, que por incapazes não se deixam, mas todos os mais, percebendo se com espanto o prodígio”²⁶. Para concluir ainda, em ligação com esta metamorfose, importa dizer que o culto do carvalho de Nossa Senhora de Scherpenheuvel, de que se falou atrás, foi potenciado pelo facto de a árvore ter desenvolvido uma forma cruciforme²⁷.

Estas árvores apareciam personificadas. Sangravam, contorciam-se, sofriam para transmitir uma mensagem de um remetente sobrenatural. Elas erão, tal como o zimbro no caso de Cristóvão Coutinho, uma emanção do outro mundo, e erão-no porque possuíam a vantagem de ter as raízes mergulhadas bem no interior da Terra. E como se tem visto, do ponto de vista da topografia do além, o interior da Terra é a morada dos mortos, dos habitantes do Inferno e do Purgatório. Excepção feita a Dante que colocou o Purgatório na ilha do Paraíso.

A vegetação brota do interior da Terra. A água também. As grutas são as portas de acesso ao outro mundo. O facto é que estas quatro histórias são pautadas pela manifestação da vontade divina e essa vontade emanou sempre das entranhas da Terra.

As árvores têm um comportamento personificado. E a água? Por mais espantoso que possa parecer, a tradição conferiu um comportamento padronizado e consciente à água. E esse facto, que permite uma articulação com o carácter solar desenvolvido no capítulo anterior, tem passado despercebido, pelo menos aparentemente.

²⁵ GENNEP, Arnold Van - *Le Folklore ao Dauphiné. Étude descriptive et comparée de psychologie populaire*. Paris : Librairie Orientale et Américaine, 1933, p. 204.

²⁶ CASTRO, João Baptista de - *Mappa de Portugal....Tomo II, Parte III e IV, ed.cit.*, fls. 239-240.

²⁷ VELDEN, Hugo Van der - Petrus's Christ "Our Lady of the dry tree". *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 60 (1997), p. 100.

No capítulo precedente colocou-se em evidência a importância dos ciclos solares na formação de um complexo geo-religioso que era, até períodos relativamente recentes, bastante evidente e, em certos círculos, consciente. Viu-se, igualmente, como neste complexo o tempo é pautado por equinócios e solstícios, com especial acutilância no solstício de Verão, o dia de S. João, dia de desencantamento.

Só uma leitura sob este prisma permite compreender o comportamento caprichoso que a tradição atribui às nascentes de água. E é interessante ver como, tal como para a topografia do inferno, que se pensava existir debaixo da Terra, também o comportamento das nascentes é apresentado de forma inquestionável por autores avisados. Vejamos por exemplo o caso do padre João Baptista de Castro e o seu *Mapa de Portugal*. Ao aludir a uma fonte chamado *do Xido*, junto a Freixo-de-Espada-à-Cinta, escreveu o autor que “tem os moradores feito observação, que se o anno há de ser fertil, brota com abundancia; e desta forma vem a ser hum quasi repertorio para as gentes daquelles contornos”²⁸. A fonte comportava-se como um oráculo.

Mas, mais surpreendente, são os ritmos das nascentes. Sobre uma fonte existente em Monchique, no Algarve, disse ainda o mesmo padre que “em Dezembro totalmente se secca. De igual singularidade se admira outra em Monforte, meya legua distante da villa, a qual se secca no mez de Setembro, e em Mayo torna a rebentar com grande torrente”²⁹. Sobre uma outra, junto a Alfândega da Fé, “só em dia de São João Bautista lança agua huma fonte chamada por este motivo *Santa*”³⁰. Dia de São João Baptista, dia do solstício.

Veja-se o que diz o padre Carvalho da Costa, autor da célebre *Corografia*, sobre o assunto. Em São Mamede de Valongo, junto a Aguiar de Sousa, “no mais alto da montanha esta hum poço altissimo que de Inverno se seca e de Verão tem tanta agua bem fria, que com ella se regão muitos milhos”³¹. Sobre uma nascente em Vila de Mós, Trás-os-Montes, explica que “pela meya noite da vespora do dia de São João começa a lançar em grande quantidade e assim continua todo o dia”³².

²⁸ CASTRO, João Baptista de - *Mappa de Portugal...Tomo I, Parte I e II, ed.cit.*, fl. 153.

²⁹ *Idem, Ibidem.*

³⁰ *Idem*, fl. 155.

³¹ COSTA, Antonio Carvalho da - *Corografia portugueza...Tomo I, ed.cit.*, fl. 374.

³² *Idem*, fl. 477.

Mas para além da definição genérica de “secar no Inverno” ou “brotar no Verão”, os autores permitem por vezes estabelecer limites mais definidos. De uma fonte no concelho de Gardão, junto a Viseu, diz Carvalho da Costa que “não lança agua, senão no mez de Mayo até o de Outubro”³³. Em Monforte uma outra “a qual no mez de Setembro se seca de tal modo que fica em pedra viva, e dos 15 de Mayo por diante, quanto mayores são as calmas, tanto mas agua lança”³⁴.

Uma análise atenta permite concluir que, para lá da divisão genérica entre Verão e Inverno, há uma divisão mais subtil cujo início coincide sensivelmente em Maio e termina em Setembro/Outubro. Entre Maio e Outubro situam-se, genericamente, os seis meses de Sol do ano. Para além destas duas periodizações, encontram-se igualmente as fontes que só brotam no dia do “desencantamento”, dia de S. João, dia do solstício. Em suma, nas obras de Baptista de Castro e de Carvalho da Costa encontramos três tipos de divisões consoante o grau de generalização, mas uma sobreposição das três aponta para a ideia do período de luz, abençoado pela água, e para o período de trevas, em que as fontes secam. Importante será notar que, para a elaboração dos seus trabalhos, estes autores se basearam em depoimentos dos párcos e das populações locais. Em todos eles se pode divisar um padrão comum.

Recapitulando, os carvalhos contorcem-se e sangram e as fontes actuam em consonância com os ritmos solares de equinócios e solstícios. Por detrás de tudo isto está uma vontade invisível e sobrenatural. A vegetação e a água são os agentes da teofania. São-no, e faço esta afirmação como mera hipótese, porque ambos brotam das entranhas da Terra. É isso que faz com que a água de determinadas nascentes tenha propriedades milagrosas. Ela não é deste mundo, brota do mundo dos mortos. O mesmo se passa com os troncos das árvores. Ambos vêm do mundo dos mortos.

Ao falar dos “mais arcaicos lugares sagrados de que temos conhecimento”, Mircea Eliade afirma que estes são sempre formados por pedras, água e árvores³⁵. Por pedras, entenda-se, não se fala apenas de penedos isolados, mas de formações rochosas que dão origem a concavidades,

³³ COSTA, António Carvalho da - *Corografia Portuguesa... Tomo II, ed.cit.*, fl. 192.

³⁴ *Idem*, fl. 522.

³⁵ ELIADE, Mircea - *Tratado de História das Religiões*. Porto: Edições Asa, 1994, pp. 340-343.

a grutas. É conhecida a centralidade que a ideia de arquétipo tem, em toda a fenomenologia das religiões, para Eliade, exposta no seu *Mito do Eterno Retorno*³⁶. Aí se afirma que “em todos os actos do seu comportamento consciente, o “primitivo”, o homem arcaico, apenas conhece os actos que já foram vividos por outro, *um outro que não era um homem*”³⁷. Tendo esta ideia como mote, toda a obra se desenvolve em torno da resistência que o “homem arcaico” teria à emergência da ideia de linearidade histórica, fruto da prevalência de uma mentalidade a-histórica, obstinadamente agarrada a um arquétipo.

Não é minha ideia contestar o princípio geral de Eliade. Pretendo apenas alertar para as limitações de que pode enfermar uma teoria das religiões baseada em “tipos ideais” excessivamente generalistas. Vem isto a propósito da leitura que o autor faz no seu *Tratado de História das Religiões* acerca dos “mais arcaicos lugares sagrados de que temos conhecimento”, os quais são compostos essencialmente, é ainda Eliade quem o sustenta, por uma “paisagem de pedras, de águas e de árvores”³⁸. Tal acontece, e continuo a seguir o mesmo autor, porque “o lugar sagrado é um microcosmos, porque *repete* a paisagem cósmica e porque é um reflexo do todo”. Ela é em suma, um arquétipo. Para justificar esta afirmação, Eliade recorre a explicações gerais pouco operativas. A pedra “representava a realidade por excelência: a indestrutibilidade e a duração; a árvore com a sua regeneração periódica manifestava o poder sagrado da ordem da vida. No lugar onde as águas vinham completar esta paisagem, elas significavam os estados latentes, os gérmes, a purificação”³⁹.

É uma leitura que, mais do que excessivamente especulativa e pouco fundamentada, parece refém de um tipo ideal, o arquétipo. Tudo é lido à luz da obstinada repetição que o “homem arcaico” teimaria em fazer, ancorando o seu olhar no passado. Fica a sensação de que, por um estranho mimetismo com o “homem arcaico”, Eliade faz do seu próprio sistema um arquétipo, repetindo-o até à exaustão.

Refira-se que não há pretensões de generalizar. Este estudo não vale para os “mais arcaicos lugares sagrados”, mas restringe-se ao contexto português, que como se tem visto, é herdeiro religioso do mundo clássico greco-

³⁶ ELIADE, Mircea - *O mito do Eterno Retorno*. Lisboa: Edições 70, 1992.

³⁷ ELIADE, Mircea - *O mito...ed.cit.*, p. 19.

³⁸ ELIADE, Mircea - *Tratado...ed.cit.*, pp. 340-341.

³⁹ ELIADE, Mircea - *Tratado...ed.cit.*, p. 342.

romano. Neste, o vínculo à geografia religiosa apresentava semelhanças com os casos que têm sido aqui estudados. A consulta do oráculo só poderia ser feita na sua gruta, o seu “centro” e era feita por via do sono. A este processo se dá o nome de incubação. Sobre o fenómeno, com óbvias características xamanísticas, diz Erwin Rohde que “originalmente, apenas os habitantes das profundezas da Terra se podem mostrar em sonhos aqueles que se entregam ao sono no templo erigido sobre o seu refúgio subterrâneo”⁴⁰. Pode ver-se aqui a razão remota para que as aparições se dêem em locais determinados. Importa no entanto sublinhar que o vínculo religioso ao meio físico está relacionado com a natureza dos habitantes subterrâneos desse local. Quer a água, quer a vegetação, são emanações do interior da Terra.

Este aspecto é bem ilustrado pelo já referido episódio da “Cova de Montesinos”, do *D. Quixote*. Cervantes apresenta aí um típico exemplo de incubação, uma vez que ao ser retirado do interior da cova, D. Quixote “trazia os olhos fechados, parecendo adormecido”. Ao narrar o seu contacto com as criaturas das profundezas, o herói explica a dada altura que Guadiana, o escudeiro de Durandarte, chorando a desgraça do seu mestre, foi convertido num rio “a que deu o nome, que, apenas chegou à superfície da Terra e viu o Sol do outro Céu, tamanho pesar sentiu de ver que vos deixava, que se submergiu nas entranhas da Terra”. Mas Cervantes, pela boca de Montesinos, continua a narrar a tristeza de Guadiana, sublinhando que “como não é possível deixar de acudir à sua natural corrente, de quando em quando sai, e mostra-se onde o Sol e a gente o vejam. Vão-no fornecendo das suas águas as referidas lagoas, e com essas e outras muitas entra pomposo em Portugal”⁴¹. Cervantes faz da nascente do Guadiana uma alegoria poética. Num registo mais teológico, Luís Suarez, o teólogo castelhano que defendia a topografia subterrânea do Purgatório, fazia do Ganges e do Nilo emanações de uma circulação subterrânea das águas a partir do Paraíso terrestre⁴². A geografia mítico-religiosa adquire assim uma sólida coerência. Um mundo subterrâneo onde habitam os mortos e outros seres sobrenaturais. Esse mundo subterrâneo leva

⁴⁰ ROHDE, Erwin - *Psyché. Le culte de l'ame chez les grecs et leur croyance a l'immortalité*. Paris : Payot, 1928, p. 101, (a tradução do trecho citado é minha).

⁴¹ CERVANTES, Miguel de - *D. Quixote de la Mancha, Vol. III*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1979, p. 214.

⁴² DELUMEAU, Jean - *Uma História do Paraíso*. Lisboa: Terramar, 1994, p. 195.

ao Paraíso, uma ilha a Ocidente, para lá do oceano. Estes seres comunicam com os vivos enviando sinais sob a forma de vegetação ou água. Ocasionalmente, eles próprios acompanham esses sinais, aparecendo nas árvores, nas grutas ou nas fontes. Mas qual é a verdadeira natureza destes seres subterrâneos?

É no estatuto ontológico dos seres subterrâneos que as clivagens culturais se fazem sentir e não na crença na existência de um outro mundo localizado nas entranhas da Terra. Foi visto que esta crença era partilhada por todos, desde letrados a camponeses, ainda no século XVII. O mundo letrado, pouco dado a uma cultura folclórica, parece tender para a classificação genérica de demónios, atormentadores de almas perdidas (inferno) ou em trânsito (Purgatório). É essa a versão do *Purgatório de São Patrício* e da *Divina Comédia*. Foi também, como se viu, a posição de Paulo Segneri, de Luís Suarez ou do padre Carvalho da Costa, na sua *Corografia*.

Os extractos mais cultos, nomeadamente os filósofos humanistas do século XVI, tinham pouca simpatia pela experiência folclórica a respeito da magia e demonologia⁴³. Não obstante esse facto, alguns autores como Georg Agricola, Florimond Rémond ou Paracelso demonstram uma grande influência das crenças populares acerca dos habitantes das profundezas. Georg Agricola defendia a tese de que os demónios habitavam as minas. Defendia que alguns demónios eram malignos e que as pessoas das montanhas deveriam fugir de minas infestadas como se de uma epidemia se tratasse. Outros demónios, contudo, eram bons e úteis, indicando que a mina era produtiva⁴⁴. Agricola postulou a existência de “demónios” bons, os *cobalos*, de aparência antropomórfica, também conhecidos como *virunculi montani*. Têm a aparência, afirma ainda o mesmo autor, de homens idosos vestidos de mineiros, numa descrição que aponta claramente para a tipologia dos famosos duendes⁴⁵.

Rémond Florimond cita Agricola e a sua teoria dos demónios mineiros, afirmando que é normal estes demónios atormentarem os trabalhadores das minas impedindo-os de retirar o ouro⁴⁶. As palavras de Florimond, homem

⁴³ WEBSTER, Charles - Paracelsus and Demons: Science as synthesis of popular belief in *Scienze, credenze occulte, livelli di cultura*. Firenze: Leo Olschki, 1982, p. 11.

⁴⁴ WEBSTER, Charles - *Ob.cit.*, p. 11.

⁴⁵ WEBSTER, Charles - *Ob.cit.*, p. 12.

⁴⁶ FLORIMOND, Rémond - *L'Anti-Christ*. Paris: Abel l'Angelier, 1599, fl. 111v.

letrado e culto, parecem fazer ecoar as crenças populares das fadas, (mouras encantadas, na versão portuguesa), guardadoras de tesouros.

Paracelso, homem igualmente culto e cuja ligação ao universo popular parece, de alguma forma, antecipar o romantismo, adoptou também a demonologia do folclore e procurou enquadrá-la num horizonte de sistematização. Falou de criaturas subterrâneas que “são nossos primos, propriamente descritas como homens, sem ser descendentes de Adão”. Num assomo poético, Paracelso descreve estas criaturas da seguinte forma: “morrem com os animais, caminham com os espíritos, mas comem e bebem com os homens”⁴⁷. Genericamente, estas criaturas benignas eram como homens, mas desprovidos da alma imortal.

Mas qual era o panorama na cultura folclórica portuguesa? São conhecidas as lendas de mouras encantadas guardadoras de tesouros, que aparecem na noite de S. João (solstício) junto a fontes, a pentear os cabelos dourados. Já no século XIX, Almeida Garret, outro homem culto, ligado ao universo popular pela via do romantismo, tinha notado analogias entre as mouras encantadas, as fadas, os génios e as divindades romanas⁴⁸.

Embora a Inquisição portuguesa não fosse um órgão cuja vocação primordial se destinasse ao combate da cultura folclórica, é um facto que subsidiariamente desempenhou esse papel. E é por essa via que é possível lançar o olhar sobre os habitantes do subsolo português.

⁴⁷ WEBSTER, Charles - *Ob.cit.*, p. 14.

⁴⁸ VASCONCELOS, José Leite de - *Fragmentos de mythologia popular portugueza*. Porto: Typographia Nacional, 1881, p. 5.

6. Répteis: um caso de neurose (1665)

No seu estudo sobre a formação do imaginário sebastianista em Portugal, Jacqueline Hermann detém-se com minúcia sobre o processo de Maria de Macedo, uma mulher de 42 anos denunciada ao Santo Ofício em 1665¹. A escolha faz sentido a mais do que um título. Sobre o assunto diz a investigadora que “foi sem dúvida a mais completa e extraordinária de todas as que aqui já foram analisadas, e reuniu, pode-se dizer, elementos que estiveram presentes na maioria das formulações da crença sebástica”².

A autora tem razão. O caso Maria de Macedo é compósito. Um repositório de praticamente todos os elementos detectáveis na formação do sebastianismo identificados até aqui. O joaquimismo, existente no ferreiro de Angra, Baltasar Gonçalves, ou em Pedro Bermudez, está lá presente. A *ilha encantada* também, juntamente com a ideia do universo centrado. No seu estudo, Jacqueline Hermann analisa o caso “desmontando” o discurso de Maria de Macedo tópico por tópico. Neste capítulo proponho a apresentação e análise de algumas páginas descobertas num caderno do Promotor da Inquisição de Lisboa que permitem lançar uma nova luz sobre o assunto e, acima de tudo, determinar com alguma precisão a forma como os elementos foram mediados³. O estudo desta mediação permitirá uma melhor avaliação dos diferentes estratos culturais presentes na formação do caso.

¹ HERMANN, Jacqueline - *No Reino do desejado: a construção do Sebastianismo em Portuga. Séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, pp. 280-301.

² HERMANN, Jacqueline - *Ob.cit.*, p. 280.

³ ANTT - Inq. Lisboa, liv. 232, fls. 84 e ss.

A reconstituição cronológica dos factos narrados no processo inquisitorial ajuda a compreender a forma como ele chegou até ao Santo Ofício. Manuel da Costa, jesuíta de 64 anos, encontrando-se na Rua dos Ourives do Ouro (Lisboa), em casa de Manuel Soares, “moço da capella real”, foi aliciado por este “falando sobre as matérias del Rey Dom Sebastião, se queria fallar com huma pessoa que dellas tinha muita noticia”⁴. Acedendo de imediato, o jesuíta foi introduzido “em huma camera interior onde estava huma cunhada do ditto Manuel Soarez chamada Izabel de Britto, confessada delle testemunha [do padre Manuel da Costa] e outra mulher chamada Maria de Macedo”. Esta última começou então a relatar uma série de viagens que fazia à *ilha encoberta*. O jesuíta, por sua vez, decidiu contar o episódio a António de Sousa Macedo e este levou o caso ao Santo Ofício⁵.

Sousa Macedo era secretário de estado e editor do já referido *Mercúrio Portuguez*, impresso ainda por esta altura por Henrique Valente de Oliveira, o denunciante do escravo Cristóvão Coutinho, cujo caso foi estudado no capítulo anterior. Há, de resto, um ar paroquial, quase familiar, no grupo que gravitava em volta de todo este assunto. Para além de Sousa Macedo, o jesuíta Manuel da Costa falou do caso a uma série de outros membros da Companhia de Jesus. Entre eles estava António Leite, cujos escritos foram já mencionados a propósito do complexo mito-religioso dos ciclos solares⁶. Acresce que muitos dos personagens gravitavam em volta da corte: Manuel Soares era “moço da capella real”, Sousa Macedo era secretário de estado e a própria Maria de Macedo era filha de Luís Ribeiro, violeiro do rei D. Afonso VI⁷. O caso parece funcionar num circuito fechado e restrito. Pormenor interessante, aparece um largo número de

⁴ ANTT - Inq. Lisboa, proc. 4404, fl. 16.

⁵ As ligações entre Sousa Macedo e os jesuítas deveriam ser bastante íntimas. Para além de ter sido aluno da Companhia, Sousa Macedo escreveu um tratado sobre o dogma da Imaculada Conceição, um assunto que na altura assumia papel preponderante na luta ideológica entre jesuítas e franciscanos contra os dominicanos, ver MARTINS, Mário - A Imaculada Conceição na espiritualidade portuguesa. *Brotéria*, 43 (1946), p. 576.

⁶ Ver o capítulo 4 do Paradigma Arcaico: “Dante e o *Desejado* na ilha-Purgatório” e a comparação que é feita entre o texto de António Leite sobre a posição da imagem da Senhora da Lapa, por um lado, e os textos de Dante e Cervantes por outro. Das três vezes que Manuel da Costa falou com Maria de Macedo, pelo menos uma delas foi em presença de António Leite, ver ANTT - Inq. Lisboa, proc. 4404, fl. 24.

⁷ ANTT - Inq. Lisboa, proc. 4404, fls. 33 e 59.

jesuítas da Casa de São Roque ligados ao assunto e nenhum deles viu nestas viagens de Maria de Macedo à ilha de D. Sebastião uma hipótese de manipulação fraudulenta. Nas perspectivas mais cépticas encontram-se testemunhos como o de Pedro Peixoto, que declarou que tinha “o juízo suspenso e indeciso, sem se inclinar a que seja verdade, ou embuste ou ilusão do demónio”, ou de João Ribeiro, o qual confessou que “não formou juízo determinado se erão embuste ou iluzão, sendo que lhe não pareceo ser embuste, e só Deos sabe o que he”⁸. Um outro padre da Companhia, Diogo Fernandes, afirmou que “lhe parece que as cousas desta mulher, a respeito do que lhe ouvio, são de Deos”⁹. O padre Manuel da Costa, o primeiro membro da Companhia de Jesus a referir o assunto, defende a verosimilhança das declarações de Maria de Macedo, “em razão de muitas que tem lido mais prodigiosas que estas no padre Martim del Rio e Lactancio Firmiano”¹⁰. A posição dos jesuítas revela prudência, é inegável, mas deixa perceber uma tendência clara para considerar a ilha e as viagens como genuínas. E com elas a existência do velho rei D. Sebastião a governar a sua ilha.

Importa aqui esclarecer o ambiente que se vivia no período em que decorre o processo e que terá eventualmente pesado nas considerações jesuíticas. O ano era o de 1665, que precedia o grande “ano escatológico” de 1666. Este entusiasmo profético levou o mais conhecido jesuíta português, o padre António Vieira, a anunciar a ressurreição de D. João IV para 1666, provocando a sua prisão pelo Santo Ofício em Outubro de 1665, escassos meses depois de os seus correligionários da Companhia prestarem declarações no processo de Maria de Macedo¹¹. Terão, eventualmente, pesado também as tendências místico-proféticas que acompanhavam a Sociedade de Jesus desde a sua criação, aspecto que foi já salientado em capítulos anteriores. A instabilidade, naturalmente incómoda para o poder, que o profetismo e messianismo comportam, explica também a denúncia de Sousa Macedo,

⁸ ANTT - Inq. Lisboa, proc. 4404, fls. 13 e 28.

⁹ ANTT - Inq. Lisboa, proc. 4404, fl. 31.

¹⁰ ANTT - Inq. Lisboa, proc. 4404, fl. 24.

¹¹ Sobre a tensão escatológica do ano 1666, cujo impacto se alargou inclusivamente ao judaísmo, ver para o plano português DELUMEAU, Jean - *Mil anos de felicidade*. Lisboa: Terramar, 1997, p. 233, e a nível internacional, com particular incidência para o mundo judaico ver GOLDISH, Matt - *The Sabbatean Prophets*. London: Harvard University Press, 2004.

secretário de estado e colaborador próximo do conde de Castelo Melhor, contra Maria de Macedo. O secretário de estado surge assim num plano ambíguo. Ligado aos jesuítas por um lado, desconfiado em relação a uma mulher que parece ser protegida destes. A denúncia de Sousa Macedo ajuda a compreender também o facto de as famosas trovas de Bandarra terem sido proibidas precisamente nesse ano de 1665¹². Acresce a tudo isto o facto de estar em andamento uma guerra surda entre a Companhia e o Santo Ofício, uma situação frequentemente associada ao corte de relações entre Portugal e Roma, altura em que a Igreja secular estava enfraquecida e as ordens religiosas não estavam certas das suas lealdades. Sendo os dois corpos eclesiásticos mais visíveis do reino, a Inquisição e a Companhia digladiavam-se então pelo poder¹³. Era este, sob o prisma político-religioso, o pano de fundo do caso Maria de Macedo. Mas quais eram, morfológicamente falando, os aspectos marcantes do mesmo?

Desde os onze anos de idade que Maria era perturbada de noite por um homem “moreno de rosto, cabelo louro e crespo, pintado de branco, de boa estatura, vestido a turquesca, com barrete vermelho, alfaje e botas atamaradas, esporas e todos os mais adereços”. O homem perguntou-lhe se ela queria ir com ele ao que ela respondera que sim. A jovem Maria foi então levada “a hum canto da caza, [e] se abriu huma porta na parede que eu claramente vy sem estar aly porta alguma”¹⁴. O homem fez-lhe ver então uma “jarrinha em ouro” e nas noites seguintes mostrava-lhe sempre “hum brinco daquelles de diferente feitio sem eu nunca passar da caza de meu pay, porque somente elle passava pella porta que se abria”. Isto decorreu durante sete noites, até à véspera de São João de 1636. Nessa noite, Maria viu um lagarto na casa “que vinha para mim dando saltinhos, e chegado donde eu estava rodeando me toda, me pos a cabeça no regaço olhando para mim, a que eu não sem falta de temor (...) pus a mão na cabeça e em lha pondo se transformou imediatamente no mesmo mouro que de antes havia visto”. O mouro convidou-a a segui-lo. Maria conclui esta parte da

¹² DELUMEAU, Jean - *Ob.cit.*, p. 233.

¹³ ALDEN, Dauril - *The Making of an Enterprise. The Society of Jesus in Portugal, it's Empire and Beyond (1540-1750)*. Stanford: University Press, 1996, p. 111.

¹⁴ ANTT - Inq. Lisboa, proc. 4404, fl. não numerado, encontra-se num relatório narrado na primeira pessoa pela própria Maria de Macedo, colocado no princípio do processo. A narrativa que se segue é retirada do mesmo documento.

narrativa dizendo que “me rezolvi a ir com elle em dia de São João Baptista da dita era de 1636”. O dia do solstício.

Abriu-se então miraculosamente uma porta na parede, como já tinha acontecido antes, e Maria seguiu o mouro. Entrou assim num país de sonho, numa “caza grande e hermoza que constava de sete janellas rasgadas em arcos, tres para o mar que estava junto della, e quatro para a terra (...) e por hua das janellas se deçia por hua escada de pedra larga que hia ter a hum jardim que tinha muitas ervas, como era alecrim, manjerona, salva, rozas e hua fonte, onde costumei sempre ir buscar agoa pelo discurso de quinze anos”. O relato de Maria de Macedo é bastante extenso mas transmite sempre esta ideia de frescura e leveza. Neste mundo onírico, Maria contactou com trinta e seis mouros e mouras “encantados”, os quais sofriam metamorfoses, transformando-se em “serpentes, lagartos, sereas, cavallos marinhos, leões e outra diversidade de animaes”. Tinham todos uma particularidade: “nunca trasnformavão os olhos, nem os mudavão em forma alguma porque sempre erão os mesmos de creaturas humanas”.

Levaram-na para um corredor subterrâneo de onde extraíam “ouro e prata e pedraria de toda a sorte”, obrigando-a a ajudar no trabalho. Maria fornece uma visão utópica desta comunidade, governada por um rei sábio que dividia equitativamente a riqueza. Com efeito, “depois de toda a riqueza tirada da terra donde estava, mandou o rey fazer partilhas della pondo em lugar dividido o que lhe pareceo dizendo era para mim”. Para além de trabalhar no seu sustento, “o exercício desta gente era cantar, jugar e dançar em seus passatempes e trabalhar quando era necessário”. Disse ainda que nada viu naquelas pessoas de reprovável “e a elles ouvia sempre fallar em Deos e em couzas suas, dizendo se havião de fazer christãos”. Maria de Macedo encerrou o seu depoimento confessando que durante 14 anos se deslocava diariamente à ilha, entre 1636 e 1650.

Este é, sucintamente, o relato na primeira pessoa que abre o processo de Maria de Macedo. Tem a data de 29 de Setembro de 1650, o que significa que o texto não foi escrito por ocasião do processo mas foi-lhe apenso posteriormente. Imediatamente a seguir a este surge um outro texto com a mesma data. Desta vez quem depõe é Feliciano Machado, marido de Maria. Para além de mostrar de forma evidente a angústia que a situação lhe provocava, Feliciano fornece novos dados que não aparecem no discurso da sua mulher.

Revela que a esposa lhe confidenciara que “todas aquellas gentes ou mouros haviam tomado o nome de christãos e se havião de bautizar e que com a vinda daquelle Rey havia de haver grandes revoluções e castigos nesta cidade”. O rei, dizia, era D. Sebastião, que havia de voltar “em huma noute em que havia de renascer o Sol”. Este pormenor é de extrema importância e deve ser articulado com um outro. Maria foi levada para a ilha pela primeira vez no dia de S. João, dia do solstício. Disse ainda que o *desejado* tinha consigo cinco filhos, “três machos e duas fêmeas”. Por outro lado, na narrativa que Feliciano diz ter ouvido à mulher os aspectos fantásticos e idílicos aparecem muito marcados, bastante mais do que no relato anterior, em primeira mão, de Maria de Macedo. Esta disse ao marido que “as pessoas daquella ilha erão grandes de estatura, corpulentas e não muito brancas, a lingua portugueza mas groceira, a qual gente celebra os officios divinos e guarda a Ley de Deos muito melhor que nós”. A terra era “basta em abundância que todas as coisas que se pode desejar dão sem trabalho algum nem delles ser cultivada”.

Estruturalmente, estes são os aspectos mais importantes que se podem encontrar nos textos que abrem o processo e que o precedem em cerca de quinze anos. De uma forma geral irão ser novamente retomados em 1665. Há, no entanto, elementos novos a emergir no processo. O padre Manuel da Costa, o jesuíta que foi introduzido numa câmara interior para se encontrar com Maria, revelou que esta lhe dissera que estando certa vez na ilha, D. Sebastião lhe perguntara se queria ir com ele, com os seus filhos e com alguns senhores da sua corte a uma romaria. Entre estes “senhores” estavam o duque de Aveiro e “alguns senhores de sua corte cujas feições especifica”¹⁵. Maria contou então ao padre um momento literalmente arrebatador:

“decerão a hum valle e subirão a hum monte e sem mais couza alguma, quasi incontinente, se acharão neste Reyno em Nossa Senhora da Nazareth, estando junto a huma arvore no mesmo sitio virão vir dous tropis de gente, cada hum de sua parte, e depois de chegarem a El Rey Dom Sebastião se vio que em hum tropel vinha o rei Artur de Inglaterra, e em outro el Rey Dom Jaime de Aragão; e que depois de os reis se saudarem entrarão com a mais gente de sua companhia, estando nella em oração, lhes apparecera em corpo humano São João Evangelista, Henoch e Helias, e que São João Evangelista deu hua

¹⁵ ANTT - Inq. Lisboa, proc. 4404, fl. 21.

espada a El Rey Dom Sebastião e hua oração que elle meteo no peito, e o mesmo santo lhe benzeo hua bandeira que lhe entregou para usar della na guerra, e que acabado isto desaparecerão São João, Henoch e Helias, e se sairão os reis com a mais gente de sua companhia da Igreja, e que cada hum se tornou pello caminho por onde viera, tornando se ella a achar com a mesma facilidade na ditta Ilha com El Rey e companhia que tinha levado, e dahi outra vez em sua caza trazida pelo mouro que a vinha buscar”¹⁶.

O processo em causa é muito volumoso e seria exaustivo entrar em mais detalhes. Os elementos que foram referenciados até aqui revelam uma escatologia extremamente rica e permitem também um exercício já bastante complexo sobre as razões que estiveram na base da sua formação.

Antes de mais uma consideração. Tudo parece nascer de uma situação de neurose. Ainda antes das primeiras “aparições” do mouro há sinais evidentes disso. Abre assim o texto de Maria de Macedo: “em o mez de Novembro de seiscentos e trinta e sinco senti me apalpavão de noute na cama (...) e com grande temor que tinha gritava”. Maria gritava de noite e ela própria reconhece, falando de seu pai, que “era insofrível a vida que de noute lhe dava”. Ao ponto de o pai a ter mandado exorcizar por três agostinianos, frei Nicolau dos Anjos, frei Manuel Falcão e frei Tomás de Vila Nova. O pai de Maria chegou ao ponto de mandar esconjurar a casa. Maria era, para além disso, vexada por demónios. Um dia, ouviu uma voz que lhe disse, “aqui te colho eu agora a minha vontade, e pondo me as mãos nos peitos, sem eu ver quem, me deitou pela escada abaixo, de que fiquei tam mal tratada que nem a porta podia abrir a meu pay quando veyo”¹⁷.

Parece haver assim um perfil psicológico dominado por terrores nocturnos e por um temperamento frágil. Neste período, a vexação demoníaca a que Maria assegurava ser sujeita é igual à que se pode encontrar, por exemplo, na literatura hagiográfica. Enquanto se dava este processo houve uma situação que parece configurar o primeiro momento de mediação cultural.

Em Maio de 1636, pouco antes das primeiras “aparições” do mouro, veio uma tia sua de Castela, Polónia de Almeida, irmã da mãe, para viver na sua casa. Acerca das suas vexações disse-lhe a tia “que não achava que isto

¹⁶ ANTT - Inq. Lisboa, proc. 4404, fl. 21.

¹⁷ Todas estas citações são retiradas do texto que abre o processo, em fólio não numerado.

pudesse ser, senão mouros encantados, por senão abzentarem sem as couzas sagradas e relíquias que eu trazia, nem outros exorcismos que se fizerão”. A tia perguntou-lhe ainda “se aparecera alguma destas figuras com barrete vermelho”, afiançando ainda à sobrinha que “sendo mouros encantados, como ella entendia serem, (...) poderia rezultar grandes bens”.

Parece evidente que Polónia de Almeida foi a grande promotora da figura do mouro que a levou à *ilha encantada*, sugerindo a figura “vestido à turquesca” e canalizando para a neurose da sobrinha um conjunto de crenças populares. Daqui se pode também inferir que os restantes elementos da demonologia popular relacionada com as mouras, por exemplo a ideia da noite de S. João, foram igualmente oriundos da sua influência. Mas, para além da influência da cultura popular, aparecem também elementos que apontam para uma escatologia de origem nitidamente joaquimita. Veja-se o que ela disse ao jesuíta Pedro Peixoto, a quem revelou que “Dom Sebastião havia de vir a este reyno para reformar o mundo, conquistar os mouros, turcos e converter os herejes, e por tudo em razão e justiça, e sendo Imperador do mundo todo, e que havia de ir á Terra Santa onde depois de viver sobre cem annos, mais de vinte, havia de fallecer e sepultar se junto ao sepulcro de Christo”¹⁸. É o esquema do *Imperador dos Últimos Dias*. Por outro lado, o encontro dos três reis, Artur, Jaime de Aragão e Sebastião, no santuário de Nossa Senhora da Nazaré, constitui um verdadeiro repertório de escatologia. A casa de Aragão era exaltada pelo messianismo joaquimita desde a Idade Média, e as figuras de Artur e Sebastião são dois dos melhores exemplos de “heróis dormentes” europeus à espera de ser acordados¹⁹. Finalmente, a escolha do Santuário da Nazaré é sintoma da “visigotização”, que foi abordada já quando se falou de messianismo peninsular²⁰. A Nazaré e o seu santuário estão profundamente ligados à lenda

¹⁸ ANTT - Inq. Lisboa, proc. 4404, fl. 11.

¹⁹ Nos finais do século XIII, o mais antigo representante do joaquimismo ibérico, o franciscano Arnau de Villanova, exaltava a casa de Aragão e os beguinos hostis à Igreja oficial. Esta situação inaugurou uma tradição messiânica sempre posta ao serviço da coroa aragonesa, ver respectivamente MILHOU, Alain - *Colon y su mentalidad mesianica en el ambiente franciscanista español*. Valladolid: Casa-Museo de Colón, Seminario Americanista de la Universidade de Valladolid, 1983, p. 302 e PASCUA, María Isabel Toro - Milenarismo y profecía en el siglo XV: La tradición del libro de Unay en la Península Ibérica. *Península*, 0 (2003), pp. 31-32.

²⁰ Ver as notas referentes à profecia intitulada *Pranto de S. Isidoro*, no capítulo 1 do Ciclo dos Profetas: “Profetizar”.

da penitência do rei Rodrigo, devoto da imagem autóctone e das relíquias de dois santos, S. Brás e S. Bartolomeu, trazidos para a Nazaré, vindas do Oriente, por monges gregos²¹. A lenda, por sua vez, terá certamente algo a ver com a insólita localização de uma igreja visigótica ainda hoje existente junto ao areal a Sul da vila. No encontro dos três messias no santuário da Nazaré estavam igualmente presentes Enoch, Elias e S. João Evangelista. Este último, discípulo dilecto de Cristo, foi autor do *Apocalipse*, o livro da Revelação. No livro do *Apocalipse* aparecem perante o trono de Deus duas oliveiras e dois candelabros, símbolos normalmente identificados com Enoch e Elias²². Estes foram arrebatados em vida do mundo dos vivos para o mundo dos mortos, tal como Dante ou como D. Sebastião²³. Enoch e Elias eram figuras maiores da “arte melancólica de viver à espera”, ao mesmo tempo que desempenhavam papel destacadíssimo na escatologia joaquimita²⁴. Assim, em jeito de balanço, pode afirmar-se que em Maria de Macedo estão presentes quer o joaquimismo, quer o “paradigma arcaico”, patente nas alusões a mouras encantadas.

No que diz respeito à mediação de todo este substrato cultural, o processo ganha uma perspectiva inesperada quando se tomam em consideração, como se disse atrás, alguns fólios existentes num Caderno do Promotor da Inquisição de Lisboa. Trata-se de uma denúncia contra Isabel da Silva, mulher de cerca de 50 anos. Estava-se no ano de 1650, quinze anos antes do processo instaurado no Santo Ofício a Maria de Macedo. Luís Ribeiro, pai de Maria, aparece descrito nesses papéis simplesmente como “violeiro”, sem qualquer menção à condição de “violeiro do rei”. Depreende-se que na época ainda não tinha atingido esse

²¹ Ver MORENO, Manuel Espinar - La Virgen de Nazaret y reliquias de santos en Portugal en el siglo XII. La muerte de Don Rodrigo y la pérdida de España según la leyenda y el milagro de la Virgen in SANTALÓ, Alvarez; BUXÓ, Maria Jesus; BECERRA, Rodriguez (coords) - *La Religiosidad Popular II: vida y muerte: la imaginacion religiosa*. Barcelona: Anthropos, 1989, pp. 422-442.

²² O simbolismo de Enoch e Elias como as oliveiras e os candelabros têm por base as profecias de Malaquias e um texto do *Eclesiastes*, ver VALVERDE, José Filgueira - *Tiempo y gozo eterno en la narrativa medieval*. Vigo: Edicions Xerais de Galicia, 1982, pp. 46-47.

²³ Até o académico José Pereira Baião, no seu *Portugal cuidadoso e lastimado* (1737), coloca a hipótese de D. Sebastião ter sobrevivido “por ordenação divina para algum efeito do seu santo serviço, como Enoch e Elias”, ver BESSELAAR, José Van Den - *O Sebastianismo: História sumária*. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1987, p. 145.

²⁴ Joaquim chegou a identificar Enoch, Elias e Moisés com os três estádios, do Pai, Filho e Espírito Santo, ver SARANYANA, Josep Ignasi - Sobre el milenarismo de Joaquim de Fiore. Una lectura retrospectiva. *Teologia y Vida*, 44 (2003), p. 230.

estatuto. Por volta dos inícios de Junho de 1650 o violeiro recebeu a visita em sua casa de uma “mulher com manto, mas pobremente vestida, e disse a elle testemunha que lhe desse ou lhe vendesse huma corda de viola para enfiar humas contas”²⁵. Durante a visita de Isabel, assim se chamava a acusada, Luís Ribeiro recebeu uma outra visita, desta vez do meirinho que o vinha notificar “para pagar a decima e meneo e por lhe pedirem mais do que costumava a pagar depois de se ir o meirinho se ficou elle testemunha queixando”. A mulher disse-lhe então “que se não agastasse, porque antes de muito tempo não havia de pagar decimo nem meneo”, uma afirmação que levou o violeiro a perguntar-lhe “se era ella propheta”.

Foi aí que Isabel se revelou, dizendo que sabia porque “fallava com huns filhos de El Rey dom Sebastião, e que hum delles se chamava Dom João, e que hia falar com elles ao vale de Chelas, e lhe paressia que estavam encantados”. Primeiro ponto de contacto com Maria de Macedo, que disse que nas suas viagens à ilha se tinha encontrado com D. Sebastião e “que tinha o dito Rey consigo sinco filhos 3 machos e 2 fêmeas, a saber o mais velho por nome D. João, o segundo Dom Fernando e o 3º Dom Duarte e as fêmeas D. Engracia e D. Ursula”²⁶.

O violeiro deve ter achado interessante, ao ponto de colocar Isabel em contacto com António Tavares Metelo, seu amigo, homem letrado que fora juiz dos órfãos e que era, assim o definiu Luís Ribeiro, “apaixonado e amigo de andar com estas profecias, e couzas de Bandarra tocantes a El Rey dom Sebastião”. Marcou-se encontro no Rossio entre Tavares Metelo e Isabel. Nesse encontro, a mulher revelou que “residia em hua Cova no Vale de Chelas na qual estavam encantadas algumas pessoas, e entre ellas huns filhos de El Rey dom Sebastião e filhas e que alli estavam aquellas pessoas encantadas”. Disse também que aquelas pessoas estavam a cumprir uma penitência “e que acabada ella havia aquillo de resultar em grande gloria deste Reyno”. Mas Isabel revelou mais, afirmando que nessa cova “vira bichos a que chamam escorpiões, e que estas se formavão em figuras humanas”. São as mesmas metamorfoses de que falava Maria de Macedo, desta vez não sob a forma de lagartos ou

²⁵ As duas denúncias contra Isabel da Silva encontram-se em ANTT - Inq. Lisboa, liv. 232, fls. 84 e ss.

²⁶ ANTT - Inq. Lisboa, proc. 4404, testemunho do marido de Maria, existente no início do processo num fólio não numerado.

serpentes, mas sob a forma de escorpiões. Morfologicamente, o caso de Isabel da Silva encaixa de forma perfeita no de Maria de Macedo.

O aspecto penitencial do discurso de Isabel foi já abordado noutra local deste estudo²⁷. Atente-se, por outro lado, no facto de Luís Ribeiro colocar esta mulher em contacto com um seu amigo coleccionador de profecias. Como amigo, pode-se depreender que António Tavares Metelo era frequentador da casa do pai de Maria de Macedo. Tavares Metelo aparece assim como um bom candidato para ser o veículo de toda a tradição joaquimita até Maria. Tudo isto permite esboçar um itinerário que começa com a neurose natural da jovem Maria, que inicialmente refere apenas que era molestada por demónios, num registo muito semelhante ao da literatura hagiográfica. A situação muda com a chegada da tia, vinda de Castela, a coincidir com o início das aparições de “mouros”. Foi a tia que lhe disse categoricamente que se tratava de “mouros encantados” e até lhe perguntou se algum deles tinha um barrete vermelho. Depois, um amigo do pai que colecionava profecias, semelhantes a muitas das que foram já aqui estudadas, e que apresentam invariavelmente um fundo joaquimita. Finalmente, uma mulher que fala dos filhos e filhas de D. Sebastião, uma cova com pessoas encantadas que estavam a cumprir uma penitência e as metamorfoses. Importa ainda dizer que o relato de Isabel exhibe um paralelismo muito marcado com o episódio de D. Quixote na cova de Montesinos, onde o infeliz cavaleiro está “encantado” num Purgatório subterrâneo à espera do momento para se manifestar. Provavelmente os dois terão uma fonte comum, uma vez que o episódio da cova relatado por Cervantes tem semelhanças profundas com a cova do Mago Artidón, presente num romance de cavalaria de grande divulgação na época, o *Especulo de Principes*²⁸. O que não deixa de ser intrigante é que, tal como D. Quixote foi retirado da cova adormecido, reproduzindo um ritual de adivinhação pelo êxtase, a *incubatio*, herdada da Antiguidade, Maria da Macedo ia também à *ilha encoberta* através do sono. São as próprias palavras de Feliciano, marido de Maria, que garantem que “quando ella diz que he levada á dita Ilha lhe não falta de caza, mas está nella como morta ou em extasy”²⁹.

²⁷ Ver o capítulo 4 do Paradigma Arcaico: “Dante e o *Desejado* na ilha-Purgatório”.

²⁸ Ver EISENBERG, Daniel - Don Quijote and the Romances of Chivalry: the need for a reexamination. *Hispanic Review*, 41 (1973), p. 520.

O propósito deste capítulo é abordar a forma como eram vistos os habitantes do mundo subterrâneo na cultura popular portuguesa do Antigo Regime. Isabel e Maria dão já um vislumbre. Será interessante colocar estes dois casos numa perspectiva mais geral e esta tem que vir, como sempre, dos arquivos da Inquisição portuguesa.

Dez anos depois do início do processo de Maria de Macedo no Santo Ofício, surgiu em Abrantes um caso de contornos muito semelhantes. A história é contada pelo padre António Fernandes, 40 anos de idade, ao comissário do Santo Ofício. Era uma denúncia em segunda mão, baseada numa conversa que ouvira a Antónia Rodrigues, moradora na Rua da Barca, na mesma localidade.

Antónia fora visitar uma vizinha moradora na mesma rua, Ana Lopes, a qual lhe teria mostrado “muitas peças de bronze e muito dinheiro de ouro e prata”³⁰. A delata era mulher pobre mas “desde seis ou sette meses a esta parte mostra muito dinheiro comprando muitas couzas de presso”, dizia a denunciante. Ana não deixou de justificar a Antónia Rodrigues o seu súbito enriquecimento e ter-lhe-á confessado que numa ermida de Santa Catarina, junto à vila de Abrantes, existia debaixo do chão “huma caza ornada com cadeiras e huma meza no meio, e que batia no chão e que se abria huma porta por onde ella entrava na caza donde trazia tudo quanto queria”. Disse ainda que “na ditta caza estava huma moura muito fermoza e que na ditta caza havia hum berço de ouro aonde ella deitava hum filho que tinha”³¹. A moura de que fala Ana Lopes aparecera-lhe várias vezes e sob diversas formas. Numa dessas ocasiões meteu-se dentro dela “e quando entrava nella sentia a modo de huma cobra que lhe fazia inchar o estômago com tal aperto e ançia que pegando nella (...) quatro ou sinco pessoas a não podião segurar”. Num destes ataques de possessão, Ana Lopes deitou pela boca um ferro retorcido “como se fosse de carda”³².

São evidentes os aspectos comuns entre o caso de Ana Lopes e o de Maria de Macedo. Ana tem um universo mais restrito. Não vai a uma ilha mas a uma simples casa. Não há escatologia joaquimita nem devaneios utópicos. Há, em contrapartida, uma porta que se abre milagrosamente para um universo

²⁹ ANTT - Inq. Lisboa, proc. 4404, fl. não numerado pertencente ao relato de Feliciano Machado no início do processo.

³⁰ ANTT - Inq. Lisboa, proc. 9577, fl. 16.

³¹ ANTT - Inq. Lisboa, proc. 9577, fls. 16 e 18.

³² ANTT - Inq. Lisboa, proc. 9577, fl. 49.

paralelo. Há a questão de ambas trazerem ouro desse universo, no qual parece ser abundante, e há, finalmente, o detalhe da cobra. A moura metamorfoseia-se em cobra quando entra no ventre de Ana Lopes. Em Maria de Macedo tratava-se de um lagarto e a metamorfose opera-se externamente.

Mas estes dois não foram casos isolados. Veja-se o seguinte documento publicado pelo padre Manuel Bernardes na sua *Nova Floresta*. Trata-se de uma cópia de um auto que se fez a 16 de Maio de 1653, sobre uma determinada quantidade de ouro descoberta em São Romão, perto de Gouveia³³. A história é contada por um rapaz, Pedro, o qual relatou “que sendo Domingo de Lazaro, trinta do mez de Março do anno presente, a horas que o Sol se hia pondo, caminhando elle para hum moinho, chegando a hum barrocal, que chamão os Apriscos (que he no termo da ditta villa) e saindo se do caminho para o ditto barrocal a huma necessidade, ouviu como hum rugido de couro roçado por pedra; e olhando para onde soava vio huma cobra de comprimento e grossura de hum moço de doze annos, com a pelle e rostro, e o mais feitio de cobra, e somente lhe pareceu que tinha na cabeça cabellos de mulher louros e formosos, de comprimento de hum palmo, nedios e não crespos”. A cobra estava sobre uma pedra “a qual tinha para huma das partes huma greta grande, ou abertura que lhe parecia por dentro ser dourada, ou de ouro”. Pedro entrou pela abertura, de onde retirou várias argolas de ouro. Ao sair da gruta, esta fechou-se “como se alli não houvera mais que a mesma pedra toda massissa, como até hoje se vê”. Aparecem novamente o ouro, a abertura milagrosa e a cobra, numa metamorfose incompleta, um tímido vislumbre de humanidade no registo quase simbólico de uma bela cabeleira loura.

Um último caso, mais tardio, é originário de Torres Novas, no ano de 1747. Maria da Rosa, uma mulher que entrava frequentemente em êxtase e que tinha a particularidade pouco usual de possuir um crucifixo que sangrava, afirmou que lhe apareciam cobras que se transformavam em bolas de ouro, as quais teria mostrado a um rapaz com quem pretendia casar³⁴. Desta vez não aparecem mouras, a metamorfose opera-se directamente da cobra para o ouro. Sinal de uma desestruturação e sintetização do mito? Que significado atribuir à persistência do motivo da cobra?

³³ BERNARDES, Manuel - *Nova floresta ou sylva de varios apophthegmas, e ditos senttenciosos, espirituaes e moraes*. Lisboa: Valentim da Costa Deslandes, 1708, fls. 234 e ss.

³⁴ ANTT - Inq. Lisboa, proc. 8104, fl. 9.

A metamorfose de um réptil, lagarto ou cobra, numa mulher, é conhecida e tem larga expansão em toda a Europa. Independentemente das variantes, “mouras encantadas” na Península Ibérica, a fada “Mélusine” em França ou a “dama de branco” na Alemanha, todas obedecem ao mesmo padrão, num tópico que acabaria por passar, como tantos outros ligados ao folclore, à literatura hagiográfica³⁵. A dama está encantada e aparece junto das fontes e das grutas nos dias de solstício, dia de S. João Baptista e apenas o beijo de um jovem a poderá desencantar. Em obra publicada em 1881, José Leite de Vasconcelos aventou a hipótese, apoiando-se num livro de Michel Breal, de esta oposição serpente/mulher corresponder à luta dos opostos Verão/Inverno, luz/trevas³⁶. Diz o autor: “o São João (a festa do solstício, o maior dia do ano, 21 de Junho, é transferido pelo nosso povo para o dia 24); a meia noite (hora em que o novo dia começa a romper; as meadas de ouro, cabelos de ouro (luz da manhã); o monstro metade cobra metade mulher (o dia metade noite, metade luz, o ano, metade inverno, metade verão). Resta o beijo. Será o beijo matutino do Sol da natureza?”³⁷.

A ubiquidade do tema da serpente como símbolo religioso nos mais diversos pontos do Mundo não deixa de levantar perplexidades. James Frazer atribuiu o facto à associação que é feita entre a serpente e a imortalidade, simbolizada na mudança de pele³⁸. Esta ideia de regeneração pela mudança de

³⁵ Sobre a tradição da *Dama de Branco* e de *Mélusine* ver PLANCY, Collin de - *Dictionnaire infernal ou bibliothèque universelle sur les etres, les personnages, les livres, les faits et les choses que tiennent aus apparitions, a la magie*. Paris : Librairie Universelle de P. Mongie, 1826, nos volumes III (p. 33 e ss.) e IV (p. 90 e ss.) respectivamente. A apropriação pela literatura hagiográfica do tópico da dama-serpente é visível nos casos, por exemplo, de S. Jorge e de Santa Margarida. Este último caso aparece estudado em SMITH, Karen - Snake-maiden Transformation Narratives in Hagiography and Folklore. *Fabula*, 43 (2002), pp. 251-263.

³⁶ Ver VASCONCELOS, José Leite de - *Fragmentos de mythologia popular portugueza*. Porto: Typographia Nacional, 1881, p. 6-7. Leite de Vasconcelos, juntamente com Teófilo Braga, terá sido um dos autores mais atentos ao que, na esteira do impulso que disciplinas como a Antropologia e Sociologia receberam do novo paradigma cultural do cientismo, se fazia fora de Portugal. A obra de Michel Breal a que Vasconcelos se refere é *Hercule et Cacus: étude de mythologie comparée*. Paris: A. Durand, 1863. Leite de Vasconcelos refere ainda, relativamente à luta dos opostos, COX, George - *The mythology of the Aryan Nations*. London: Longmans, Green & co., 1870.

³⁷ VASCONCELOS, José Leite de - *Fragmentos...ed.cit.*, p. 7.

³⁸ FRAZER, J.G. - *The belief inimmortality and the worship of the dead*. London: MacMillan and Co.Ltd, 1913, pp. 69-73.

pele é adoptada por Eliade que, contudo, aponta noutra direcção, associando a serpente à fertilidade e à Lua. Mircea Eliade desenvolve toda a sua análise da serpente tratando-a como uma “epifania da Lua”. Assim, “certos animais tornam-se símbolos ou “presenças” da Lua, porque a sua forma ou o seu modo de ser evocam o destino da Lua”. É esse o caso da serpente, diz, porque “aparece e desaparece, porque tem tantos anéis quantos dias tem a Lua (lenda conservada igualmente pela tradição grega) ou porque é “esposo de todas as mulheres”, porque sofre e muda de pele (quer dizer, regenera-se periodicamente, é “imortal”), etc”³⁹. A Lua é o arquétipo e a serpente só existe como símbolo religioso enquanto repete o modelo primordial. De notar que, segundo este ponto de vista, a serpente imita a Lua porque “aparece e desaparece”. É um facto que a serpente imita a Lua, aparecendo e desaparecendo. Contudo, nesta perspectiva, não a imita mais do que ao Sol.

A serpente é, segundo Walter Burkert, o símbolo do mundo dos mortos, dos heróis e dos deuses subterrâneos no mundo grego tardio⁴⁰. Ela era a encarnação do deus Asclepios, filho de Apolo, invocado através dos sonhos da *incubatio*. O deus revelava-se aos que praticassem abstinência, sacrificassem um carneiro em holocausto e adormecessem envoltos na sua pele⁴¹. Este acto aponta nitidamente para o mundo do xamanismo e para os rituais de morte/ressurreição simbólica onde eram utilizados peles e ossos de animais⁴². Ora, as manifestações de xamanismo, bem como qualquer forma de possessão, são estranhas ao mundo grego mais antigo. Diz Oesterreich que “os séculos historicamente obscuros entre os períodos homérico e clássico parecem ter sido preenchidos por um extraordinário desenvolvimento da crença na invasão do

³⁹ ELIADE, Mircea - *Tratado de História das Religiões*. Porto: Edições Asa, 1994, p. 217.

⁴⁰ BURKERT, Walter - *Greek Religion: Archaic and Classical*. Oxford: Blackwell, 1985, p. 30.

⁴¹ FARNELL, Lewis Richard - *Greek Hero cults and ideas of immortality*. Oxford: Clarendon Press, 1921, p. 60.

⁴² Ver o capítulo “Ossos e peles” em GINZBURG, Carlo - *História Noturna: decifrando o Sabá*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, pp. 200-249. Sobre o simbolismo da morte/ressurreição na iniciação xamânica ver ainda GLOSECKI, Stephen - Defining the dream doctor in ZNAMENSKI, Andrei - *Shamanism: Critical Concepts in Sociology*. London, New York: Routledge, 2004, p. 193. Para lá da dimensão simbólica de morte/renascimento, num registo psico-biológico, Richard Noll salienta a importância que este ritual tinha para a alienação do xamã em relação ao mundo físico que o circunda, ver NOLL, Richard - Mental Imagery cultivation as a Cultural Phenomenon: The Role of Visions in Shamanism. *Current Anthropology*, 26 (1985), p. 447.

real e até da alma humana pelo transcendente”⁴³. Durante esta fase de transição, a sensibilidade religiosa dos gregos mudou. Com a adoção grega do culto do deus Dionisos, divindade estrangeira oriunda da Trácia, o êxtase de tonalidade nitidamente xamânica penetra de forma súbita, não sem resistências, no mundo grego⁴⁴. Num artigo publicado em 1935, o investigador suíço Karl Meuli debruçou-se sobre um povo indo-europeu que vivia na bacia do Mar Negro: os citas⁴⁵. Nesse artigo, defende uma tese que acabaria por se tornar consensual: os citas praticavam o xamanismo e acabaram por transmiti-lo aos gregos⁴⁶. A transformação operada na religiosidade grega foi radical. Por seu turno, o culto dionisíaco, importado pelos gregos dos trácios, povo que se tinha miscigenizado com os citas, comportava arrebatamentos místicos desconcertantes⁴⁷. Dodds sublinha que todos os curandeiros, videntes e místicos que aparecem no mundo grego arcaico tardio exibem os traços característicos do xamanismo centro-asiático. Segundo este autor, a aceitação da nova sensibilidade religiosa, assente de forma vincada na dualidade corpo/alma, por parte dos gregos estava relacionado com um problema ético que se manifestou de forma aguda no final do período arcaico: a questão da justiça divina e o problema do mal. Dodds considera que a experiência xamânica estava na base

⁴³ OESTERREICH, Traugott Konstantin - *Possession, Demoniacal and Other: Among the primitive races in Antiquity, the Middle Ages and Modern Times*. London, New York: Routledge, 1999, p. 156.

⁴⁴ A nova sensibilidade religiosa, de sonhos, profetas extáticos e adivinhos aparece retratada no capítulo “La religion dionisiaque en Grèce”, ver ROHDE, Erwin - *Psyché. Le culte de l’âme chez les grecs et leur croyance a l’immortalité*. Paris: Payot, 1928, pp. 294-347. As perplexidades que a irrupção de uma tal religiosidade gerou levou a resistências profundas. Um dos casos famosos, obviamente mitificado, foi o de Penteu, rei de Tebas, que por se ter oposto ao culto no seu país foi retalhado pela própria mãe, tomada por um acesso de fúria dionisíaca, ao confundi-lo com um animal selvagem, ver PEREIRA, Maria Helena da Rocha - *Estudos de História da Cultura Clássica, Volume I*. Lisboa: Gulbenkian, 1993, pp. 317-318.

⁴⁵ MEULI, Karl - *Scythica. Hermes*, (1935), pp.121-176.

⁴⁶ No seu estudo de refutação à tese de Meuli, Ken Dowden responsabiliza E.R. Dodds pela difusão da tese do investigador suíço, ver DOWDEN, Ken - Deux notes sur les Scythes et les Arimaspes. *Révue des Études Grecques*, 93 (1980), p. 486. Dowden refere-se certamente ao capítulo “Les Chamans Grecs et les origines du Puritanisme” in DODDS, E.R. - *Les Grecs et l’irrationnel*. Paris. Aubier, 1965, pp. 135-174.

⁴⁷ Os getas, um ramo dos citas, foram considerados por Heródoto como “os mais justos e valoroso dos trácios”, o que permite supor um grau considerável de miscigenização entre trácios e citas, ver BERGMANN, Frédéric-Guillaume - *Les Gètes ou la filiation généalogique des Scythes aux Gètes*. Strasbourg, Paris: Treuttel et Wurtz, Jung-Treuttel, 1859, p. 38.

da doutrina da reencarnação e esta era o sustentáculo da ideia de pecado original segundo a qual nenhuma alma humana estava inocente. Tal facto permitia compreender melhor o problema ético do mal, da injustiça e do sofrimento⁴⁸.

Os citas praticavam o xamanismo, trazido sem dúvida das estepes da Ásia central, mas a religião e mitologia citas não se limitavam a este aspecto. A sua religião baseava-se numa mitologia solar assente na luta entre a luz e as trevas. O Sol começou por ser para os citas uma divindade zoomorfa, transformando-se progressivamente num deus antropomorfo e finalmente numa deusa, *Sól*, também conhecida por *Sunna*. Para os citas, a deusa *Sól* nascia todos os dias a Oriente e desaparecia a Ocidente⁴⁹. Não deve espantar a extraordinária semelhança com a designação do astro rei em português (*Sól*) ou em inglês (*Sunna*). Sendo os citas um povo indo-europeu, herdeiro de uma fonte comum com o latim, não se trata bem de uma coincidência mas de uma meia coincidência ou, se quisermos, uma coincidência condicionada. É curioso verificar um aspecto recorrente na mitologia cita que Bergmann não se cansa de sublinhar: a progressiva transformação de divindades zoomorfas em divindades antropomorfas, o que não será estranho ao facto de os citas adorarem uma deusa meio mulher, meio serpente.

A nova sensibilidade religiosa vinda do Norte invadiu o mundo grego e alterou os seus cultos. Os sonhos oraculares de incubação eram, tal como os sonhos xamânicos, destinados a invocar um espírito pedindo-lhe que revelasse a cura. O deus revelava-se sob a forma de uma serpente, o que lhe vale ainda hoje ser o símbolo da medicina⁵⁰. O culto dionisiaco fundado no êxtase e na serpente acabaria por modelar o de Apolo e do seu filho Asclepios, expandindo-

⁴⁸ Ver DODDS, E.R. - *Ob.cit.*, pp. 150-151. Em rigor, esta associação entre xamanismo e reencarnação parece ser excessiva, mas é um facto que a ideia da morte e renascimento, estrutural na mitologia e nos rituais xamânicos, influenciou directamente a doutrina grega da transmigração das almas, nomeadamente em Pitágoras ou no orfismo. Compare-se, por exemplo, o que diz Eliade sobre o esquema iniciático xamânico, assente no desmembramento e renascimento simbólico do neófito (ELIADE, Mircea - *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. Paris: Payot, 1978, pp. 44-45) com o mito órfico da morte, desmembramento e ressurreição de Dioniso. Este mito, ao falar da formação da humanidade a partir dos destroços dos Titãs, homicidas de Dioniso, é a pedra de toque da doutrina da culpa original da humanidade, ver TORJUSSEN, Stian Sundell - *The study of Orphism. Nordlit*, 18 (2005), pp. 287-305.

⁴⁹ BERGMANN, Frédéric-Guillaume - *Ob.cit.*, pp. 177-205.

⁵⁰ FARNELL, Lewis Richard - *Ob.cit.*, p. 240.

se por toda a bacia do Mediterrâneo, Egípto, Ásia Menor e Itália do Sul. Passou inclusivamente para outras culturas que aí se instalaram mais tarde. De facto, no Egípto, ainda nos finais do século XIX havia peregrinações ao sepulcro de um santo muçulmano, por se pensar que ele saía da sepultura sob a forma de uma serpente para curar os que aí se dirigiam⁵¹.

Até aqui foi possível estabelecer uma ligação entre a serpente e o mundo dos mortos, que na Grécia era, como se viu, o mundo subterrâneo. Foi também visto, em capítulos anteriores, a ligação entre a religiosidade e mitologia gregas e a religiosidade e mitologia presente na Península Ibérica. Mas há aspectos que é necessário aclarar, nomeadamente a ligação da serpente às “moiras”, meio serpente, meio mulher, guardadoras de tesouros.

No século VI a.c. a cidade grega de Sifnos, famosa pelas suas minas de ouro, decidiu construir um *thesaurus*, edifício destinado ao depósito de ofertas votivas, em Delfos. O oráculo era alvo de ofertas de várias cidades gregas e Sifnos pretendia marcar presença e depositar ali as suas. Na engenhosa reconstrução que a arqueóloga Mary Moore fez do friso Norte do edifício, baseando-se na pintura de vasos da Ática, aparece representado o deus da metalurgia e fundição, Hefesto, carregando uma pequena forja portátil⁵². Parece apropriado dada a função a que se destinava o local. Junto ao deus fundidor aparecem três mulheres. São as *moirai* (plural grego de *moira*) termo que significa “distribuidora”⁵³. As *moirai* eram seres do outro mundo e o seu estatuto no universo grego não foi sempre o mesmo. Homero apresenta-as como “fiandeiras”, uma imagem que pretende ilustrar a sua função de tecer o destino. A partir de Hesíodo começam a ser representadas como uma tríade, três mulheres com três funções diferentes e complementares⁵⁴, e é como tríade que aparecem no friso do tesouro sifniano de Delfos. Ausentes do mundo grego pré-homérico, foram evoluindo progressivamente de estatuto. Hesíodo apresenta-as

⁵¹ WAKE, Staniland - *Serpent Worship and other essays*. London: George Redway, 1888, p. 88.

⁵² NEER, Richard - Framing the Gift: the Siphian Treasure at Delphi and the Politics of Architectural Sculpture in DOUGHERTY, Carol, KURKE, Leslie - *The cultures within Ancient Greek Culture: contact, conflict, collaboration*. Cambridge: University Press, 2003, p. 142.

⁵³ Cf. ROSE, H.J. - *A Handbook of Greek Mythology: including it's extension to Rome*. London, New York: Routledge, 1991, p. 24.

⁵⁴ Cf. ROSE, H.J. - *Ob.cit.*, p. 24.

como “filhas da noite”, surgindo num período mais tardio como filhas do próprio Zeus e da deusa Themis⁵⁵.

O friso em que estão esculpidas as *moirai* representa uma cena de batalha entre os gigantes e os deuses, na qual o arqueólogo Wance Watrous viu uma forma de reacção contra a tirania ateniense de Pístrato, que pretendia estabelecer na cidade um culto oracular rival ao de Apolo, o deus celebrado em Delfos⁵⁶. Do lado dos gigantes aparecem as *moirai* e Hefesto, o deus ferreiro da metalurgia. Esta associação aos gigantes, a facção ligada à Terra (ctónica) por oposição à facção dos deuses, ligada ao Céu (urânica), reforçada pela presença do deus da metalurgia, divindade subterrânea por excelência, coloca as *moirai* como figuras ligadas à Terra e ao mundo subterrâneo. A divisão entre divindades da Terra (ctónicas) e divindades celestes (urânicas) é uma ideia chave de toda esta mitologia dualista assente nos ritmos solares⁵⁷.

Tecer o destino e distribuir a sorte. As funções das *moirai* aparecem representadas através de três figuras distintas: *Kloto* (a fiandeira), *Lachesis* (a distribuidora), *Atropos* (a fatalista)⁵⁸. É a partir desta trifuncionalidade que as *moirai* gregas convergem de forma clara para o folclore português. A “moira fiandeira” é uma subdivisão largamente difundida do mito da “moira encantada”, acreditando-se que na noite de S. João apareciam junto às fontes e aos poços a tecer meadas de ouro. Acreditava-se também que, por vezes, o barulho do fuso ou do tear era audível, vindo debaixo do chão⁵⁹. Virá a propósito

⁵⁵ GREENE, William Chase - Fate, Good and Evil in Early Greek Poetry. *Harvard Studies in Classical Philology*, 46 (1935), p. 13.

⁵⁶ Todo o programa escultórico do edifício é uma alusão aos limites da existência humana e à radical separação entre o “alto” e o “baixo”, o mundo dos homens e o mundo dos deuses, ver WATROUS, Livingston Vance - The Sculptural Program of the Siphnian Treasury at Delphi. *American Journal of Archaeology*, 86 (1982), pp. 159-172.

⁵⁷ Estes deuses ctonianos, ligados à terra e ao mundo subterrâneo, são, segundo Erwin Rohde, antigos deuses locais que a sociedade pós-homérica relegou para debaixo da terra. Eles acolhem no seio da terra as almas dos mortos, abençoam os campos e fazem crescer as colheitas, ver o capítulo “Culte des dieux cthoniens” in ROHDE, Erwin - *Ob.cit.*, pp. 168-177. O facto de ter surgido no mundo pós-homérico pode ser articulado com um outro, o da sua ligação à mitologia dualista do xamanismo, onde predominam os opostos entre bem e mal, branco e negro, alto e baixo, ver ELIADE, Mircea - *Le chamanisme...* ed.cit., pp. 156-160

⁵⁸ ROSE, H.J. - *Ob.cit.*, p. 24.

⁵⁹ Sobre as mouras fiandeiras ver VASCONCELOS, José Leite - *Opúsculos*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1938, p. 501. Vasconcelos realça o paralelo entre as mouras fiandeiras e algumas figuras

referir aqui um estudo, já mencionado atrás, acerca de uma seita apocalíptica de Mondim de Basto, em 1759. Nesse contexto, numa altura em que uma das mulheres estava possuída por um espírito, caindo como desmaiada, o líder do grupo, João Pinto, dirigiu-se ao espírito dizendo: “fia na tua roca, que eu não bulo contigo”⁶⁰. O espírito vinha, obviamente, do mundo dos mortos, o mundo subterrâneo.

A segunda função, a distribuidora, é ainda mais evidente. A distribuição do ouro está presente na maior parte das histórias que têm vindo a ser abordadas. Basta pensar no entusiasmo da tia de Maria de Macedo, quando colocou a hipótese de se tratar de “mouros encantados”, dizendo que daí poderiam resultar “grandes bens”. Todos os outros casos abordados aqui referem recorrentemente o assunto da distribuição de peças de ouro por parte de uma “moira”.

Resta assim a terceira função, a de *Atropos*, a fatalista. E este é o lado negro das *moirai*. Elas não tecem apenas a fortuna mas também podem anunciar a morte. A morte, *Thanatos*, aparece por vezes referida nos epitáfios gregos como assistente fiel da *moira*⁶¹.

É aqui que entronca um fenómeno algo estranho e bastante bem documentado nos arquivos da Inquisição portuguesa. O facto de algumas pessoas serem visitadas por uma Senhora, pela Virgem ou, mais raramente, por qualquer outra figura supra-terrena, eventualmente o próprio Cristo, que lhes anuncia uma morte próxima. Resignada, a pessoa aguarda o desfecho fatal, rodeada por uma multidão que lhe invade a casa, desejosa de ver o “milagre”.

A função de mensageiros da morte atribuída a seres extra-terrenos não é um exclusivo português. Em França, em Lusignan, acreditava-se que a fada *Mélusine* aparecia três dias antes da morte de alguém, enquanto que na Alemanha e na Boémia a *Dama Branca* visitava aqueles que estavam marcados para morrer⁶². Diz Collin de Plancy que eram figuras como “sibilas ou fadas”, o

do folclore germânico, citando Jacob Grimm. O mesmo paralelo foi notado por Mircea Eliade, entre a função de fiar e a de tecer o destino, através da análise dos termos alemães, noruegueses e anglo-saxónicos. Nestes, as palavras utilizadas para “destino” são “rodar” e “fiar”, notando que todos são originários de um étimo indo-europeu, ver ELIADE, Mircea - *Tratado...ed.cit.*, p. 236.

⁶⁰ RIBEIRO, António - *Um buraco no Inferno: João Pinto, o lavrador heresiarca e a Inquisição*. Viseu: Palimage, 2006, pp. 152-153.

⁶¹ BURTON, Diana - The gender of Death in STAFFORD, Emma; HERRIN, Judith (eds.) - *Personification in the Greek World: from Antiquity to Byzantium*. Hampshire: Ashgate, 2005, p. 52.

que entronca no facto de a versão latina das *Moirai* serem as *Fata* (plural de *Fatum*, destino).

Os exemplos desta “morte mística” têm procedimentos e rituais bem definidos. Há o anúncio da data da morte por parte de uma entidade sobrenatural e, frequentemente, esse anúncio é transmitido a uma figura de autoridade, normalmente o pároco. Este começa a divulgar a notícia. O candidato a defunto, a maior parte das vezes uma candidata, fica de cama a aguardar o cumprimento da profecia. Nessa altura são-lhe ministrados os últimos sacramentos. A casa da candidata e a rua começam a encher-se de gente que aguarda pelo milagre. O milagre não acontece, o povo indigna-se e as denúncias começam a chegar ao Santo Ofício. No caso de Ângela Machado, uma jovem rapariga, terceira de São Francisco, moradora em Estremoz, o caso adquiriu proporções consideráveis, atraindo a nobreza de Estremoz e Vila Viçosa para a sua casa. O episódio decorreu em 1673. Ângela esteve doze dias de cama, alegadamente sem comer nem beber, porque Cristo lhe tinha revelado que ela iria morrer no dia de S. Francisco. No dia assinalado “concorreu toda a gente desta villa e muita de fora, a rua e caza da ditta Ângela e foy isto em tal forma que não havia quem pella ditta rua podesse romper”⁶³. O não cumprimento da profecia obrigou o padre e orientador espiritual da dita Ângela a afirmar, algo falaciosamente, que “Ângela não morreo corporalmente (...) havia morrido espiritualmente”⁶⁴. Mesmo assim o povo não gostou.

Em Óbidos, 1746, Frutuoso Inácio, escrivão da Câmara Eclesiástica e familiar da Inquisição, ouvindo falar de um milagre que estava para ocorrer, dirigiu-se a casa de Francisca, 26 anos, mulher com fama de santidade. Ao chegar deparou-se com ela “deitada em hum leito de costas como defunta mas não amortalhada com huma capella de flores artificiais na cabeça e huma palma ornada das mesmas flores que segurava com a mão esquerda sobre o peito e a mão direita mais abaixo tendo os olhos abertos claros e sem nevoa alguma mas sem mover e a cor do rosto natural e corada e com semblante sereno, correndo neste tempo muita gente a beijar lhe a mão pondo para isso os joelhos no chão

⁶² Collin de Plancy aborda detalhadamente tanto a fada *Mélusine* como a *Dama Branca* no seu “Dicionário Infernal”. Ver os respectivos artigos em PLANCY, Collin de - *Dictionnaire infernal...ed.cit.*

⁶³ ANTT - Inq. Évora, liv. 235, fl. 463.

⁶⁴ ANTT - Inq. Évora, liv. 235, fl. 467.

o que fazião com grande devoção e grande reverencia como quem chegava a tocar huma santa”⁶⁵. O dia da morte tinha-lhe sido assinalado pela Virgem.

Olhando para a documentação constata-se que esta situação estava disseminada pelo país, embora nem sempre com este aparato. A exemplo do ocorrido com Gregória Martins, de Pedrógão, Beja, a quem a Virgem anunciou que “havia de morrer santa jejuando huns tantos dias” (1737)⁶⁶. Já em Santa Maria de Borbela, Vila Real, em 1736, uma rapariga teve uma aparição da Virgem, acompanhada de anjos com tochas, anunciando-lhe que se preparasse que deveria falecer no prazo de um mês⁶⁷. O anúncio poderia até não ser feito directamente ao defunto mas a uma terceira pessoa. Segundo Manuel de Meneses, autor de uma obra sobre a vida de D. Sebastião, a princesa D. Joana, mãe do monarca, teria sido visitada, pouco antes da doença do marido, por uma mulher vestida de negro “com mangas de pontas e touca larga, que pondo se lhe diante, deu hum trinco com os dedos, e logo hum asopro para o ar, como quem lhe anunciava havião de parar todas as suas esperanças em vento e desapareceo, deixando a princeza com susto e grande temor”⁶⁸.

Os casos de maior exuberância constituem sem dúvida uma adaptação de um modelo mais simples, como estes últimos, a uma sensibilidade religiosa com gosto pelo artificio e pelo espectáculo. O facto de o anúncio da morte ser progressivamente interpretado como um sinal de santidade parece também constituir a apropriação de um tema popular pela sensibilidade hagiográfica do barroco. O que é inequívoco é que do mundo dos mortos vem a sorte, que pode ser dourada ou fatal, mas incessantemente tecida pela *moira*. Uma aliança tríplice de devir, fortuna e morte. Numa palavra, o destino. A forma como esse

⁶⁵ ANTT - Inq. Lisboa, proc. 8105, fl. não numerado, referente ao depoimento de Frutuoso Inácio, 18 de Fevereiro de 1746.

⁶⁶ ANTT - Inq. Évora, liv. 275. fl. 8.

⁶⁷ ANTT - Inq. Coimbra, liv. 386, fls. 440-441.

⁶⁸ MENEZES, Manuel de - *Chronica do muito alto e muito esclarecido principe Dom Sebastião*. Lisboa Occidental: Officina Ferreyriana, 1730, fl. 27. Existem muito mais casos documentados. Veja-se, por exemplo, o de uma rapariga a quem a morte foi anunciada pelo Senhor das Barrocas, um santuário entre Esgueira e Aveiro (1723), ver ANTT - Inq. Coimbra, liv. 350, fl. 433; Maria de Santo António, de Guimarães, deveria morrer no dia de Santo António, assim lho tinha revelado o menino Jesus que lhe aparecera em cima de um penedo (1712), ver ANTT - Inq. Coimbra, liv. 334, fls 269 e ss.; Isabel Andreia, de Vilarinho dos Galegos, Mogadouro, deveria morrer em dia de Nossa Senhora da Assunção (1725), ver ANTT - Inq. Coimbra, liv. 356, fl. 233 e ss.

destino é manifestado aos vivos no contexto do folclore português é coincidente com a tríade do friso do *tesaurus* sifniano de Delfos.

O costume de construir edifícios destinados a ofertas votivas aos deuses era já praticado pelos citas, povo que cultivou como poucos a arte da ourivesaria e cujos tesouros ainda hoje se podem apreciar no *Ermitage* de S. Petersburgo e em vários outros museus do mundo. Tácito, nas suas *Germanias*, refere que estes tesouros citas estavam guardados num edifício que servia igualmente de depósito de armas. Diz ainda Tácito que num dia determinado do ano, não especificando qual, esses tesouros eram mostrados ao povo, como que para provar a sua existência e defendido por um guardião, que aliciado por grandes promessas desaparecia durante a noite⁶⁹.

Aos poucos vai emergindo o complexo mitológico que está na base das lendas das “mouras encantadas”. As *moirai* acompanhadas pelo deus da metalurgia e fundição sobre um tesouro votivo que deve ser exibido uma vez por ano num dia determinado. O oráculo de um deus que encarna na forma de serpente. Não seria de espantar, e este aspecto é meramente especulativo, se o dia destinado pelos citas para exibir o tesouro fosse o do solstício, hipótese favorecida pela natureza eminentemente solar da sua mitologia. A isto há ainda que juntar o elemento água, representado nas fontes que inevitavelmente demarcavam a localização dos oráculos, e nas quais os que eram agraciados com a cura deveriam depositar uma moeda de ouro ou prata em agradecimento⁷⁰.

O ponto culminante de todo este simbolismo está na exibição do ouro. Este aparece como a maturação plena das potências da natureza libertadas pelo solstício. Porquê? A resposta está na dualidade sempre presente em toda esta mitologia radicalmente dualista, marcado pela oposição entre noite e dia, alto e baixo, branco e negro, divindades ctonianas e urânicas. O Céu é identificado com o princípio fecundador activo (masculino), dando vida através da chuva ao princípio fecundador passivo Terra (feminino), numa sexualização da Terra admiravelmente exposto por Mircea Eliade⁷¹. O interior da Terra é identificado como o útero materno, situação por demais evidente no facto de a palavra

⁶⁹ Citado em BERGMANN, Frédéric-Guillaume - *Ob.cit.*, p. 265.

⁷⁰ Ver FARNELL, Lewis Richard - *Ob.cit.*, p. 60.

⁷¹ Ver o capítulo “Le Monde sexualisé” in ELIADE, Mircea - *Forgerons et alchimistes*. Paris: Flammarion, 1977, pp. 27-34.

Delph, que significa útero, designar ao mesmo tempo o oráculo mais importante da Grécia e também pelo ritual xamânico de morte e renascimento, praticado no oráculo, se designar por *incubatio*. Esta sexualização da Terra, continuando a seguir Eliade, levou a uma concepção ginecomórfica dos metais, a ideia de que os metais atravessam uma gestação entre várias fases a partir de um embrião de metal menos nobre, e que a fase de maturação constituiria na sua transformação final em ouro. Sob este ponto de vista, o bronze seria ouro em potência, mas que deveria ainda maturar durante séculos ou milénios. Esta ideia está na base da teoria medieval da alquimia, que se propunha simplesmente encurtar o processo⁷². Assim, o dia do solstício, o dia da maximização das potências da natureza, só poderia ser coroado com a exibição do ouro, a maturação extrema, a realização plena do útero da Terra como símbolo terrestre da maximização plena da potência do Sol.

E a serpente? Ao analisar o ciclo das águas em Portugal constatou-se que este coincidia, *grosso modo*, com o seis meses de ano “luminoso”, de influência solar, sensivelmente de Maio a Outubro. O mesmo ciclo cumprem os répteis quando hibernam. Os dois elementos aparecem juntos no dia de solstício, altura em que a dama-serpente se revela junto a fontes e poços. Só este aspecto sazonal e cíclico explica a importância simbólica da serpente em toda esta mitologia. A serpente vive debaixo da terra, à espera, num Purgatório sombrio acompanhada pelos habitantes do mundo subterrâneo. Durante os seis meses de Inverno, aguarda o seu desencantamento. Este momento surge com o calor mas, por uma analogia simbólica, o momento da sua revelação deverá ser, por excelência, o dia em que há mais horas de Sol em todo o ano, o dia do solstício.

Durante os meses sombrios a serpente está, tal como o astro-rei, encoberta. Está-se perante uma alegoria poderosa que ajuda a compreender a utilização da serpente como símbolo de D. Sebastião em vários textos proféticos. Num deles o réptil surge simbolicamente junto ao berço do *desejado* logo após o seu nascimento. Dois desses textos parecem ser complementares. Um relata que, alguns dias depois do nascimento de D. Sebastião, “depois de alguns dias estando deitado no berço acompanhado de toda a monarquia e nobreza do Reyno e del Rey seu avo subpitamente se vio estar huma cobra enroscada ao pe do berço”⁷³. Veio então “hum mosso da camara natural de

⁷² Ver o capítulo “*Terra Mater. Petra Genitrix*” in ELIADE, Mircea - *Forgerons...ed.cit.*, pp. 35-44.

⁷³ BN - Códice 551 (coleção de profecias sebastianistas, séc. XVIII), fl. 67.

Torres Vedras e matando a cobra com hum pao a lançou da janella abayxo e com ir morta senão pode nunca achar em todo o terreiro do Paço fazendosse bem deligencia por ella”. A mesma profecia afirma ainda que se terá decidido mandar chamar um astrólogo mouro, o qual teria previsto que “por aquele menino se havia de revolver o reino”. O facto de a serpente surgir junto do berço enroscada, sugerindo a função de sentinela ou guardião, confere-lhe quase a categoria de símbolo heráldico. Será interessante comparar este texto com um outro, atribuído a um astrólogo mouro de nome *Alcantaralis*⁷⁴. Dizia o astrólogo que “na Espanha menor nasceria huma cobra a qual pasaria com muita soberba a Berberia com outra bicha criada na mesma Berberia para a tragar, mas que esta tal cobra seria vencida e que lhe machucarião a cabessa e assim andaria por diversas partes sustentando se na ponta do rabo por alguns annos, mas que la em outro tempo tornaria a engroçar se, e seria grande Senhor destruindo toda a Berbéria”. Na mesma colecção de códices proféticos, numa profecia atribuída a São Cirilo, bispo de Alexandria, diz-se que “em os annos de 1554 nasserá o Sol incoberto”⁷⁵. Como se viu, também Maria de Macedo dizia que o *desejado* havia de voltar numa noite em que havia de renascer o Sol. A associação da serpente a D. Sebastião e ao Sol poderia parecer algo forçada, não fosse tudo o que foi já dito sobre a escatologia solar e a sua associação ao sebastianismo. Uma tal hipótese faz levantar novamente a questão, complicada, do grau de alienação ou consciência desta mitologia solar nas elites letradas da Europa tardo-medieval e moderna. Dante e Cervantes contra o jesuíta António Leite.

A utilização do símbolo da serpente era usual para outro grande herói dormente, talvez o mais conhecido de todos: o rei Artur. É aqui que entronca um valioso argumento em abono da tese que tem sido exposta ao longo deste capítulo. Desde os anos 70 do século XX que o antropólogo Scott Littleton tem insistido na origem sármata de toda a mitologia arturiana⁷⁶. Os sármatas são o

⁷⁴ ANTT - Manuscritos da Livraria nº1082, fl. 38 (trata-se de uma miscelânea de profecias com a indicação “oferecido ao Infante Dom António por um “coriozo”)

⁷⁵ ANTT - Manuscritos da Livraria nº1082, fl. 45.

⁷⁶ Littleton publicou dois artigos no final dos anos 70: LITTLETON, C. Scott; THOMAS, A.C. - The Sarmatian Connection: New light on the Origin of the Arthurian and Holy Grail Legends. *Journal of American Folklore*, 91 (1978), pp. 512-527; LITTLETON, C. Scott - The Holy Grail, the Cauldron of Annwn and the Nartamonga. A Further Note on the Sarmatian Connection. *Journal of American Folklore*, 92 (1979), pp. 326-333. As pesquisas acerca da origem sármata da mitologia arturiana

ramo cita colocado mais a Oriente nas margens do Mar Negro. Littleton demonstrou como os elementos estruturantes do mito de Artur tinham um correspondente na mitologia e ritual dos sármatas. Nestes, a simbologia da serpente surge omnipresente.

Mas permanece a questão da mediação. Como é que uma cultura da estepe pode chegar à Europa Ocidental, britânica ou ibérica? Antes de mais, é importante notar que a influência dos nómadas eurasiáticos, através de diferentes vagas migratórias, na formação do Ocidente medieval é um facto indubitável⁷⁷. Nestes, o elemento iraniano e indo-europeu, representado pelos Sármatas, tem sido frequentemente esquecido⁷⁸. Para o caso ibérico parece poderem avançar-se três hipóteses. Estas hipóteses podem classificar-se da seguinte forma, segundo a designação do mediador: grega, celta e indo-europeia.

A primeira hipótese, a grega, tem como principal argumento um facto linguístico: a sobrevivência do termo *moira*, bem como a persistência do mito no folclore português. Por esta via poderia supor-se os gregos como mediadores, transportando para a Península Ibérica uma cultura e sensibilidade religiosas que teriam adquirido dos citas. Esta tese, embora assente num indício que não pode deixar de ser tido em conta, não tem qualquer apoio nos dados fornecidos pela arqueologia, pelo menos para o período pré-romano. A colonização grega da Península Ibérica restringiu-se à parte mediterrânica, com pequenas cidades sem ocupação territorial significativa. O Empório, a mais importante colónia grega em território ibérico, localizada no golfo de Gerona, era uma cidade “sem

acabariam por culminar na publicação de LITTLETON, C. Scott; MALCOR, Linda A. - *From Scythia to Camelot: a Radical Reassessment of the Legends of King Arthur, the Knights of the Round Table and the Holy Grail*. London: Taylor & Francis, 2000. (a primeira edição é de 1994). Na sua refutação à tese de Littleton, Richard Wadge coloca em dúvida, lógica e fundamentadamente, que a transmissão da tradição se tivesse feito através de 5500 soldados sármatas enviados pelo imperador Marco Aurélio para as ilhas britânicas. Falha, contudo, quando salienta a influência dos celtas sobre os sármatas, quando a arqueologia afirma exactamente o inverso. Para a refutação de Richard Wadge, ver King Arthur: a British or Sarmatian Tradition? *Folklore*, 98 (1987), pp. 204-215.

⁷⁷ Para períodos mais tardios do que os que têm sido abordados neste estudo, a vaga migratória mais importante foi a dos inícios da Idade Média, no século V, ver VERNADSKY, George - The Eurasian nomads and their impact in medieval Europe. *Studi Medievali, serie terza*, 4 (1963), pp. 401-434.

⁷⁸ Vernadsky cita aqui a opinião de Rostovtzeff, ver VERNADSKY, George - *Ob.cit.*, p. 421.

território” e com relações frequentemente tensas com os autóctones⁷⁹. A aculturação dos elementos gregos limitou-se a objectos cerâmicos de uso corrente, dos quais os ceramistas iberos aproveitaram a forma rejeitando a iconografia. Esta rejeição veemente da figuração humana e animal ficou patente num acto colectivo de destruição de estatuária grega no século IV. A sociedade ibérica era ainda pouco hierarquizada, sem grupos sociais dinâmicos, profundamente conservadora⁸⁰. Se era este o cenário na parte meridional da península, a zona onde os vestígios gregos são mais evidentes, o que dizer da região mais a Norte onde eles estão praticamente ausentes⁸¹? Assim, é razoável pensar que a transmissão do vocábulo *moira* se terá dado numa cronologia menos recente. Um contributo decisivo para a sua compreensão poderia vir do estudo de uma estátua descoberta em Paços de Ferreira, de uma mulher exibindo um fuso à cintura, da qual dá notícia José Leite de Vasconcelos nos seus *Opúsculos*⁸².

A segunda tese, a celta, supõe uma influência dos citas sobre os celtas, povo que colonizou o território português durante a segunda Idade do Ferro (sécs. IV-I a.c.). Essa influência é inquestionável e faz parte de um arco de influências que Carlo Ginzburg estabeleceu como a ponte entre um conjunto de práticas xamânicas da Ásia Central e a Europa Central, no seu estudo sobre a formação do imaginário do *Sabbat*⁸³. Por outro lado, uma tal hipótese funcionaria como uma hipótese alternativa, e mais precoce, para as perplexidades levantadas por Littleton, ao atribuir aos sármatas a origem da mitologia arturiana que sempre se pensou ser celta.

⁷⁹ ROUILLARD, Pierre - *Les Grecs et la Péninsule Ibérique*. Paris: Diffusion de Boccard, 1991, p. 244 e ss.

⁸⁰ Cf. ROUILLARD, Pierre - *Ob.cit.*, p. 353-360.

⁸¹ A cidade mais ocidental de todas as colónias gregas era Mainake, perto do estreito de Gibraltar, fundada pelos fócios, cf. FREIJEIRO, António Blanco - La colonización griega in *Primera reunion gallega de estudos clásicos*. Santiago de Compostela: Secretariado de Publicaciones de la Universidad, 1981, p. 16. Mais a Norte, em Alcácer do Sal, foram descobertas cerâmicas gregas tardias (sécs. IV-III a.c.), mas trata-se de produtos importados, fora do contexto grego, ver PEREIRA, Maria Helena da Rocha - *Greek vases in Portugal*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1962, em particular, para uma perspectiva de conjunto, ver a introdução, pp. 1-19.

⁸² Ver VASCONCELOS, José Leite - *Opúsculos...ed.cit.*, p. 501.

⁸³ GINZBURG, Carlo - *Ob.cit.*, pp. 195-196.

O estudo da arte celta antiga, conhecida como La Tène, demonstra duas influências principais: classicizante, oriunda do mundo grego, e orientalizante, de influência claramente cita. Os motivos de ornamentação e utilização heráldica dos animais aponta nesse sentido. A fusão dos elementos clássicos e orientais apresenta, contudo, uma individualidade celta bastante desenvolvida. A elaboração da arte de La Tène é de tal ordem que Pierre Jacobsthal duvida que pudesse ser obra de populações itinerantes, levando-o a colocar a hipótese da existência de uma urbe celta no centro da Europa, onde a miscigenização clássica e oriental se tivesse operado⁸⁴.

Resta a terceira hipótese, a indo-europeia, que não anula completamente a hipótese anterior, mas que lhe pode ser complementar. A tese que lhe subjaz é a da generalização da mitologia solar a todo o contexto indo-europeu, não especificamente cita. Esta tese assenta nos trabalhos de mitologia comparativa desenvolvidos por Friedrich Max Muller na segunda metade do século XIX. O método de Muller para o estudo da origem dos mitos era de natureza linguística e filológica, o que o fez entrar em ruptura com outras tendências intelectuais da época, nomeadamente com o escocês Andrew Lang, acérrimo defensor do método etno-antropológico⁸⁵. A tese fundamental de Muller, que incide essencialmente sobre as línguas indo-europeias, é a de que numa idade *mitopeica* foram criados mitos cujo valor simbólico e abstracto não encontrava ainda correspondência no desenvolvimento linguístico. Quando a língua atingiu um estágio de desenvolvimento suficiente para exprimir conceitos abstractos, o

⁸⁴ Pierre Jacobsthal defende que a influência clássica foi feita por via da Itália, através dos etruscos, e que o contacto dos celtas com os citas se deu nos Balcãs, no século IV, ver JACOBSTHAL, Paul - Early Celtic Art. *The Burlington Magazine for Connoisseurs*, 67 (1935), pp. 113-127. A obra de Jacobsthal continua a ser uma grande referência no estudo da arte celta antiga. J. Megaw, em estudo publicado em 1972, contestou que a influência cita se tivesse operado directamente, colocando a hipótese de a mesma se ter dado indirectamente, via Itália, ver MEGAW, J.V.S. - Style and style groupings in continental early La Tène art. *World Archaeology*, 3 (1972), p. 283.

⁸⁵ Sobre a polémica intelectual entre Muller e Lang ver DORSON, Richard M. - The eclipse of Solar Mythology. *The Journal of American Folklore*, 68 (1955), pp. 393-416. As relações de Muller com outros intelectuais do panorama inglês vitoriano não foram sempre de oposição. Muller tentou adaptar a sua doutrina, influenciada pela sua formação kantiana e romântica, às correntes emergentes do novo paradigma cientista e positivista nascente, como foi o caso do darwinismo, ver SCHREMPP, Gregory - The re-education of Friedrich Max Muller: intellectual appropriation and epistemological antinomy in mid-victorian evolutionary thought. *Man, New Series*, 18 (1983), pp. 90-110.

significado primordial dos mitos tinha-se perdido, ficando apenas resíduos degenerados, levando à formação de uma mitologia “tola” e “estúpida”. A este processo, o autor dava o nome de “doença da linguagem”⁸⁶.

A análise das línguas indo-europeias levou o erudito alemão a postular que na idade *mitopeica* o princípio da formação dos mitos era o ciclo solar. Era este o princípio mais facilmente perceptível dos movimentos naturais de regeneração. A mitologia solar estaria assim, defendia Muller, na base de uma religião natural (algo idealizada pelo próprio Muller, é necessário sublinhar), liberta dos constrangimentos e invenções de padres e classes sacerdotais⁸⁷.

Muller era muito influenciado pelo movimento romântico alemão e a sua visão dos arianos, extremamente idealizada, revela já aspectos claros de um património ideológico que seria desvirtuado e apropriado pelo movimento Nacional Socialista germânico na primeira metade do século XX. O que não se pode negar, deixando de lado todas as controvérsias acerca do assunto, é o peso decisivo que a mitologia solar e dualista desempenha em todas as áreas de influência indo-europeia (Irão, Índia, Europa).

Aprofundando. A tese de Muller deve ser tida em consideração, embora uma articulação com a tese celta não seja de excluir. Para dizer isto fundamento-me numa obra algo esquecida de Teófilo Braga, as *Origens poéticas do cristianismo*, na qual o autor cita o mais radical dos discípulos de Muller, George Cox, e a sua obra *The Mythology of Arian Nations*. Teófilo adere entusiasticamente à ideia da mitologia solar e uma das suas fontes mais importantes parece ser precisamente Cox. Nessa obra, Teófilo Braga não deixa de dissertar sobre a luta dos opostos. Mas, contudo, faz mais do que isso. Invoca um repertório de tradições e ritos populares, com o que vai ilustrando o seu discurso, às quais teve a vantagem de ter assistido pessoalmente e que hoje estarão em grande parte perdidas. Destas, há dois aspectos a reter. A extraordinária adequação ao simbolismo solar e o paralelo desarmante com

⁸⁶ Para uma síntese da formação da “doença da linguagem” ver DORSON, Richard M. - *Ob.cit.*, p. 398. Esta oposição entre a idade *mitopeica* e a tradição posterior, que correspondia à degenerescência dos mitos, era em grande medida o espelho da ambiguidade de sentimentos de Muller em relação à Índia, que o levava a exaltar o passado idealizado dos primitivos arianos por oposição aos mitos “estúpidos”, desenvolvidos pela tradição hindu e impostos por uma classe sacerdotal corruptora, ver TULL, Herman W. - F. Max Muller and A.B. Keith: “Twaddle”, The “Stupid” Myth, and the Disease of Indology. *Numen*, 38 (1991), pp. 27-58

⁸⁷ Ver TULL, Herman - *Ob.cit.*

tradições e ritos análogos do Norte da Europa⁸⁸. Este é apenas mais um indício para um facto que parece evidente: a não existir um complexo cultural e religioso indo-europeu assente no dualismo, tal como é concebido por Muller, há pelo menos uma base comum pan-europeia.

Através deste capítulo foi visto como um complexo cultural remoto foi, através de influências sucessivas, projectando os seus traços distintivos até chegar ao extremo ocidental europeu, a território português. Foi visto como alguns desses elementos permaneceram vivos na cultura e folclore nacionais. A lenda das “mouras encantadas”, síntese de uma estrutura dualista arcaica, a “morte mística”, projecção barroca do anúncio letal das *moirai*. Uma questão se impõe. Poderá este espectro oriental que se projecta sobre o extremo ocidental da Europa conter elementos mais profundos?

⁸⁸ BRAGA, Teófilo - *Origens poéticas do cristianismo*. Porto: Magalhães e Moniz editores. 1880, pp. 269 e ss.

7. O xamã, a pele do lobo e o apelo da noite

Devaneio generalizado. Assomo de loucura colectiva. Algo mais profundo, cristalizado no imaginário colectivo. Não é fácil interpretar o impulso de uma comunidade inteira, levando em procissão duas jovens, ao colo de dois homens, para serem adoradas num altar. Santas, deusas ou sibilas? Não se está em face de uma reconstituição teatralizada ou de um ritual carnavalesco, tão frequentes na Europa do Antigo Regime. As pessoas que acompanhavam as duas jovens, uma de 15 e outra de 20 anos, acreditavam sinceramente que estavam perante uma irrupção do sagrado, um momento de corte e descontinuidade no seu quotidiano.

Rodas, lugar situado na freguesia de Nossa Senhora de Serpins, perto da Lousã, 24 de Outubro de 1658. Ao início da noite estava reunida uma pequena multidão em casa de uma jovem rapariga chamada Maria, que afirmava ser Nossa Senhora do Rosário¹. Maria gesticulava, “pondo humas vezes os braços estendidos e outras levantando as mãos pera o Ceo dizia que a levassem daquella caza em procissão a huma ermida de São Francisco da mesma freguezia”. Afirmava ainda que por se chamar Maria “estava naquella caza tão perfeitamente como nos altos Ceos”. Junto a ela estava outra jovem, mais nova, de nome Francisca. Esta dizia ser Santa Quitéria, exortando os assistentes a que lhe colocassem os terços nas mãos para os abençoar. Ajoelhava-se e tentava convencer quem a ouvia a recolher a terra, que dizia abençoada pelo contacto dos seus joelhos. Incitava ainda a que, como prova de se tratar

¹ O caso aparece descrito nos Cadernos do Promotor da Inquisição de Coimbra, ver ANTT - Inq. Coimbra, liv. 311, fls. 204 e ss.

efectivamente de Santa Quitéria, fossem à ermida consagrada a esta santa, existente ali perto no “monte do Pombeiro”. Assegurava que não encontrariam lá a respectiva imagem.

Não houve qualquer espécie de contestação à pretensão das jovens. Manuel Afonso, um dos presentes, não deixa margem para equívocos: “vendo e ouvindo [o que atrás se relatou] elle denunciante e as mais pessoas as levaram com effeito em procissão a ditta ermida de São Francisco allumiadas com candeas de azeite e levando elle denunciante no colo a ditta [Maria], e hum André Diz barbeiro de Serpins também no colo a outra moça Francisca”.

Ao chegar à ermida, as raparigas foram colocadas num altar onde convidaram as pessoas que as acompanharam a que “pedissem misericórdia e batessem nos peitos”, repetindo que eram, uma, Nossa Senhora do Rosário, a outra, Santa Quitéria. Tinham sido, diziam, “mandadas a terra pera remédio dos peccadores”. Manuel Afonso afirmou que as pessoas batiam então com as mãos no peito em sinal de arrependimento, “com a concideração que eram a Senhora e Santa que dizião”. As raparigas ordenaram ainda que as levassem em procissão, contornando por três vezes a ermida, após o que começaram a recolher ramos de uma oliveira aí existente, distribuindo-os como relíquias, “dizendo que erão bentos”.

Na Quinta e Sexta-feira seguintes a procissão tornou a repetir-se. As procissões eram sempre precedidas de uma concentração na casa de Maria. Na Sexta-feira, Francisca, como prova de que era efectivamente Santa Quitéria, começou a deitar pela boca “huma pedra vermelha do tamanho de huma castanha, que parecia almagra, huma pedra branca do tamanho de huma avelam que parecia seixo do rio e duas contas brancas de osso e hum coral com outras couzas a que chamava lágrimas de Nossa Senhora”.

Nessa noite as jovens pediram que, pela manhã seguinte, as levassem em romaria à ermida de Santa Quitéria, ao que as pessoas acederam uma vez mais. Desta feita foram pelo seu próprio pé. Na ermida, Maria tirou a “toalha” que trazia sobre a cabeça, tratando-se presumivelmente de um véu igual ao das imagens da Virgem, deitando nela um objecto que lhe saíra pela boca. Tratava-se de “hum papel branco em que vinhão embrulhados em algodão alguns pedacinhos de *Agnus Dei* do tamanho de grãos de pimenta dizendo que lançava aquelle sinal pera prova de como era Nossa Senhora do Rosário”. As raparigas e o seu rancho de acompanhantes permaneceram na ermida até ao dia

seguinte, Domingo, após o que todos voltaram para casa e o assunto ficou encerrado. Aparentemente.

O tempo trouxe uma reacção larvar nas freguesias vizinhas, com os curas a dizer que as jovens “havião cometido grave culpa em tudo o que disserão e fizerão e juntamente as pessoas que as acompanharam e ajudaram pella qual podião ainda vir a ser castigadas pela Inquisição”. Instalou-se um mal estar que não era apenas externo à pequena comunidade de Póvoa de Serpins, mas existia também no interior dela, como se as pessoas estivessem a acordar de um estado de hipnose e tivessem agido por instinto, sem pensar. E isso é o que constitui a sensação mais estranha que é transmitida pelos documentos.

O já referido Manuel Afonso reconheceu que “concorreo sem entender que obrava mal, antes persuadido que as dittas moças fazião aquillo por ordem de Nossa Senhora e Santa Quiteria” e quando começou a identificar as pessoas que estiveram envolvidas nomeou, só de memória, cerca de vinte nomes, revelando que para além destas eram “outras muitas pessoas que estas nomearão”. Presume-se que a maioria da população da freguesia de Póvoa de Serpins esteve de forma directa ou indirecta envolvida no sucedido.

Importante será tentar identificar um termo de comparação ao caso de Serpins. Na análise ao caso de João Pinto, o heresiarca de Mondim já por várias vezes referido ao longo deste estudo, tive ocasião de salientar a forma como a pequena comunidade de Vilarinho reagiu ao anúncio de um apocalipse iminente e, mais importante, ao facto de o líder da congregação anunciar que pela boca de uma das mulheres do grupo falava o Espírito Santo. Um dos membros da congregação, Maria Álvares, sendo mandada chamar de surpresa por “hum espírito que falava no corpo de Maria José” disse, com a maior naturalidade, que não podia ir naquele momento, por ser de manhã e ter que fazer mas que iria à noite². Quando se apresentaram na Inquisição de Coimbra, os comentários dos “apóstolos” de Mondim tiveram sempre o mesmo tom que Manuel Afonso demonstrou no caso das jovens da Lousã. Achavam que “podia muito bem ser”. Um dos membros do apostolado de Mondim, ao ouvir o inquisidor dizer-lhe que o líder do seu grupo era uma vil criatura, “sem merecimentos, e hum homem tão perverso que esteve quazi hum anno sem ouvir missa”, respondeu simplesmente que “todos somos miseráveis peccadores se acazo he vil nisso”.

² RIBEIRO, António - *Um buraco no Inferno: João Pinto, o lavrador heresiarca e a Inquisição*. Viseu: Palimage, 2006, p. 141.

Mas este homem foi mais longe. Quando foi interrogado sobre uma promessa que o chefe do apostolado lhe fizera de que ele havia de vir a representar Santo António no Céu, garantiu ainda que “virá a ser Santo António se o merecer, e Deos Nosso Senhor o determinar”³.

Dois pontos estabelecem um paralelo importante entre os dois casos. Um foi a adesão de um número considerável de pessoas, que no caso da Lousã é ainda mais elevado e parece ter contagiado toda a comunidade. O outro foi a similitude entre as duas jovens de Serpins e Maria José, uma das mulheres do apostolado de Mondim, que afirmava que nela falava o Espírito Santo. As raparigas afirmavam “ser” a Senhora do Rosário e Santa Quitéria, mas em rigor este “ser” deve ser entendido como um fenómeno de possessão semelhante ao de Maria José. Tal como o Espírito Santo fizera com esta, fora a Senhora do Rosário que se apossara do corpo de Maria e falava pela sua boca.

No entanto, esta possessão não se restringia à parte espiritual. Havia marcas materiais e visíveis do facto. No caso de Maria José tratava-se de um “parto místico”: ela deveria parir o próprio Espírito Santo no mês de Maio de 1759. No caso das duas jovens, as marcas físicas da possessão eram objectos lançados pela boca.

Feita esta apresentação comparada do caso de Serpins impõe-se uma nota. Num artigo sobre uma série de casos de “parto místico”, em que várias mulheres afirmavam estar prenhes de uma figura escatológica que deveria vir para redimir o mundo, afirmei sobre esses casos em dada altura que “se na sua origem, em finais do século XVI, parece decisivo o impacto do modelo *alumbrado* espanhol, é visível que em meados do século XVII esta matriz original estava já adulterada por elementos provavelmente originários da cultura popular”⁴. Esta afirmação necessita de ser revista. Nem o modelo originário é o modelo *alumbrado* espanhol, nem a cultura popular adulterou nada, pelo simples facto de que foi na cultura popular que se gerou a própria ideia de “parto místico”. A fonte do erro foi o facto de ter tomado o êxtase, um elemento que aparece sempre ligado a estes casos, como algo de novo na cultura popular portuguesa, trazido nos finais do século XVI pelo *alumbradismo*. A pesquisa posterior demonstrou que o êxtase e a possessão são fenómenos análogos,

³ RIBEIRO, António - *Um buraco... ed.cit.*, p. 140.

⁴ RIBEIRO, António - O “parto místico”: uma abordagem indiciária. *Lusitânia Sacra*, 18 (2006), pp. 451-452.

quase indistintos nos meios populares em Portugal, e que pertencem a um complexo cultural arcaico muito mais antigo e ainda perfeitamente perceptível na documentação existente. Para isso é necessário identificar a sua matriz original, e esta vem, como se procurará demonstrar, do mundo do xamanismo oriental. E para que essa comparação se tornasse pertinente era necessário fazer o caminho de ligação entre o Oriente e a Península Ibérica, itinerário que tem sido desenvolvido ao longo deste estudo. Em suma, era necessário saber com o que é que se deveria comparar e por que é que se deveria fazer essa comparação.

Não foi o misticismo espanhol do século XVI quem infundiu o êxtase na cultura popular. Contudo, o elemento extático de fundo xamânico, estruturante nos casos de possessão em meios populares, parece também funcionar como matriz para os êxtases dos místicos oriundos das novas correntes de espiritualidade espanhola dos alvares da modernidade. Os indícios que apontam nessa direcção não são numerosos, mas são decisivos. Francisco de Osuna, o homem que inaugurou a literatura de espiritualidade em Espanha e cuja obra apontou a vocação mística a Santa Teresa de Ávila, escreve a dada altura acerca das técnicas do *recogimiento* que já os “homens da antiguidade que se recolhiam escapando às distrações do povo, retirando-se para eremitérios e locais secretos, usavam esta santa devoção”⁵. Mais intrigante ainda é o sentido que Osuna dá à palavra *recogimiento*. Mais do que afastamento do mundo, *recogimiento* significava, dizia o autor, o recolher de “muitas coisas que se juntavam, bem como algo que poderia estar desmembrado em várias partes e estava agora unido”⁶. De igual modo, reunificar o que estava disperso era o sentido do ritual xamânico da *incubatio*, através de um acto simbólico de ressurreição ou, mais propriamente, renascimento⁷. Intimamente ligado a este

⁵ OSUNA, Francisco de - *The Third Spiritual Alphabet*. New York: Paulist Press, 1981, p. 169.

⁶ OSUNA, Francisco de - *Ob.cit.*, p. 169.

⁷ A iniciação do xamã eurasiático pressupunha precisamente um “desmembramento ritual” e um “renascimento” através de uma reunificação simbólica, ver ELIADE, Mircea - *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. Paris: Payot, 1978, p. 48. Nos relatos de alguns xamãs siberianos, o corpo era completamente desmembrado, os ossos eram limpos pelos espíritos e novamente reunificados, um tema que tem variantes, por exemplo, ser levado pelos ares por uma ave e colocado num ninho numa árvore alta. Em qualquer dos casos, a ideia é sempre a de renascer, ver KNECHT, Peter - *Aspects of Shamanism: an Introduction* in CHILSON, Clark; KNECHT, Peter - *Shamans in Asia*. London, New York: Routledge, 2003, p. 12. No orfismo grego o tema está presente no desmembramento ritual de Dioniso e posterior reunificação do seu corpo por Zeus, como foi

simbolismo estava a metáfora uterina, recorrente no xamanismo, e que Osuna utiliza com frequência no *Terceiro Abecedário*⁸. Por outro lado, Catarina Ribeiro, discípula de Francisco da Porciúncula e leitora confessa do *Abecedário* de Osuna, cobria-se com uma manta na igreja de Santos antes de entrar em êxtase, reproduzindo dessa forma o ritual dos sonhos incubatórios dos oráculos da Antiguidade⁹. A prática de se cobrirem com uma manta ou qualquer outro objecto semelhante era habitual, quer nos casos conotados com *recogimiento* e *dejamiento* (*alumbradismo*), quer nos casos de possessão popular¹⁰. Não sendo numerosos, estes indícios são extremamente importantes pela sua natureza, uma vez que dificilmente se poderá alegar que uma tal especificidade será mero produto da coincidência. Outro elemento que deverá ser lembrado aqui tem que ver com o facto de a tradição monástica da cristandade ocidental mergulhar as suas raízes no modelo do ascetismo oriental, na qual se incluíam doutrinas

visto anteriormente. Nos dácios, povo intimamente ligado aos citas, havia o mito do animal primordial, o lobo, que desfazia os homens e os ressuscitava, através de uma reunificação iniciática, ver ELIADE, Mircea - Les Daces et les loups. *Numen*, 6 (1959), p. 27.

⁸ Numa das referências, Osuna chega a sugerir que os praticantes do *recogimiento* se poderiam reconhecer entre si, comparando-o com o caso veterotestamentário de José, que dos seus irmãos apenas reconhecera Benjamim, por ser o seu único irmão nascido do mesmo útero (OSUNA, Francisco - *Ob.cit.*, p. 170). A “sexualização” da terra e a metáfora uterina foram abordados em capítulos anteriores. Refira-se, contudo, que as menções ao tema por parte de Francisco de Osuna não foram nem discretas, nem ocasionais e muito menos fortuitas. Houve pelo menos um autor a notá-lo, ver TRACOL, Henri - Why Sleepest Thou, O Lord? *Parabole*, 7 (1982). Infelizmente, não me foi possível localizar o artigo e apenas pude ter acesso através de uma citação feita por outro autor, o qual não menciona as páginas, ver KULTERMANN, Udo - Woman Asleep and the Artist. *Artibus et Historiae*, 11 (1990), p. 129.

⁹ Uma das figuras destacadas do grupo de *alumbrados* de Lisboa dos finais do século XVI, Isabel Fernandes, refere, acerca de uma outra mulher do grupo, Catarina Ribeiro, “que a ditto Catherina Ribeira quando estava na Igreja não rezava vocalmente e se cobria com o manto, e estava assy coberta, e perguntando lhe ella denunciante se dormia, ella lhe respondia que não dormia, senão que estava em humas cousas maravilhosas”, ver ANTT - Inq. Lisboa, proc. 9287, fl. 88.

¹⁰ Para os casos de *alumbrados*, ver os processos de Pedro de Cristo (1636) e Domingos Velho (1625), (respectivamente, ANTT - Inq. Lisboa, proc. 8368, fl. 4 e proc. 4893, fl. 14). Para casos de possessão popular ver o processo de Maria da Rosa, de Torres Novas (1747), ANTT - Inq. Lisboa, proc. 8104, fólhos não numerados (para a questão da incubação ver os testemunhos de António Rodrigues e de Manuel Fernandes). Ainda relativamente ao universo popular ver também o estudo acerca do referido grupo de Mondim liderado por João Pinto, no qual Maria José se cobria completamente de palha para entrar num êxtase de vinte e quatro horas (RIBEIRO, António - *Um buraco... ed.cit.*, pp. 202-203).

místicas marcadas pelo quietismo e a impassibilidade¹¹. Assim, não será temerário sugerir a possibilidade de que dois misticismos assentes no êxtase corriam a par, letrado e popular, mas que as suas origens eram comuns e entroncavam numa tradição ancestral.

Mas definir simplesmente um itinerário mítico/religioso de Oriente para Ocidente como base para um estudo sobre xamanismo em território português seria ainda assentar a pesquisa em bases excessivamente frágeis. Deverá haver, portanto, argumentos mais sólidos que complementem essa constatação inicial. Antes de mais, importa referir as pesquisas de um grupo de autores como Carlo Ginzburg, Eva Pócs e outros, cujos trabalhos delinearam de forma clara uma influência xamânica na cultura centro-europeia até períodos relativamente recentes¹². Uma comparação entre a área geográfica em que as pesquisas destes autores incidiram (Europa Setentrional e Centro-Oriental, estepe eurasiática) e as várias hipóteses aventadas como sendo a região de origem da alegada “cultura proto-indo-europeia” demonstra uma coincidência quase perfeita¹³. Acresce a tudo isto a ligação que parece haver entre a mitologia solar, com todos os elementos que lhe estão associados, o culto da água, da

¹¹ Gregorio Penco, citando S. Jerónimo, fala de uma “doutrina evagriana da impassibilidade” difundida na Sicília por monges origenistas. Segundo aquele autor, a transmissão do modelo do ascetismo oriental para o monaquismo ocidental fez-se das mais variadas maneiras. Desde o elemento mais óbvio, as Sagradas Escrituras, passando pela Ordem de S. Bento, que se inspira nos anacoretas do Norte de África, até à reprodução dos elementos orientais em França ou na Irlanda, ver PENCO, Gregório - Il ricordo dell'ascetismo orientale nella tradizione monastica de médio evo europeo. *Studi Medievali, serie terza*, 4 (1963), pp. 571-587, (sobre a “doutrina evagriana da impassibilidade”, ver p. 574).

¹² Ver GINZBURG, Carlo - *Les Batailles Nocturnes - Sorcellerie et rituels agraires aux XVI et XVII siècles*. Paris: Flammarion, 1984; GINZBURG, Carlo - *História Noturna: decifrando o Sabá*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991; PÓCS, Eva - Possession phenomena, possession-systems. Some East-Central european examples in KLANICZAY, Gabor; PÓCS, Eva (ed.) - *Communicating with the Spirits*. Budapest, New York: Central European University Press, 2005, pp. 84-151; BEHRINGER, Wolfgang. *Shaman of Oberstdorf: Conrad Stoeckhlin and the Phantoms of the Night*. Charlottesville: University Press of Virginia, 1998; LECOUTEUX, Claude - *Hadas, brujas y hombres lobo: Historia del doble*. Palma de Mallorca: José de Olañeta Editor, 1999;

¹³ Comparem-se as regiões estudadas pelos referidos autores que abordam as manifestações de xamanismo na Europa com o que é dito no capítulo “The Nature and Location of Proto-Indo-European Culture” in LITTLETON, C. Scott - *The New Comparative Mythology. An Anthropological Assessment of the Theories of Georges Dumézil*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1973, pp. 23-31. Há, tendencialmente, uma sobreposição entre cultura indo-europeia e xamanismo.

vegetação, os deuses ctonianos, etc, e o xamanismo de matriz eurasiática¹⁴. Resumindo, estes três argumentos permitem, pelo menos, que se coloque a hipótese da existência de uma base religiosa em Portugal que comporte elementos de carácter xamânico. Como se verá, esses elementos existem, são perfeitamente identificáveis e foram até apropriados pela literatura hagiográfica oficial.

Antes de mais, uma primeira dificuldade se coloca: a definição de xamanismo. Se se pretendesse construir uma definição suficientemente consensual ao ponto de não levantar objecções, apontar-se-iam aspectos tão gerais que dificilmente se poderiam distinguir de quaisquer outros fenómenos de possessão. Peter Knecht, em obra recente, salientou que “a quantidade de variações significativas daquilo que é chamado “xamanismo” que têm sido trazidas à luz, torna improvável qualquer definição que vá além de termos gerais”¹⁵. Knecht adopta a abordagem de um dos mais destacados investigadores do assunto, Ake Hultkrantz, para quem o xamanismo deve ser definido em termos de “configuração religiosa” ou “complexo cultural”¹⁶. Em termos gerais, o xamã é alguém que vai ao mundo dos mortos através do êxtase e realiza curas com o auxílio dos espíritos. Contudo, o xamã pode viajar em espírito ao Céu ou aos infernos subterrâneos, da mesma forma que pode ser possuído por um espírito¹⁷. Nas pesquisas iniciais sobre xamanismo, a distinção

¹⁴ Os exemplos são numerosos. Veja-se a importância dos “sonhos de incubação” e das descidas a grutas para a iniciação do xamã, (ELIADE, Mircea - *Le chamanisme...ed.cit.*, pp. 57-58), a concepção dualista, que Eliade atribui à influência iraniana, (ELIADE, Mircea - *Le chamanisme... ed.cit.*, p. 71), a ideia da serpente como receptáculo da alma dos mortos (ELIADE, Mircea - *Le chamanisme...ed.cit.*, p. 93). A associação entre xamanismo e mitologia solar aparece, de resto, bem patente na emergência simultânea que ambos os elementos fizeram na religiosidade grega, transmitidos pelos citas.

¹⁵ KNECHT, Peter - *Ob.cit.*, p. 4, (a tradução do trecho citado é minha).

¹⁶ Para uma abordagem sintética às considerações de Hultkrantz, integrando-a numa visão geral do problema, ver a introdução de Knecht na obra *Shamans in Asia*, edição citada, páginas 1-30 e PÓCS, Eva - *Ob.cit.*, p. 87.

¹⁷ Para Mircea Eliade, “o simbolismo e mitologia do vôo mágico definem o xamanismo *strictu sensu* e são-lhe anteriores”, ver ELIADE, Mircea - *Le chamanisme...ed.cit.*, 374. Esta definição é veementemente contestada por Ake Hultkrantz, que na resposta a um artigo de Richard Noll considera “algo exasperante” que Noll ainda utilize a definição de Eliade, baseada na “viagem da alma”, destacando que os xamãs têm sessões em que “aparecem espíritos”, onde pode haver, ou não, possessão, ver NOLL, Richard - Mental Imagery cultivation as a Cultural Phenomenon: The Role of Visions in Shamanism. *Current Anthropology*, 26 (1985), p. 453.

entre possessão e xamanismo foi tida como válida. A possessão era vista como uma subordinação de alguém a um espírito que lhe possuía o corpo enquanto que o xamanismo implicava o controlo absoluto do processo por parte do xamã. Este seria assim um “mestre de espíritos”¹⁸. Contudo, o que se verifica é que a “viagem da alma” pode coexistir no mesmo complexo cultural, juntamente com a possessão, funcionando como sistemas alternativos e frequentemente complementares. Como tal, deve ter-se em conta que definir xamanismo e possessão enquanto elementos estanques não faz sentido e que os dois se interpenetram¹⁹. Por outro lado, como bem notou Ioan Lewis, a possessão não pode ocorrer se não houver uma “despossessão”, que só pode ocorrer por intermédio dessa “viagem da alma”²⁰.

O quadro é, portanto, algo confuso. O que aqui está em causa é a caracterização de uma forma particular de xamanismo, aquele que era praticado nas estepes eurasiáticas. Por tudo o que foi exposto anteriormente, a haver esse elemento em Portugal, é nessa região que se deve procurar a sua origem mais remota. A sua caracterização será feita ao longo deste capítulo, na exacta medida em que se foi evidenciando nas fontes portuguesas.

Regresse-se ao caso de Serpins, mais concretamente às suas manifestações iniciais. Um primeiro elemento se destaca. Antes de serem “possuídas” pela Senhora do Rosário e Santa Quitéria, as duas raparigas tinham sido alegadamente possuídas pelo espírito de um sapateiro da Lousã, Manuel Carvalho, que falecera cerca de cinco anos antes. Não se sabe a natureza das relações das raparigas com o dito sapateiro, mas há um pormenor nesta possessão que tem uma importância crucial. Ter-se-á iniciado, é o denunciante Manuel Afonso que o afirma, no dia de S. Bartolomeu, 24 de Agosto de 1658. No

¹⁸ A definição de xamã como “mestre de espíritos” é defendida por Ioan Lewis. Diz o autor que um xamã é “uma pessoa de qualquer sexo que domina os espíritos e que os pode, de livre vontade, introduzir no seu próprio corpo” (a tradução é minha), ver LEWIS, Joan M. - *Ecstatic Religion: a study of shamanism and spirit possession*. London, New York: Routledge, 1989, p. 45.

¹⁹ Ver POCS, Eva - *Ob.cit.*, pp. 86-88.

²⁰ Lewis considera a possessão como uma das várias interpretações que são atribuídas ao êxtase, sendo a “viagem da alma” outra das interpretações. Lewis coloca assim a questão da distinção entre possessão e “viagem da alma” (xamanismo) no campo da interpretação de um fenómeno físico, o êxtase, salientando que o mesmo pode inclusivamente ter interpretações não-místicas, de carácter psico-biológico, consoante o complexo cultural que o interpreta. Interessante ainda, é ver como essas interpretações mística e não mística podem conviver na mesma cultura, como é o caso dos *tunguses* siberianos, ver LEWIS, Joan M. - *Ecstatic Religion... ed.cit.*, pp. 32-40.

folclore português, o dia de S. Bartolomeu é o dia em que as portas do Inferno se abrem e os espíritos malévolos começam a exercer a sua influência nefasta junto dos vivos. Nessa altura, também conhecido como o dia em que “o diabo anda à solta”, S. Bartolomeu liberta o demónio. Este apóstolo de Cristo, que se notabilizou pela capacidade de expulsar ou de tornar mudos os demónios, era frequentemente representado na iconografia com uma espada na mão, tendo junto a si um demónio em forma de cão acorrentado por uma trela²¹. Em Portugal aparece intimamente ligado ao mar, tendo como principal festividade, ainda hoje, o “banho santo” na praia de S. Bartolomeu do Mar, perto de Esposende²².

Recorde-se a importância escatológica do mar, abordada no capítulo *Dante e o desejado*. Para lá do mar existiam as almas, em trânsito ou em beatitude, consoante o grau de pureza, num além em que as fronteiras dos diferentes locais escatológicos, Inferno, Purgatório e Paraíso, estavam ainda bastante indefinidas. Na *Divina Comédia*, a topografia do além implicava um mundo subterrâneo, que levava a uma ilha, localizada para lá do oceano. A ligação entre o mar e o mundo dos mortos pode demonstrar-se pela invocação persistente das “ondas do mar” nos actos de exorcismo popular. Veja-se a denúncia de um comissário do Santo Ofício, José Viegas Ferrão, datada de 23 de Maio de 1742, sobre uma mulher tida por feiticeira, do lugar de Anguias, junto a Belmonte. Dizia o comissário que um Francisco, morador no dito lugar, lhe contara que “pelas sementeiras do centeio que nestas terras he pello Setembro”, vindo de acomodar os seus bois uma noite, “vio cair diante de si huma mulher na rua e chegando vio que era Maria Leamara” (sic). A mulher começou então a mostrar sinais de possessão e “estando no chão fazia terremotos e meneios grandes com pés”. Enquanto esteve neste estado dizia “vamos, vamos, vamos a toca da moura, vamos vamos, vamos, vamos passando aguas salgadas, vamos, vamos, vamos ao penedo da Sé”. Quando a mulher voltou a si Francisco relatou-lhe o que ela dissera durante aquele período, ao que ela retorquiu que só dissera aquilo porque “elas” queriam que ela renegasse Cristo, sem especificar

²¹ SOARES, Franquelim Neiva - *A romaria de S. Bartolomeu do Mar e o seu Banho Santo. Passado e Presente*. Esposende: Centro Social da Juventude de Mar, 1988, pp. 12-13.

²² Luís Chaves faz notar que os banhos de S. João estavam ligados às nascentes e cursos de água, enquanto que os banhos de S. Bartolomeu eram essencialmente feitos no mar, ver CALLIER-BOISVERT, Colette - Survivances d'un "bain sacré" au Portugal. São Bartolomeu do Mar. *Bulletin des Études Portugaises*, 30 (1969), p. 353.

quem eram “elas”. Disse ainda, e este é o aspecto para aqui mais importante, que “quando disse agoas salgadas entendia hia fora da christandade”²³. As “águas salgadas” são sempre um lugar de exclusão, são o “exterior”, a terra dos mortos, tal como o era o mundo subterrâneo, a “toca da moura”.

Uma Jerónima da Cruz (1720), mulher que dizia receber visitas regulares da Virgem Maria, refere que conhecera um homem que “estivera couza de doze annos no mar coalhado donde Nossa Senhora o tirara nos braços”²⁴. João Luís, lavrador de Souto da Carpalhosa, Leiria (1749), benzia o gado mordido por cães danados dizendo “alagado seja o mal, e o que ficar va para o mar coalhado, para ca nunca mais tornar”²⁵. Um outro exemplo, João Baptista de São Miguel (1732) disse que uma vez “lhe sahira ao caminho hum cão muyto grande com a boca aberta que era o demonio e pondo se lhe diante delle lhe pusera o pe em sima adiantando se o cão para diante entrou pello mar dentro fazendo grande ruído”²⁶. Também o heresiarca de Mondim, João Pinto, disse numa cura de uma mulher doente dos olhos: “cessa cão perro que tens esta mulher enfeitçada e cega de todo, vai pera essas ondas do mar”²⁷. Em todos estes episódios nota-se uma certa demonização desse espaço “além das ondas”, habitado por um demónio em forma de lobo ou cão. Contudo, como foi visto, originalmente essa topografia do além era indistinta, suficientemente indiferenciada para nele colocar almas em beatitude ou em trânsito. Uma certa diferenciação é já detectável, no entanto, num caso de parto místico em São Mamede de Cambeses, Montalegre (1733). Uma mulher, Antónia Afonso, afirmava que estava para parir “hum menino Deus” e que a gestação deveria durar vinte meses. Passados estes, Antónia começou a dizer que se não parira fora porque “hum lobizomem me chupou a criança na barriga”. O “lobizomem” era, dizia, Isabel Gonçalves, uma parteira a quem Antónia se dirigiu dizendo: “escutai mulher, escutai, que a noite tem três mares e hum é o da leija do Senhor”²⁸.

Os casos de parto místico, intimamente ligados com a questão do xamanismo, serão analisados mais à frente neste capítulo. Por agora interessa

²³ A denúncia contra esta mulher encontra-se em ANTT - Inq. Lisboa, liv. 295, fl. 91.

²⁴ ANTT - Inq. Coimbra, liv. 345, fl. 28.

²⁵ ANTT - Inq. Lisboa, proc. 1079, fl. 36.

²⁶ ANTT - Inq. Lisboa, proc. 18, fl. 20.

²⁷ RIBEIRO, António - *Um buraco...ed.cit.*, p. 152.

²⁸ ANTT - Inq. Coimbra, liv. 365, fl. 23.

ver o significado que se esconde por detrás destas palavras. A “noite”, a terra dos mortos, é constituído por três mares, Inferno, Purgatório e Paraíso. Está-se perante uma forma popular de representar a divisão tripartida do além, em que um dos mares, o Paraíso, é “da leija do Senhor”. Está igualmente implícita a natureza demoníaca das outras duas, Purgatório e Inferno. Em conclusão, todos os casos mencionados apontam para uma ideia geral. A existência de uma terra dos mortos, com um carácter algo difuso mas tendencialmente demoníaco, habitado por criaturas (ou demónios) em forma de cão ou lobo.

No seu ensaio sobre a formação do imaginário do *Sabbat* das bruxas, no qual demonstrou claramente o fundo xamânico que lhe está subjacente, Carlo Ginzburg mencionou o caso de um lobisomem octogenário, de nome Thiess, julgado em 1692 em Jurgensburg, na actual Letónia. Este homem dizia ser lobisomem e deslocar-se três vezes por ano, no Natal, Pentecostes e dia de S. João, ao inferno, que ele localizava “no fim do mar”. Mais tarde referiu, algo confusamente, que era “debaixo de terra”. Aí combatia pela fertilidade das colheitas com os feiticeiros, em figura de lobo²⁹. O caso de Thiess foi reconhecido como pertencente a um culto de fertilidade, aparentado com um outro existente no Friuli, no qual os seus membros combatiam em êxtase com feiticeiros maus pelo sucesso das colheitas³⁰. O processo do velho lobisomem interessa porque faz a articulação, através da similitude das crenças, entre áreas geográficas muito distintas, e porque integra a questão dos lobisomens na mitologia solar. Olhando com atenção verifica-se que as três datas apontadas por Thiess para as suas “viagens” coincidem sensivelmente com o solstício de Inverno, equinócio da primavera e solstício de Verão. Esta articulação lobisomem-xamanismo-mitologia solar vem confirmar a deslocação Oriente-Occidente que foi proposta no capítulo anterior³¹. O tema do cão que guarda o

²⁹ GINZBURG, Carlo - *História Noturna... ed.cit.*, pp. 141 e ss.

³⁰ GINZBURG, Carlo - *Les batailles...ed.cit.*, pp. 49-53.

³¹ Para uma integração do caso de Thiess no xamanismo asiático é interessante ver o estudo de Diane Farrell sobre um entalhe de madeira russo dos inícios do século XVIII, onde aparece a figura de um lobisomem em luta com um feiticeiro e a representação da separação entre o “mundo superior” e “mundo inferior” através da imagem do mar. O entalhe, classificado pela autora como “uma salada cultural”, produto de um artista com “um vocabulário pictórico multi-étnico”, mostra bem o sincretismo e continuidade entre as culturas europeia e asiática, ver FARRELL, Diane E. - Shamanic Elements in Some Early Eighteenth Century Russian Woodcuts. *Slavic Review*, 52 (1993), pp. 725-744. Para uma articulação entre o tema do lobisomem e o tópico xamânico da metáfora

inferno, bem conhecido das mitologias infernais, é comum nas viagens extáticas dos xamãs da Ásia Central³². Mircea Eliade, por outro lado, via nas lendas acerca de lobisomens dos dácios, vizinhos dos citas e dos gregos, um processo de folclorização, ou seja, “uma projecção, no mundo imaginário, de rituais concretos, xamânicos e de iniciação guerreira”³³. Os citas, por seu turno, acreditavam transformar-se em lobo, desde o crepúsculo ao nascer do Sol, em determinados períodos do ano³⁴.

E qual era esse período do ano? Aqui importa retomar as datas apontadas por Thiess. Tal como a serpente, os lobos tinham também um lugar na mitologia solar. Acreditava-se que os lobisomens corriam pela Terra entre o Natal e a Páscoa, ou seja, um período que vai, sensivelmente, entre o solstício de Inverno e o equinócio da Primavera. Trata-se, em suma, do Inverno³⁵. Era este, também, a altura em que os mortos andavam neste mundo. O festival romano da *Lupercalia*, que decorria em Fevereiro, durante o qual jovens vestidos de lobos corriam sobre o antigo cemitério da cidade, permaneceu em Roma até ao século V da era cristã. O senado acreditava ainda, para grande irritação do Papa Gelásio, que a não efectuação do festival provocaria uma vingança dos mortos³⁶.

O velho lobisomem Thiess, os praticantes do “banho santo” de S. Bartolomeu do Mar ou os participantes do festival romano da *Lupercalia* têm, apesar da descontinuidade cronológica, um aspecto em comum: o de actuar preventivamente contra as acções dos habitantes do outro mundo. Esta tentativa pode revestir-se de diferentes aspectos, que vão desde o apaziguamento (*Lupercalia*), à hostilidade marcial (Thiess). O próprio nome de *Lupercus*, participante no festival romano, significa “aquele que tem ligação com o lobo”,

uterina será extremamente útil consultar o excelente artigo de Carlo Ginzburg sobre a abordagem de Sigmund Freud ao caso de um seu paciente russo. Nele, Ginzburg mostra como a relação entre o “chamamento” xamânico e a membrana amniótica (placenta) escapou ao olhar do pai da psicanálise, ver GINZBURG, Carlo - Freud, o homem dos lobos e os lobisomens in GINZBURG, Carlo - *Mitos, emblemas, sinais. Morfologia e História*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, pp. 207-217.

³² ELIADE, Mircea - *Le chamanisme...* ed.cit., p. 170.

³³ ELIADE - *Les daces et les loups...* ed.cit., p. 29.

³⁴ BERGMANN, Frédéric-Guillaume - *Les Gètes ou la filiation généalogique des Scythes aux Gètes*. Strasbourg, Paris: Treuttel et Wurtz, Jung-Treuttel, 1859, pp. 34-35.

³⁵ SENN, Harry - Romanian Werewolves: Seasons, Ritual, Cycles. *Folklore*, 93 (1982), p. 207.

³⁶ MICHELS, Agnes Kirsopp - The Topography and Interpretation of the Lupercalia. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 84 (1953), p. 59.

termo no qual é legítimo ver uma certa capacidade de controlo³⁷. A iconografia de S. Bartolomeu contém também esse aspecto de domesticação, com o demónio em forma de cão preso por uma trela.

Vários autores têm enfatizado o processo xamânico como um processo de controlo, de “mestria e tutela de espíritos”³⁸. Alguns, como foi já referido, consideram mesmo esse elemento como definidor do próprio processo. No xamanismo eurasiático, verifica-se que os espíritos controlados pelo xamã tomam frequentemente a forma de animais, entre os quais se incluem normalmente os lobos, auxiliando-o e entrando em diálogo com ele³⁹.

Em meados do século XVIII surgiu em Arganil um “encantador de lobos”. A denúncia foi feita ao comissário do Santo Ofício, residente naquela vila, por Isabel Dias, moradora no lugar da Lomba da Nogueira, freguesia de S. Gens, Arganil. Tem a data de 28 de Abril de 1742⁴⁰. Isabel relatou que certo dia encontrara em sua casa um Domingos Martins à conversa com o seu marido. Ao vê-la chegar, Domingos ter-lhe-á dito: “Venha ora Senhora tia que tem mais hum hóspede a que dar de cear, por amor de Deos e não por amor dos lobos”. O homem tinha já fama de encantador de lobos na região. Foi por essa razão, segundo disse ao comissário, que Isabel decidiu testá-lo, perguntando-lhe se sabia ele alguma coisa relativa a lobos. Domingos respondeu que sim, mas que tinha abandonado a actividade porque vinha de se confessar com uns missionários e “venho feito hum santinho e me nam podia confessar por me ter o peccado prezo”. O marido de Isabel queixou-se então de que uns lobos lhe tinham devorado um carneiro, ao que Domingos respondeu: “pois agora se elles ca tornarem nam mo apanham a mim, que eu por mim já lhos nam torno ca a mandar, nem a encarchar, ou a encantar”. Domingos estava confessado e decidido a mudar de vida. Pelo menos aparentemente. Isabel indagou então quem fora que o ensinara a encantar lobos. Domingos disse que foi “huma velha

³⁷ Foi esta a linha seguida por Agnes Michels, *ob.cit.*, pp. 57-58.

³⁸ Ver NOLL, Richard - *Mental Imagery...ed.cit.*, p. 448.

³⁹ Ver ELIADE, Mircea - *Le chamanisme...ed.cit.*, pp. 85-86. O processo de “tutela de espíritos” e o diálogo do xamã com os espíritos/animais é considerado por Richard Noll como um elemento que permite romper com a associação, bastante comum em alguns autores, entre xamanismo e estados psico-patológicos como a esquizofrenia, ver NOLL, Richard - *Shamanism and Schizophrenia: a State-Specific Approach to the "Schizophrenia Metaphor" of Samanic States. American Ethnologist*, 10 (1983), p. 453.

⁴⁰ A denúncia encontra-se em ANTT - Inq. Coimbra, livro 381, fl. 236.

de Serpins, puta, bruxa e feiticeira que já morrera, e que a levaram quatrocentos lobos para o inferno, e que elle delatado lhe dera três arrochadas com hum pau bem puxadas porque ella lhe ensinara tal”.

Este aspecto é extremamente interessante. A denúncia é feita em 1742. O caso das duas jovens de Serpins decorre em 1658. Há uma distância de 84 anos a separar os dois casos. No entanto, Isabel referiu que Domingos era um homem “já de idade” e Domingos disse que quem lhe ensinara a encantar os lobos fora uma velha de Serpins, não especificando a altura em que isso se terá dado. Este pequeno exercício dedutivo não se destina a sugerir, muito menos a provar, que a “velha de Serpins” seria uma das duas jovens. Mesmo que isso fosse possível, um tal facto não passaria do domínio da curiosidade. Importa, no entanto, definir um complexo cultural que, sendo já uma projecção de um complexo muito mais amplo, trans-nacional e mesmo trans-continental, se manifestou com grande vitalidade num espaço e período cronológico bem demarcados. Da data da possessão das jovens de Serpins foi possível passar para a demarcação topográfica de um inferno ultramarino, guardado por lobos que devem ser combatidos, apaziguados ou domesticados. Das afinidades morfológicas entre S. Bartolomeu do Mar e o caso de Thiess, o velho lobisomem com evidentes ligações à estepe eurasiática, retornou-se à região de origem e a Domingos Martins, o encantador de lobos, último elo desta cadeia dedutiva.

Espantoso era igualmente um encantador de lobos de Sousel, na viragem do século XVII para o XVIII⁴¹. Manuel Nunes, o Perilhado de alcunha, fazia-se acompanhar por um lobo pela trela e usava os seus alegados dotes de encantador para atemorizar as pessoas e daí retirar vantagens materiais. Assim, um lavrador de Avis, agastado com o hábito que as suas filhas tinham de ir a fonte buscar água “à prima da noite”, pediu ao Perilhado para as assustar. Numa noite, estando as filhas do lavrador junto da fonte, “virão junto a si doze lobos substidos sobre os pés incurvados olhando pera ellas sem lhes fazerem danno, do que atemorizadas fugirão”⁴². A uma mulher de Pavia, Catarina Dias, que lamentou nunca ter visto um lobo, o Perilhado prometeu enviar-lhe um “que lhe não havia de fazer agravo nenhum”. Catarina não anuiu à simpatia do

⁴¹ ANTT. Inq. Évora, proc. 1937. Embora a maior parte dos interrogatórios decorra em 1727, os factos neles descritos remontam, nalguns casos, a mais de vinte anos antes.

⁴² ANTT - Inq. Évora, proc. 1937, os fólhos não estão numerados a partir do fólio 167, o relato em causa aparece no testemunho de Catarina Dias, a 19 de Abril de 1728, em fólio não numerado.

“encantador” receando “ser algum demónio em figura de lobo por ter ouvido já publicamente que o tal Perilhado era infamado de ter com elle tratos”⁴³.

Antes de mais é necessário salientar que a figura do lobo ou da vertente híbrida humana, o lobisomem, tem um traço muito característico: a ligação ao mundo dos mortos. Os rituais que foram referidos destinam-se a controlar, a apaziguar ou a submeter o poder dos mortos, tido como extremamente forte. Essa força pode ser canalizada por diversas formas e ter diferentes efeitos. Se fosse necessário estabelecer um termo para a forma como essas forças ocultas eram percebidas pela generalidade das pessoas, o melhor termo seria provavelmente “longínquo” ou “separado”. Recordem-se as palavras da mulher que falou das “águas salgadas” e que especificou que estas significavam “fora da cristandade”. A expressão não significa o Norte protestante ou o mundo islâmico. Significava apenas o desconhecido, o ignorado, o “absolutamente outro”. A relação com esse desconhecido era ambígua. Se, por um lado, se pretendia impedir que uma criança que nascesse com determinados sinais se tornasse um lobisomem, por outro, esses mesmos sinais podiam ser invocados por quem pretendia invocar santidade ou poderes especiais.

Um exemplo concreto. No seu estudo sobre o hábito das famílias numerosas do Norte português atribuírem o primogénito como padrinho de baptismo ao sétimo filho, Francisco Vaz da Silva identificou um ritual de integração. O sétimo filho pertencia ao mundo dos mortos e era necessário reintegrá-lo no mundo dos vivos. Impedia-se assim a criança de ser “lobisomem”⁴⁴. No entanto, esta mesma característica, a de ser sétimo filho, era invocada por Cristóvão da Silva Marreiros, um curandeiro sentenciado pela Inquisição de Évora em 1784, para legitimar os seus “conhecimentos sobrenaturaes infuzos por Deos, para não so conhecer as molestias que padecia cada hua das pessoas que se lhe apresentava, mas ainda sem estas lhe dizerem a origem e efeitos dellas”⁴⁵.

⁴³ ANTT - Inq. Évora, proc. 1937, depoimento de Catarina Dias, 19 de Abril de 1728, fl. não numerado.

⁴⁴ A ideia do sete tem a ver com a redundância do número três, número da perfeição e da renovação. O sétimo filho é o primeiro da terceira série de três (3+3+1). O número três é uma unidade dinâmica em que o último da série supera e transcende os outros dois, ver SILVA, Francisco Vaz da - Iberian Seventh-Born Children, Werewolves, and the Dragon Slayer: a Case Study in the Comparative Interpretation of Symbolic Praxis and Fairytales. *Folklore*, 114 (2003), pp. 335-353.

⁴⁵ ANTT - Inq. Évora, proc. 372, (acórdão final em fólio não numerado).

Separado do mundo. É este o sentido básico da iniciação xamânica no mundo eurasiático como é, ver-se-á, no caso dos “xamãs” portugueses. Regresse-se às palavras do místico franciscano Francisco de Osuna, sobre a “santa devoção” que era praticada desde tempos imemoriais, por homens que procuravam “locais secretos” e “eremitérios”. Por esta via e através do *recogimiento*, o praticante permitia-se “recolher o que estava disperso”, num processo em tudo semelhante aos sonhos de incubação. Nestes, a separação do mundo era não apenas simbólica mas também efectiva⁴⁶.

Um olhar sobre os casos de iniciação xamânica em Portugal só faz sentido visto numa perspectiva comparativa. Esta aponta claramente, por um lado para a ideia de separação e, intimamente relacionada, para a metáfora uterina. Um tal elemento é crucial para a interpretação simbólica do factor distintivo dos *benandanti*, um grupo de extáticos friulanos estudado por Carlo Ginzburg. Nestes, o investigador italiano viu uma íntima ligação ao mundo do xamanismo eurasiático. Os futuros *benandanti* nasciam invariavelmente envolvidos na membrana amniótica⁴⁷. Para os “xamãs” portugueses, o factor distintivo era um período de gestação uterina anormalmente longo, aspecto que partilham com os *mogut*, o equivalente aos *benandanti* na Croácia meridional⁴⁸. Em termos simbólicos é possível identificar uma similitude. Os *benandanti* prolongam o vínculo ao útero, trazendo consigo a membrana que os envolveu, permanecendo assim ligados ao mundo gestacional, o símbolo do mundo subterrâneo da mitologia solar⁴⁹. O “xamã” português, como de seguida se procurará demonstrar, vincula-se igualmente ao mundo gestacional permanecendo-lhe ligado para além do que determinam as leis da natureza.

Em 1721 ocorreu uma denúncia contra uma mulher natural de Arcos de Valdevez, pertencente à “guarda da Rainha”, que dissera certa vez que “se

⁴⁶ A separação era efectiva porque o envolvimento numa pele animal ou num objecto semelhante permitia um alheamento psico-fisiológico, em relação ao mundo físico, que era essencial para dar início ao processo a que Richard Noll chama “o culto da imagética mental”, ver NOLL, Richard - *Mental Imagery...ed.cit.*

⁴⁷ GINZBURG, Carlo - *Les batailles...ed.cit.*, pp. 33-34.

⁴⁸ Os *mogut* tinham também um período de gestação anormalmente longo ou, em alternativa, eram pessoas cuja mãe falecera durante o parto, ver GINZBURG, Carlo - *Historia Noturna... ed.cit.*, p. 150.

⁴⁹ Consultar as duas obras já referidas de Carlo Ginzburg (*Les batailles...ed.cit.*, pp. 33-34; *Historia Noturna...ed.cit.*, pp. 143-144.

chamava Santa Catharina de Sena, gerada no Ceo e creada na Terra, porquanto sua mãe a concebera sem ser por obra de varão e so por vertude de huma relíquia que lhe viera do Ceo a Terra no olho do Sol, e que andara hum anno em o ventre de sua mãe”⁵⁰. Esta declaração aponta já para um aspecto, o da assimilação destes elementos ancestrais à hagiografia oficial. Em São Mamede de Cambeses, Montalegre, surgiu o caso de “parto místico” referido atrás, que se encontra disperso por vários documentos das Inquisições de Coimbra e Lisboa⁵¹. As primeiras denúncias constam de 1699 e o processo e sentença datam de 1708. A ré, Filipa Lopes, disse entre outras coisas que estava prenhe de um anjo havia dois anos. Este caso esteve certamente na origem de um outro, ocorrido alguns anos mais tarde, novamente em S. Mamede de Cambeses em 1733, em que uma mulher, Antónia Afonso, dizia: “eu hei de parir hum menino Deos, e hei de parir no fim de vinte meses”⁵². Um século e meio antes, em Abril de 1571, fora denunciada na Inquisição de Lisboa uma discípula de Francisco da Porciúncula, Isabel de Jesus, que afirmou que “emprenhara de huma cobra e andara quatorze meses prenhe”⁵³.

Geralmente associado a este elemento de prolongada gestação aparece um outro, o das capacidades extraordinárias do feto, das quais a mais comum é a de falar. Filipa Lopes assegurava que o feto “lhe falava no ventre e saltava”. Em 1730, em Santa Eulália de Lanheses, uma Maria Álvares disse que o seu filho de 15 anos de idade, ia ao Céu falar com Cristo e pesar as almas, explicando que “andando prenhe do sobredito seu filho, este lhe falara na barriga e nunca o publicara senão agora por assim ser necessario”⁵⁴. Mónica Gomes, processada por falsa santidade pela Inquisição de Lisboa, em 1622, afirmou que “chorara no ventre de sua mãe e que no ceo da boca tinha esculpida uma imagem de Christo Senhor Nosso”⁵⁵.

⁵⁰ ANTT - Inq. Lisboa, liv. 282, fl. 603.

⁵¹ ANTT - Inq. Lisboa, proc. 16250 (trata-se apenas de um libelo com fólhos não numerados); ANTT - Inq. Coimbra, proc. 6137 e liv. 321, fl. 344.

⁵² ANTT - Inq. Coimbra, liv. 365, fl. 22.

⁵³ ANTT - Inq. Lisboa, liv. 205, fl. 206.

⁵⁴ ANTT - Inq. Coimbra, liv. 371, fl. 481.

⁵⁵ A alegação de que se tinha uma marca no corpo, frequentemente um crucifixo marcado no céu da boca, é outro dos elementos que aparece bastante associado a estes casos, ver ANTT - Inq. Lisboa, proc. 7607 (fólhos não numerados, para os elementos mencionados consultar, por exemplo, o

Através da comparação dos *benandanti* friulanos (nascer com a membrana amniótica) com os casos registados em Portugal (ter um período de gestação anormalmente longo ou falar no ventre materno) é possível discernir um elemento comum: a importância que é dada à gestação uterina. Este elemento marcava a criança, destinando-a a receber o “chamamento”. O elemento do chamamento é estrutural no complexo xamânico eurasiático e estende-se aos *benandanti* bem como aos seus homólogos eslavos e portugueses. Para os friulanos e restantes variantes eslavas, a idade do chamamento ocorre entre os 7 e os 28 anos, embora o mais comum sejam os sete anos⁵⁶. Para os portugueses os sete anos aparecem como uma constante.

Foi visto atrás o caso de uma mulher concebida por “huma relíquia que lhe viera do Ceo a Terra no olho do Sol”, que esteve um ano no ventre da mãe e a partir dos sete anos começou a ir ao Céu por uma escada. Também Catarina Gonçalves, moradora em Eiras, Seixo de Côa (1668) foi iniciada aos sete anos, começando a ter êxtases violentos e a soltar pequenos crucifixos pela boca, como sinal da sua santidade⁵⁷. No caso de Maria de Gouveia (1770), de Monte de Lobos, perto de Mortágua, foi Cristo crucificado que lhe apareceu quando ela tinha sete anos. O carácter iniciático de morte e renascimento está bem patente nas palavras que Cristo lhe dirigiu: “Crio-te para mim”. A partir dessa altura o seu comportamento modificou-se radicalmente “de sorte que não podia executar com liberdade as suas acções”⁵⁸. O chamamento podia ser feito através de uma “doença iniciática”, como que uma morte simbólica que abria as portas a um renascimento. O neófito é marcado por um grave enfermidade ou por patologias do foro neurológico que lhe alteram o comportamento⁵⁹. Eliade fala de depoimento de uma Maria Francisca no dia 5 de Novembro de 1660). José Pedro Paiva tinha já identificado estes sinais distintivos de indivíduos com capacidades extraordinárias, ver PAIVA, José Pedro - *Bruxaria e superstição num país sem caça às bruxas (1600-1774)*. Lisboa: Editorial Notícias, 1997, p. 165.

⁵⁶ Nos *táltos*, a variante húngara e nos *Kresnik*, a variante croata, é usual ser aos sete anos. Para os *benandanti*, a idade torna-se mais variável, ver GINZBURG, Carlo - *Historia Noturna...ed.cit.*, pp. 150-151 e 156.

⁵⁷ ANTT - Inq. Coimbra, liv. 241, fls. 22 e ss.

⁵⁸ ANTT - Inq. Coimbra, proc. 9527. A parte citada refere-se à sessão de apresentação que decorreu em 15 de Julho de 1769, os fólios não estão numerados.

⁵⁹ NOLL, Richard - *Shamanism and Schizophrenia...ed.cit.*, p. 445. Entre os *tunguses* siberianos, a doença é vista sob um prisma duplo, por um lado é considerada como um efeito de possessão por espíritos malignos, por outro é a marca do “chamamento”, ver LEWIS, Ioan - *Ecstatic Religion...*

um xamã siberiano que esteve sete dias e sete noites como morto, período durante o qual sonhou que o corpo estava a ser retalhado e reunificado⁶⁰. Em 1731, Maria Leonor, freira do convento de Santa Mónica em Évora, referiu que aos sete anos lhe apareceu “huma sombra negra muito grande, com a qual vista ficou muito sobresaltada e padecera hum acidente”. Mergulhou então num período de inquietude. Sentia “hum grande ardor pelo corpo como se a atraveçam [sic] espadas de fogo” e uma voz interior que a obrigava a fazer “muitas couzas que não podia deixar de fazer”⁶¹. A descrição desta mulher é extremamente parecida com uma série de relatos de xamãs sobre o “chamamento”. Sob este, e sob uma série de outros pontos de vista, o mais perfeito xamã português é, talvez, Amaro Fernandes, morador em Agualva, Angra do Heroísmo, processado em 1660. Amaro tornara-se curandeiro depois de ter sido atacado, aos sete anos de idade, por um touro que lhe dera “huma cornada e lhe rasgou huma perna e virilhas ate as partes pudendas”⁶². Ficou então como morto durante um período em que, segundo disse, foi levado ao Céu, entrou em contacto com os espíritos e estes o ensinaram a curar. O caso de Amaro é, para o panorama português, um dos casos em que melhor se reproduz o modelo xamânico eurasiático. O tópico da “doença iniciática” é, de resto, recorrente na literatura de viagens ao outro mundo da cristandade

ed.cit., p. 47. Segundo Stephen Glosecki, o xamã é um mestre da cura e a primeira cura que ele deve perpetrar é a do seu próprio corpo, ver GLOSECKI, Stephen - Defining the dream doctor in ZNAMENSKI, Andrei - *Shamanism: Critical Concepts in Sociology*. London, New York: Routledge, 2004, p. 193.

⁶⁰ ELIADE, Mircea - *Le chamanisme...* *ed.cit.*, p. 52.

⁶¹ ANTT - Inq. Évora, liv. 267, fl. 312.

⁶² ANTT - Inq. Lisboa, proc. 4782, fólio não numerado, ver a sessão de confissão de 3 de Abril de 1660. Uma primeira apresentação do caso foi feita por José Pedro Paiva (O inferno e o Paraíso em duas visões marginais de origem popular. *Ler História*, 33 (1997), pp. 53-66). A conclusão apresentada pelo autor, sustentando que as descrições do além relatadas por rústicos eram projecções deformadas das visões apresentadas pela cultura letrada, deve ser matizada. É um facto que havia elementos ligados à visão do Além que eram transmitidos por missionários ou pela literatura de *exempla*, e que estes eram assimilados e distorcidos pela cultura popular. Por outro lado, contudo, as viagens extáticas parecem provir de um fundo cultural muito arcaico, a tal matriz xamânica que está a ser analisada neste estudo. Em última análise, parece ter sido o tema do vôo da alma que foi sido cristianizado e teologicamente enquadrado pela Igreja. Assim, esta influência unilateral, proposta por José Pedro Paiva, poderá reflectir apenas uma parte da realidade, pois parece ter havido um movimento dialéctico entre elementos populares e letrados.

medieval, embora a referência ao xamanismo não apareça na generalidade dos autores que tratam desta matéria⁶³.

Doença iniciática, morte e renascimento. Do xamanismo para a hagiografia oficial, Maria Ângela Astorch, freira espanhola conhecida tanto pelos seus êxtases quanto pelos seus dotes taumatúrgicos, viu a sua vida redigida e aprovada pela Igreja Oficial⁶⁴. Aos sete anos de idade, em 1599, adoeceu e morreu devido á ingestão excessiva de amêndoas verdes. Foi ressuscitada por uma freira de nome Maria Ângela Serafina, conhecida pela santidade da sua vida e pelos seus êxtases. A partir desse momento, também a jovem Maria Ângela adquiriu poderes extáticos e curativos⁶⁵.

O chamamento alterava o comportamento do indivíduo. Há um desejo de separação, de busca dos “lugares secretos” de que falava Osuna. A chamada é feita de noite, para os ermos. Recordem-se as palavras de Maria Leamara, a mulher de Belmonte que disse que as “águas salgadas” significavam o que estava “fora da cristandade”. Essas palavras pretendiam designar aquilo que era inacessível, transcendente. O indivíduo que é chamado isola-se, vai para montes e outeiros, imita o comportamento do lobo, o animal que simboliza a noite e os mortos nesta mitologia solar.

Para se estabelecer uma genealogia deste “chamamento” importa voltar à questão dos citas, dos trácios e dos povos que fizeram a ponte entre o mundo asiático e os gregos. Erwin Rohde refere que o culto a Dioniso, um deus trácio

⁶³ As viagens extáticas dos xamãs siberianos são de tal forma semelhantes às da literatura extática cristã que a relação entre elas é, mais do que uma hipótese, uma evidência. Um exemplo entre vários, a viagem pelos “sete céus” dos xamãs siberianos (ELIADE, Mircea - *Le chamanisme...ed.cit.*, pp. 148-149) tem uma correspondência muito difundida na literatura da cristandade medieval de que a *Divina Comédia* é apenas um exemplo. A questão da “doença iniciática”, que é compartilhada pelo xamanismo e pela literatura medieval de viagens ao Além, foi abordada por vários autores. Le Goff refere a viagem de Alberico, levado ao outro mundo na sequência de uma doença, tal como Amaro, ver Le GOFF, Jacques - Aspectos eruditos e populares das viagens ao Além na Idade Média in *O imaginário medieval*. Lisboa: Estampa, 1994, p. 137. A importância da “doença iniciática” na viagem extática foi ainda observada por AUBRUN, Michel - Caractères et portée religieuse et sociale des “Visiones” en Occident du VI au XI siècle. *Cahiers de Civilisation Médiévale*, 23 (1980), p. 112 e CAROZZI, Claude - *Le voyage de l'âme dans l'au delà d'après la littérature latine (Ve-XIIIe siècle)*. Rome: École Française de Rome, 1994, pp. 568-570.

⁶⁴ ZEVALLOS, Luís Ignacio - *Vida y virtudes, favores del cielo, milagros y prodigios de la V. Madre Sor Maria Ângela Astorch*. Madrid: Gerónimo Roxo, 1733.

⁶⁵ HALICZER, Stephen - *Between Exaltation and Infamy. Female Mystics in the Golden Age of Spain*. Oxford: University Press, 2002, pp. 3-4.

destinado a uma vastíssima popularidade entre os gregos, implicava um “chamamento” ritual em que as pessoas andavam pelos montes durante a noite, uma situação que provocou resistências de alguns sectores da sociedade grega contra a influência estrangeira⁶⁶. Este chamamento ritual fazia parte do complexo religioso, assente no êxtase, transmitido pelos povos da bacia do Mar Negro. Por sua vez, o já aludido festival romano das *Lupercalia*, consistia em corridas rituais na necrópole mais antiga da cidade. Decorria em Fevereiro, em pleno Inverno, o mês em que, segundo afirma Varrão, se dava uma peculiar incidência de licantropia, em que várias pessoas sentiam um apelo irresistível, imitando o comportamento dos lobos e vagueando pelos montes e cemitérios durante a noite⁶⁷. O mesmo tipo de chamamento aparece na Europa Central, na Roménia e Hungria, seguindo exactamente o mesmo padrão. O apelo da noite faz, segundo diz Eva Pócs, “com que o morto transforme o vivo em morto trazendo-o para o seu território”⁶⁸. No xamanismo siberiano, o neófito que sente o apelo pode passar dias e até semanas por regiões ermas⁶⁹. Mais uma vez se vislumbra uma continuidade Oriente-Occidente.

Como é que se processava o fenómeno em Portugal? Veja-se o caso de Catarina Rodrigues, 22 anos, natural de Ribeira dos Moinhos, Lousã, processada pelo Santo Ofício em 1640. Assombrada pelo “demónio” desde os sete anos, começou a partir daí a sofrer alterações radicais de comportamento, de modo que o seu pai “a hia buscar aos caminhos e a levava as costas pera casa”⁷⁰. Catarina Rodrigues (1713), uma mulher de S. Vicente da Beira, tinha êxtases junto a uma ermida, em que era possuída por um espírito a que chamava “o Gadanho”, o qual, dizia ela, tinha mais sete companheiros⁷¹. Os estados extáticos desta mulher levavam-na, segundo revelou uma testemunha, a contrair o corpo com uma força excepcional de modo que “torceo os dedos pera a parte interior, pondo os tão juntos e constantes que não pode elle testemunha com ambas as mãos indireitar lhe um só dedo”. Catarina

⁶⁶ ROHDE, Erwin - *Psyché. Le culte de l'ame chez les grecs et leur croyance a l'immortalité*. Paris: Payot, 1928, p. 297.

⁶⁷ Para a referência a Varrão, ver MICHELS, Agnes Kirsopp - *Ob.cit.*, p. 53.

⁶⁸ PÓCS, Eva - *Ob.cit.*, p. 95.

⁶⁹ Ver KNECHT, Peter - *Ob.cit.*, p. 11 e GLOSECKI, Stephen - *Ob.cit.*, p. 196.

⁷⁰ ANTT - Inq. Coimbra, proc. 4653, fls. 12 e 13.

⁷¹ ANTT - Inq. Lisboa, liv. 272, fls. 286 e ss.

desaparecia durante a noite. Dizia que era o demónio que “lhe aparecia em figura de lobo, e que de noite a tirava da sua cama e a levava a serra, e despindo a a deixava ahi, fazendo se invisível e então ficava com ella huma mulher vestida de branco com humas contas na mão”⁷². Maria da Nazaré, moradora na Pederneira, junto à vila da Nazaré, era uma rapariga que alegava ter chagas interiores que a faziam padecer as dores que Cristo sofrera na Paixão (1714). Referiu mais, que “tivera huma cobra enroscada em si e que estando em extazi ficou aliviada”⁷³. A menção da cobra é semelhante a outras que foram já vistas e implica a possessão por um espírito. Segundo referiu o padre da Pederneira, João do Souto, Maria “em algumas ocasiões de luas foge de casa de sua may, e se vay pellos mattos, quer seja de noite, quer seja de dia, e dá grande cuydado a sua may e a seus irmãos pera a hirem buscar”⁷⁴. Num outro caso, uma mulher, Luísa João, de Coimbrão de Cima, perto de Leiria, “se hia de noite fora de horas e depois da meia noute pera fora de caza e a virão e ouvirão (...) dando gritos e voziarias espantosas”⁷⁵. Algumas pessoas afirmavam tratar-se de “rosnaduras”. Este género de comportamentos aparece largamente registado nos documentos relativos a casos de possessão e santidade afectada⁷⁶. Por outro lado, estabelece também um terreno comum com o *alumbradismo*. No século XVI, os primeiros *alumbrados* da Estremadura espanhola afirmavam que “les daba un espíritu violento y las hacia caminar a la posta”. Álvaro Hueriga fala no caso de “una doncella “alumbrada” se marchó, impelida por el espíritu diabólico, por veredeas y montes sin poderlo resistir”⁷⁷. Uma vez mais, as relações entre este complexo arcaico e a nova sensibilidade religiosa do século XVI parece ser mais marcada por aspectos de continuidade e sincretismo do que de ruptura, o que também permite olhar sob um novo prisma o fenómeno do *alumbradismo*.

⁷² ANTT - Inq. Coimbra, liv. 272, fl. 291.

⁷³ ANTT - Inq. Lisboa, liv. 275, fl. 194 (o caso começa no fólho 191).

⁷⁴ ANTT - Inq. Lisboa, liv. 275, fl. 236.

⁷⁵ ANTT - Inq. Lisboa, proc. 5138, fl. 9.

⁷⁶ Ver ainda, por exemplo, ANTT - Inq. Évora, proc. 3297, fl. 34; Inq. Coimbra, liv. 304, fl. 267; Inq. Coimbra, liv. 334, fl. 272; Inq. Coimbra, liv. 299, fl. 258.

⁷⁷ HUERGA, Alvaro - *Los Alumbrados de Extremadura (1570-1582)*. Madrid: Fundacion Universitaria Española, 1986, p. 132.

O lobo é a outra face da moeda da mitologia solar. Tal como a serpente se identifica com o Sol, através de uma analogia simbólica facilmente compreensível, também o lobo se identifica com a Lua, através de uma outra analogia também óbvia. O uivar do lobo na Lua cheia. Verificam-se nos dois casos uma crença assente na metamorfose semi-humana. O homem-lobo manifesta-se no dia mais pequeno do ano, a mulher-serpente manifesta-se na noite mais pequena do ano. Os dois estavam presentes, como foi já visto, na religião dos citas, que veneravam uma deusa meio mulher meio serpente e que, ao mesmo tempo, acreditavam que determinados indivíduos se transformavam em lobo durante a noite.

Se os mortos tinham poder sobre os vivos, estes não estavam completamente desprovidos de meios para condicionar a vontade dos mortos. As técnicas para controlar e proteger aqueles que apresentavam sinais de nascença que os ligava ao mundo dos mortos eram variadas e muito antigas. Uma delas foi já abordada quando se falou do estudo de Francisco Vaz Silva sobre a integração simbólica através da atribuição dos padrinhos de baptismo. Outras havia e a mais comum e difundida no folclore europeu só se manifestou em Portugal através de indícios remotos.

Francisco de Jesus Maria, pregador e confessor do convento da Madre de Deus de Lisboa, enviou no dia 3 de Agosto de 1714 uma missiva ao Santo Ofício, onde dava conta de uma rapariga, Madalena do Sacramento, que pretendia professar⁷⁸. Ao longo da carta foi revelando detalhes do que a rapariga dizia às freiras do Convento. Madalena fora iniciada aos sete anos, idade em que “a começou Nosso Senhor a chamar para si”. O pai, que era lavrador, pô-la a guardar gado e assim ia para o campo “com dezeses de ter oração”. Rezava o rosário enquanto guardava o gado e certa vez, durante a oração, apareceram-lhe no campo três lobos. Estes davam-lhe “muito trabalho, porque lhe escondião o gado, e algumas vezes remetião contra ella mas nunca lhe chegarão porque se defendera com o Rozario”. Madalena disse que aqueles três lobos eram “o mundo, o demónio e a carne”. Um dia, vendo-se atacada pelos lobos, tocou com o rosário numa pata do lobo mais pequeno, o qual se tinha chegado mais junto a si. Afirmava a rapariga que “a carne era o lobo mais pequeno, e por essa razão se avizinhara mais a ella”. Com o toque do rosário o lobo ficou manco. Os outros dois desapareceram e o pequeno lobo continuou a aparecer-lhe “mas fugia mais

⁷⁸ ANTT - Inq. Lisboa, liv. 279, fls. 66 e ss.

della e não lhe tornara a esconder o gado”. A tentação da carne foi assim domesticada.

Para uma compreensão da história de Madalena, é interessante articular o seu relato com dois outros, contados na primeira pessoa, existentes nos arquivos das inquirições de Évora e Coimbra. Em Setembro de 1744, Matias Gonçalves, um lavrador da Beira Grande, local junto a Torre de Moncorvo, garantiu ao comissário local “que pessoas humanas tomando a forma de raposas foram nesta figura a huma eira comum aonde elle testemunha estava deytado”. Aí, uma das raposas atacou o dito lavrador, o qual “lhe deu huma pancada no lado direito (...) e depois do cazo acima referido se lhe fez mulher a dita figura que conheceo elle testemunha ser Maria Gonçalves molher de Domingos Gonçalves”⁷⁹. No outro caso, passado em Estremoz nos inícios do século XVII, trata-se de um homem, Manuel Gomes, que vira no meio da rua “um rafeiro, o qual se mudara em bode”. Manuel deu-lhe uma “cutilada” nas pernas e imediatamente a figura de rafeiro/bode se transformou em mulher, na qual ele reconheceu uma Luzia Fernandes, a qual ficou a coxear “sendo que dantes não manquejava”⁸⁰. Em dois dos relatos o lobo/lobisomem fica coxo e num deles é referida a particularidade de a pancada ter sido dada do lado direito. A “cutilada” elimina a fonte do poder emanado do mundo dos mortos. Num caso, o pequeno lobo perde as capacidades predatórias e foge da jovem pastora, nos outros dois a mulher perde a capacidade de metamorfose.

A ligação, bastante evidente na mitologia grega, entre o coxear e o mundo dos mortos, foi bastante desenvolvida por Carlo Ginzburg. Dois dos mais conhecidos exemplos, entre uma série de outros, são Édipo e Aquiles⁸¹. Ginzburg sugeriu igualmente que a figura de Aquiles, o mais típico dos heróis gregos, estivesse ligada originalmente aos citas, recorrendo a um verso de Alceu⁸². Os citas, por seu turno, quando sacrificavam um cavalo, enviando-o para o mundo dos mortos, cortavam-lhe os tendões como forma de garantir que não regressaria. Aos potenciais *kallikantzaroi* das ilhas gregas, crianças ligadas ao mundo subterrâneo pelo facto de terem nascido entre o Natal e a Epifania,

⁷⁹ ANTT - Inq. Coimbra, liv. 385, fl. 427.

⁸⁰ O caso aparece referido em COELHO, António Borges - *Inquirição de Évora (1533-1668)*. Lisboa: Editorial Caminho, 2002, p. 300.

⁸¹ GINZBURG, Carlo - *Historia Noturna...ed.cit.*, pp. 200 e ss.

⁸² GINZBURG, Carlo - *Historia Noturna...ed.cit.*, pp. 206-207.

queimavam-se as plantas dos pés. Acreditava-se que estes seres disformes caminhavam pela Terra durante esse período guiados por uma criatura, o grande *Kallikantzaros*, que tinha a particularidade de ser manco⁸³. O mesmo elemento dos pés queimados aparece ligado a Melampo (literalmente, pé-preto), feiriceiro e adivinho a quem a tradição atribuía a introdução do culto dionisíaco na Grécia⁸⁴. Por seu turno, as famílias romanas associadas aos lobos, os *Hirpini Sorani*, tinham um ritual iniciático que consistia em caminhar sobre brasas⁸⁵. Um ritual idêntico aparece na iniciação dos xamãs manchus, na Ásia norte-oriental⁸⁶. Um último exemplo ainda: Dioniso, o deus-criança, aparece retratado por Homero a ser perseguido por homens-lobo, perseguição que terminava com a precipitação e refúgio do jovem deus no mar⁸⁷. Nas *Bacchae* de Eurípedes, o deus-criança é adorado através de um coxear ritual, em que os intervenientes envergavam peles de animais selvagens⁸⁸. Entrevê-se uma relação entre o coxear e a prevenção contra os efeitos de nascer ligado ao mundo dos mortos, uma ligação ainda mais evidente quando se constata que Hefesto, o deus grego da metalurgia, deus subterrâneo por excelência, era manco e o seu equivalente da mitologia germânica, o ferreiro teutónico Weland, ficou manco depois de lhe terem cortado os tendões⁸⁹. Da análise aos mitos gregos e a um conjunto de estátuas que exibem uma assimetria pé-calçado/pé-descalço, posição que implica o coxear, Carlo Ginzburg afirmou: “supõe-se que o costume de calçar um único pé estivesse conectado a situações rituais nas quais, por meio de um

⁸³ GINZBURG, Carlo - *Historia Noturna...ed.cit.*, pp. 160 e 207.

⁸⁴ Melampo tinha recebido do deus Apolo o dom profético e como tal, estava eminentemente ligado ao mundo dos mortos, ver ROHDE, Erwin - *Psyché...ed.cit.*, p. 305; o mito de Melampo aparece referido em GINZBURG, Carlo - *Historia Noturna...ed.cit.*, p. 201.

⁸⁵ MICHELS, Agnes Kirsopp - *Ob.cit.*, p. 55. Na perspectiva de Georges Dumézil, o ritual de queimar os pés às crianças que nasciam ligadas ao mundo dos mortos, prática que tem um óbvio paralelo no ritual romano de caminhar sobre brasas, sofreu uma inversão de significado com a cristianização. De um rito iniciático e vinculativo ao mundo dos mortos tornou-se um hábito preventivo e integrador no mundo dos vivos, ver DUMÉZIL, Georges - *Le problème des Centaures*. Paris: Geuthner, 1929, p. 185.

⁸⁶ ELIADE, Mircea - *Le chamanisme...ed.cit.*, p. 104.

⁸⁷ GERNET - Louis - *Anthropologie de la Grèce Antique*. Paris: Flammarion, 1982, p. 86-87.

⁸⁸ FOLEY, Helene P. - The Masque of Dionysus. *Transactions of the American Philological Association*, 110 (1980), p. 114.

⁸⁹ RANDOLPH, Mary Claire - Celtic Smiths and Satirists: Partners in Sorcery. *ELH*, 8 (1941), pp. 184-185.

contacto mais imediato com o solo, se buscava atingir uma relação com as potências subterrâneas⁹⁰. Surgem assim três aspectos intimamente relacionados: a) o hábito de queimar as plantas dos pés aos que exibissem particularidades que os ligassem ao mundo dos mortos; b) o número significativo de heróis ligados ao mundo dos mortos que exibem deficiências deambulatórias; c) a ideia vigente no mundo greco-romano, largamente demonstrado por recurso à estatuária, entre outros elementos, que considera o pé direito como o elemento de ligação ao mundo subterrâneo, o mundo dos mortos. A mutilação do pé ou perna direita corta a fonte do poder emanado do mundo dos mortos.

Esta ideia, por sua vez, tem correspondência numa das práticas de feitiçaria mais comuns que se registam em documentos inquisitoriais portugueses: o hábito de retirar a terra que tenha sido pisada pelo pé direito de alguém, para “inclinat” as vontades ou desejos dessa pessoa. Foi o caso de uma Ana Rodrigues (1697), do Cartaxo, a qual “tomara a terra debaixo da peguada” de Manuel Rodrigues, com quem pretendia casar, e “a metera em huma xamine para o ditto Manuel Rodrigues se secar”⁹¹. Procedimento semelhante adoptou Luzia Martins (1694), de Bragança, a qual engravidara de um soldado que se recusava a casar com ela. Luzia foi vista a perseguir o soldado, e “virão que esta se abaixara a huma peguada que o ditto tinha feyto com o pe direyto, e apanhara huma pouca de terra della”⁹².

Relembre-se o caso das duas jovens de Serpins com que se iniciou este capítulo. Francisca, a mais jovem, que representava Santa Quitéria, dizia que a terra ficava abençoada com o contacto dos seus joelhos. Pretendia-se que a ligação entre as entranhas da Terra e o mundo não era apenas simbólica mas efectiva. O instrumento de contacto com a Terra, elemento sexualizado e uterino, servia como ponto de ligação e vínculo ao mundo subterrâneo. Está-se aqui em face, novamente, do princípio que preside ao funcionamento do mecanismo dos sonhos incubatórios. Relembre-se que estes deveriam ocorrer em determinados locais específicos, os centros, onde existiam pedras que funcionavam como “antenas de ligação”, os *omphalos*, (umbigo em grego). Novamente a metáfora uterina a emergir.

⁹⁰ GINZBURG, Carlo - *Historia Noturna...ed.cit.*, p. 208.

⁹¹ ANTT - Inq. Lisboa, liv. 264, fl. 10.

⁹² ANTT - Inq. Coimbra, liv. 317, fl. 11.

A ideia que subjaz aos santuários gregos é a de que sob a pedra umbilical, o *omphalos*, está uma divindade ctónica ou um herói enterrado⁹³. Jane Harrison, comentando as palavras de Cícero nas *Tusculani Disputationes*, nas quais o célebre orador menciona que a maior parte das divindades gregas eram mortais elevados à categoria de deuses, afirma que Cícero estava certo mas que lhe faltava um elemento do processo. Os homens que morriam e eram deificados iam primeiro como heróis para o mundo subterrâneo, adquirindo poderes ctónicos, antes de se tornarem deuses olímpicos. A divindade (ou herói) é percebida como estando “dormente”, como que em gestação, e a ligação ao mundo dos vivos é feita através do “umbigo”, o *omphalos*⁹⁴. Daí a observação de Tertuliano acerca do culto prestado pelos atenienses a Asclepios, o deus da saúde, dizendo que “ofereciam ritos funerários a Asclepios e à sua mãe como se estes estivessem entre os mortos”⁹⁵.

Um excelente exemplo desta ideia é o caso de Manuel Gonçalves Perdigão, morador na Vidigueira, denunciado à Inquisição de Évora a 16 de Agosto de 1664. Maria Correia, a denunciante, disse que Manuel se vangloriava de ter nascido numa noite de Natal, numa igreja em cima de uma campa e “que

⁹³ HARRISON, Jane E. - Delphika - a) The Erinyes b) The Omphalos. *The Journal of Hellenic Studies*, 19 (1899), p. 231. O carácter funerário dos santuários gregos, em que se considerava que o deus estava sepultado sob o *omphalos*, a pedra que lhe servia de campa, está bem patente no oráculo de Delfos, no qual se pretendia que Dioniso estava sepultado e em que o tripé era visto como o suporte do caldeirão onde, segundo o mito, os Titãs lhe desfizeram o corpo e o cozeram antes de Zeus o ter novamente reunificado, ver HOLLAND, Leicester B. - The Mantic Mechanism at Delphi. *American Journal of Archaeology*, 37 (1933), pp. 201-214

⁹⁴ O *omphalos*, termo que significa “umbigo” ou “centro”, era uma pedra oval cuja ligação à metáfora do útero e da sexualização da terra é evidente até na própria designação. Jane Harrison, salientando o seu aspecto ligado à fertilidade e renovação, relaciona-o com o facto de a mitologia referir que estes aérolitos caíram do Céu, princípio masculino, atingindo a terra, princípio feminino, fecundando-a, ver HARRISON, Jane - *Ob.cit.*, p. 239. Sourvinou-Inwood considera-o um contributo do culto apolíneo de Creta para o seu homólogo de Delfos, em que manteve algumas características do culto original. Esta ideia coincide com a do suposto itinerário do xamanismo, apresentado por Dodds: Cítia-Helesponto-Ásia Menor (onde se teria aliado a certos resíduos do culto miníco existente em Creta), ver, respectivamente e numa perspectiva comparada, SOURVINO-U-INO-OD, Christiane - *Myth as History: The Previous Owners of the Delphic Oracle* in BREMMER, Jan (ed.) - *Interpretations on Greek Mythology*. London: Routledge, 1988, p. 225 e DODDS, E.R. - *Les Grecs et l'irrationnel*. Paris: Aubier, 1965, p. 146.

⁹⁵ FARNELL, Lewis Richard - *Greek Hero cults and ideas of immortality*. Oxford: Clarendon Press, 1921, p. 240.

essa era a razão por onde se guabava que tinha tanta virtude”⁹⁶. Foi já vista a relação entre a Noite de Natal, o solstício de Inverno e o vínculo ao mundo subterrâneo. Por outro lado, o facto de nascer em cima de uma campa fazia com que o recém nascido fosse inspirado pelos espíritos e adquirisse poderes excepcionais⁹⁷. A mesma prática de dormir sobre túmulos em busca de inspiração pelos espíritos dos mortos aparece igualmente no contexto norte-asiático⁹⁸. A função tumular, de um herói ou um deus na Antiguidade, para a de um santo ou mártir na Idade Média, assegura o carácter de continuidade, plasmada em hábitos rituais que o cristianismo não soube ou não quis extirpar.

É a crença nas propriedades inspiradoras do sonho incubatório que está na base do vínculo a determinados “centros” que delineam a geografia da religião popular, um aspecto já largamente abordado ao longo deste estudo. O “centro” é o local de manifestação do espírito e é por esta via que interessa regressar ao caso das duas jovens de Serpins com que se abriu este capítulo.

A integração do caso no complexo xamânico permite retomar alguns aspectos anteriormente abordados, aprofundando-os. Sobre a importância da geografia religiosa, patente no desejo de se deslocarem às ermidas de S. Francisco e Santa Quitéria, está já dito o essencial. Trata-se de um eco longínquo dos sonhos incubatórios, uma forma de legitimar a possessão do corpo por um determinado espírito, fosse o sapateiro da Lousã, Santa Quitéria, a Senhora do Rosário ou qualquer outra entidade ligada ao mundo dos mortos. A distribuição de ramos de oliveira pelos presentes entronca na santificação da vegetação, tema já afluído em capítulos anteriores⁹⁹. A crença num *axis mundi*, numa “árvore do mundo” subterrânea que serve de eixo ao mundo dos vivos, existe na Ásia Central como na Europa, por exemplo no folclore das ilhas do Mediterrâneo. No seu estudo clássico sobre xamanismo, Mircea Eliade afirma a dada altura que “se se pretendesse obter uma perspectiva de conjunto de todos os mitos e ritos que temos vindo a enumerar sucintamente, ficar-se-ia espantado

⁹⁶ ANTT - Inq. Évora, liv. 223, fl. 12.

⁹⁷ Keith Thomas põs em evidência a persistência e revitalização dos sonhos incubatórios na ansiosa sociedade inglesa do século XVII, ver THOMAS, Keith - *Religion and the decline of magic. Studies in popular beliefs in sixteenth and seventeenth century England*. Harmondsworth: Penguin Books, 1973, p. 151.

⁹⁸ ELIADE, Mircea - *Le chamanisme...ed.cit.*, p. 81.

⁹⁹ Ver o capítulo 5 do Paradigma Arcaico, onde se aborda o caso do escravo Cristóvão Coutinho.

de constatar que eles têm em comum uma ideia dominante: a comunicação entre o Céu e a Terra é realizável- ou foi-o *in illo tempore*- por um meio físico qualquer (...) todas estas imagens simbólicas de ligação entre Céu e Terra não são mais do que variantes da Árvore do Mundo ou *Axis Mundi*¹⁰⁰. O mito não se restringe ao xamanismo eurasiático, aparece também no folclore grego. Neste, os *kallikantzaroi*, os seres vindos do mundo dos mortos, passam o ano inteiro a tentar serrar a Árvore do Mundo. Contudo, quando estão quase a consegui-lo, chega o Natal, altura em que eles devem errar pelo mundo, até à Epifânia. Durante este período, a árvore regenera-se e o processo volta ao princípio¹⁰¹. As árvores mergulham as suas raízes na Terra, no mundo subterrâneo onde está o eixo do mundo, do qual cada árvore particular constitui uma derivação. A árvore é o ponto de ligação entre o mundo ctónico (subterrâneo) e urânico (celeste). Em todo este complexo, essencialmente dualista, ela unifica, cria ligações. Não admira, por isso, que seja um elemento praticamente omnipresente nas manifestações de seres pertencentes ao mundo ultra-terreno.

Sendo factor de ligação, desempenha um papel importante na ascensão iniciática do xamã eurasiático. Um dos rituais de iniciação implicava precisamente uma subida simbólica a uma árvore, que funcionava como actualização da Árvore do Mundo¹⁰². Eliade chamou a atenção para o facto de esta ligação simbólica poder ser feita através de outros temas que mais não são do que derivações deste mito. Refere como exemplos uma cadeia ascendente de flechas, uma montanha, uma corda ou, mais frequentemente, uma escada¹⁰³. É interessante notar o eco deste tópico em Portugal, de que é um excelente exemplo o da mulher de Arcos de Valdevez, mencionado atrás, que afirmou que “sendo de idade de sete annos começara a ir ao Ceo per huma escada”.

O tema xamânico da Árvore do Mundo permite compreender o comportamento das jovens de Serpins na ermida de Santa Quitéria, quando

¹⁰⁰ ELIADE, Mircea - *Le chamanisme...ed.cit.*, p. 382.

¹⁰¹ GINZBURG, Carlo - *Historia Noturna...ed.cit.*, p. 160.

¹⁰² ELIADE, Mircea - *Le chamanisme...ed.cit.*, p. 103.

¹⁰³ ELIADE, Mircea - *Le chamanisme...ed.cit.*, p. 382. O tema da escada como símbolo de ascensão nas viagens iniciáticas ao Além aparece ainda desenvolvido em MORGAN, Alison - *Dante and the Medieval Other World*. Cambridge: University Press, 1990, pp. 37-47 e CERULLI, Enrico - *Il "Libro della Scala" e la questione delle fonti arabe-espagnole della Divina Comedia*. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1949, pp. 529-530.

começaram a recolher os ramos de uma oliveira existente na ermida, distribuindo-os como relíquias. Simbolicamente, este comportamento em nada se distingue do comportamento do xamã siberiano, que nos seus sonhos iniciáticos viaja até ao “centro do mundo”, de onde traz ramos retirados da Árvore do Mundo para a confecção do tambor utilizado para potenciar o êxtase¹⁰⁴. É o facto de pertencerem aos ramos da árvore primordial que lhes confere o poder mágico, num caso trazidos através de uma viagem extática, no outro brotando da Terra, vindos do “centro do mundo”.

Através de uma análise comparada, da integração num cenário mais alargado, geográfica e cronologicamente, o comportamento das jovens de Serpins vai gradualmente adquirindo um significado, escondido sob a aparente irracionalidade de comportamento. A atracção das ermidas, o episódio dos ramos de árvore, a possessão.

A questão da possessão necessita de ser retomada, em estreita ligação com o problema do “parto místico”. Referi acima um erro de análise num artigo publicado sobre o assunto. Referi também que a fonte do erro foi o facto de ter partido de uma premissa falsa: o modelo de êxtase que aparecia ligado a estes casos era idêntico ao dos processos de “alumbrados”. Por um processo silogístico, assumi que o comportamento extático do místico “alumbrado” era, à semelhança do próprio movimento e da sua doutrina, radicalmente novo. Tal não corresponde à verdade e tentei demonstrá-lo aqui, entre outros exemplos, com os textos de Francisco de Osuna. De onde vem então a ideia de uma “gravidez miraculosa”, de natureza sobrenatural, ideia que, saliente-se, aparece de forma mais vincada em contextos rurais e populares, em flagrante contradição com o figurino *alumbrado*, predominantemente urbano?

Uma vez mais será útil recorrer ao método comparativo. No caso das jovens de Serpins, verifica-se que ambas estavam alegadamente possuídas por dois espíritos, a Senhora do Rosário e Santa Quitéria. Essa possessão sancionava a sua identidade: elas “eram” a Senhora do Rosário e Santa Quitéria. A “prova” de tal facto foram os “sinais” que ambas deitaram pela boca: pedras, seixos de rio, contas de osso e um papel branco contendo a oração de “Agnus Dei”.

Compare-se agora este comportamento com o de Antónia Rodrigues (1675), uma mulher de Abrantes que andava, dizia-se, possuída pelo demónio.

¹⁰⁴ ELIADE, Mircea - *Le chamanisme... ed.cit.*, p. 145.

O caso não configura, é certo, uma situação de parto místico, mas a forma como decorre o processo de possessão encerra a chave para a compreensão do fenómeno. Ana deparava-se frequentemente com uma mulher, uma “moura muito fermoza”¹⁰⁵. A moura entrava-lhe no corpo “e quando entrava nella sentia a modo de huma cobra que lhe fazia inchar o estomago com tal aperto e ançia que pegando nella confitente quatro ou sinco pessoas a não podião sigurar”. Quando estava neste estado deitava pela boca “hum ferrinho retorcido como se fora de carda”¹⁰⁶. O caso de Maria da Nazaré (1715), moradora na Pederneira, junto à vila da Nazaré, apresenta aspectos muito semelhantes. Dizia ela “que tivera huma cobra enroscada em si e que estando em extazi ficou aliviada”¹⁰⁷.

É importante insistir nesta ideia. Do que se trata aqui é de casos de possessão. Esta é representada pela figura de uma cobra que entra literalmente no corpo do individuo possuído, aspecto que constitui uma singularidade importante. O facto de esse indivíduo lançar pela boca objectos que constituem sinais dessa possessão, configura uma outra singularidade cujo significado não deve ser negligenciado.

No quarto volume da sua *Nova Floresta*, o padre Manuel Bernardes fala de um episódio passado durante o sono de Guntram, rei burgundo, relatado na crónica Crónica Geral Benedictina. Enquanto o rei dormia, um pagem seu viu sair da boca do rei uma lagartixa que pretendia passar por um ribeiro. O pagem atravessou uma espada de margem a margem do ribeiro, permitindo a passagem à lagartixa, a qual se internou pelo meio de uns penedos. Passado algum tempo a lagartixa voltou, atravessou novamente o ribeiro pelo fio da espada e entrou novamente pela boca do rei burgundo. Este, ao acordar, contou ao pagem um sonho que tivera: atravessara um riacho sob o fio de uma espada e descobrira um tesouro no meio de uns penedos. Finalmente, fazendo-se busca nos ditos penedos, foi efectivamente descoberto um tesouro¹⁰⁸.

Carlo Ginzburg analisa a mesma história, com variações insignificantes, no seu estudo sobre a formação do imaginário do *sabbath*. Aqui já não se trata de uma lagartixa mas de uma pequena serpente e o fio da espada é substituído por

¹⁰⁵ ANTT - Inq - Lisboa, proc. 9577, fl. 17.

¹⁰⁶ ANTT - Inq. Lisboa, proc. 9577, fl. 49.

¹⁰⁷ ANTT - Inq. Lisboa, liv. 275, fl. 194.

¹⁰⁸ BERNARDES, Manuel - *Nova Floresta ou sylvia de varios apophthegmas, e ditos sentenciosos, e moraes. Quarto Tomo*. Lisboa Occidental: Officina de Joseph Antonio da Sylva, 1726, fl. 299.

uma ponte de ferro. Também os penedos são substituídos por uma montanha. Tudo o resto é igual, inclusivamente a identidade do rei¹⁰⁹.

Ginzburg compara a história com uma série mais recente de variantes sobre a mesma lenda. Nestas, a serpente surge substituída por outros animais como gatos ou ratos. Mais ainda, integra-o ainda no conjunto mais alargado do xamanismo europeu e dos relatos de viagens extáticas em que a alma sai do corpo sob uma forma animal. Este autor vê em todos estes relatos um tema comum, o do êxtase. O mesmo tópico foi identificado para o xamanismo siberiano, particularmente o da tribo yacute. Ali, a alma é retirada por um pássaro que apenas se manifesta duas vezes na vida do xamã: no momento da iniciação e no momento da morte. Importa referir que, neste caso, o pássaro não é a alma, mas sim o seu meio de transporte¹¹⁰. Curiosamente, o mesmo tema do pássaro transportador da alma aparece na literatura de viagens ao além da cristandade medieval. Numa das obras de maior divulgação, a *Visão de Alberico*, o “viajante” entra num êxtase, ficando imóvel e desprovido de sentidos, ao mesmo tempo que uma pomba branca lhe entra pela boca e retira a alma¹¹¹. Este não é, longe disso, um exemplo isolado neste género de literatura¹¹².

O imaginário colectivo reteve a ideia da pomba branca como personificação do Espírito Santo. Os documentos inquisitoriais portugueses, contudo, autorizam a que se alargue essa ideia às almas dos defuntos¹¹³. A alma como pássaro abandona o corpo pela boca no momento da morte, mas também pode voltar sob essa forma, manifestando-se aos vivos. Uma das formas dessa manifestação era através do canto, provocando uma situação de encantamento,

¹⁰⁹ Ginzburg cita como fonte o historiador lombardo Paulo Diácono. Bernardes cita Yepes e a primeira centúria da Crónica Geral Beneditina, que conta o episódio do sonho “tomando o de Aymónio”, comparar BERNARDES, Manuel - *Ob.cit.*, fl. 299 com GINZBURG, Carlo - *Historia Noturna...ed.cit.*, p. 139.

¹¹⁰ ELIADE, Mircea - *Le chamanisme...ed.cit.*, p. 46.

¹¹¹ CAROZZI, Claude - *ob.cit.*, p. 557.

¹¹² Na *Visão de Baldarius*, a alma é transportada por três pombas brancas, ao passo que na *Visão de Baronte*, a alma, descrita como um pequeno pássaro, entra e sai pela boca para efectuar a sua viagem ao Além, ver AUBRUN, Michel - *ob.cit.*, pp. 112-113.

¹¹³ A quantidade de exemplos é tal que tornaria fastidioso, se não mesmo impossível, enumerar todos os exemplos existentes na documentação da Inquisição portuguesa. A título de exemplo vejam-se os casos passados na Ribeira de Litém (Pombal, 1654), ANTT - Inq. Coimbra, liv. 304, fl. 654; Santuário de Nossa Senhora da Nazaré (1712), ANTT - Inq. Lisboa, liv. 271, fl. 109; Tancos (1749), ANTT - Inq. Lisboa - liv. 303, fl. 22 e Avis (1751), ANTT - Inq. Évora, liv. 273, fl. 75.

o qual colocava o indivíduo num estado de letargia, transportando-o para um mundo extra-terreno e provocando uma situação de aberração temporal. Este tema, de fundo céltico, faz parte do complexo da mitologia solar que tem vindo a ser abordada ao longo deste estudo e aparece no folclore português sob a forma da lenda do monge e do pássaro¹¹⁴. O padre João Baptista de Castro relata-a, dizendo que certo monge “reflectindo sobre as palavras de David no Salmo 89, onde diz: *Que mil annos diante de Deos são como hum dia que passou, se foy contemplando atrás da harmonia de hum passarinho, que com a suavidade da sua voz o enterteve extatico na cerca do Convento o espaço de sessenta annos, sem ser visto nem achado de ninguém*”¹¹⁵. Este espaço de tempo pareceu ao monge apenas uns instantes mas quando voltou a si tinham passado tantos anos que o monge não reconheceu o mundo que o rodeava.

Uma versão da história do monge e do pássaro aparece no caso de Engrácia Pires, a vidente da Sertã com que se iniciou este estudo. Segundo as suas palavras, por altura das aparições que a “Senhora” lhe fazia, viu sobre um penedo “hum passaro muito branco do tamanho de huma pomba com cuja vista sentio em si muito grande alegria, e o passaro em ella declarante chegando se se levantou e a foi acompanhando voando diante della ate chegar a caza de seu pai, e dahi foi voando por diante”. Imediatamente a seguir, Engrácia menciona que no dia da festa do Espírito Santo, “depois de jantar indo ella declarante, de mandado de seo pai a ver hua cerejeira que tinham em hum campo perto da caza, assentandosse ao pe e sombra della por ser grande calma caio em somno e estando dormindo ouvio como musica ou som de instrumentos mui suaves”¹¹⁶. Embora não apareça aqui uma menção explícita, é bastante evidente a relação entre o pássaro em forma de pomba e o encantamento através da música no dia do Espírito Santo, ao qual, regra geral, se associa a

¹¹⁴ Encantamentos provocados pelo canto dos pássaros constituem um elemento recorrente das viagens ao Além no folclore irlandês, galego e português. Para os respectivos casos ver CAREY, John - The Sun's night journey: a pharaonic image in medieval Ireland. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 57 (1994), pp. 17-18; MARTINS, Mário - Viagens ao Paraíso Terreal. *Brotéria*, 48 (1949), p. 543-544 e VALVERDE, José Filgueira - *Tiempo y gozo eterno en la narrativa medieval*. Vigo: Edicions Xerais de Galicia, 1982, (neste último, a lenda do monge e do pássaro é estudada em detalhe na p. 78 e ss.).

¹¹⁵ CASTRO, João Baptista de - *Mappa de Portugal antigo e moderno. Tomo I, Parte I e II*. Lisboa: Officina Patriarcal de Francisco Luiz Ameno, 1762, fl. 82.

¹¹⁶ ANTT - Inq. Lisboa, proc. 7879, fl. 3 (segunda numeração).

pomba como forma de representação. Sobre a importância dos pássaros no mundo eurasiático, diz Eliade que “tornar-se um pássaro ou ser acompanhado por um pássaro indica a capacidade de empreender, estando ainda em vida, a viagem extática ao Céu e ao Além”. Diz ainda mais: “a linguagem dos pássaros aprende-se geralmente comendo uma serpente ou outro animal reputado mágico. Estes animais podem revelar os segredos do futuro porque são reconhecidos como receptáculos de almas dos mortos ou epifanias dos deuses”¹¹⁷.

Falar com os pássaros. Era este o caso de Manuel Gameiro (1744), morador junto a Leiria, no “arrabalde da ponte”. Manuel vivia “de huma ordinária de quinze tostões por mês que lhe dá o Excellentissimo Senhor bispo deste bispado D. Álvaro de Abranches”¹¹⁸. O seu perfil aponta claramente para um substrato xamânico que se revela a espaços. Segundo as testemunhas, afirmara que “já morrera e ressuscitara”, o que aponta para o processo iniciático. Disse também que “de tudo quanto se obra no Ceo he avizado por huns mininos la de cima e que traz outros debaixo dos pés”, levando a pensar no dualismo ctónico-urânico do mundo subterrâneo e do mundo celeste. Finalmente, uma das testemunhas afirmou que o denunciado “lhe parece louco e principalmente nas ocasiões de luas”. Teria Manuel Gameiro comportamentos semelhantes aos que foram vistos acima, imitando lobos e cães e fugindo para zonas selvagens? Os documentos não especificam, mas fazem saber que na vizinhança era voz corrente que “todas as noutes falam com elle os pássaros, as aves e mais animaes”.

Os pássaros em geral, as pombas em particular, são entidades escatológicas cuja presença, o vôo e o canto permitem a entrada num estado extático em que o indivíduo é levado a um mundo onde a dimensão tempo é abolida. A suspensão do tempo é uma componente fundamental das lendas dos “heróis dormentes” e das viagens ao Além medieval. Yves-Marie Bercé demonstrou bem essa íntima relação, com a suspensão do tempo nas grutas onde estes heróis se encontram no seu Purgatório gestacional¹¹⁹. Mas o mais interessante na análise deste autor é a filiação desta ideia no complexo

¹¹⁷ ELIADE, Mircea - *Le chamanisme...ed.cit.*, pp. 92 e 93 (a tradução é minha).

¹¹⁸ Este caso tem poucos fólhos e aparece em ANTT - Inq. Lisboa, liv. 303, fls. 109 e ss.

¹¹⁹ Ver BERCÉ, Yves-Marie - *Le Roi caché: sauveurs et imposteurs: mythes politiques populaires dans l'Europe Moderne*. Paris: Fayard, 1990, pp. 246-255.

mitológico grego. Quando a mãe de Zeus, Reha, se apercebeu que o pai daquele, Cronos, a divindade do tempo, pretendia devorar o filho, escondeu-o numa gruta. Nesta, Zeus ficou ao abrigo do pai, que o mesmo é dizer do tempo, esperando a altura em que poderia sair para o destruir¹²⁰. A gruta que, como foi visto ao longo deste estudo, foi entrada para o Purgatório e metáfora para o útero materno, vem desta forma reforçar a sua significação. Um local separado do mundo e dos efeitos corruptores do seu devir incessante.

Uma segunda variante da lenda do monge e do pássaro, desta feita de teor sebastianista, vem confirmar a análise de Bercé relativamente à relação entre suspensão do tempo e heróis dormentes. Vem também integrar todos estes elementos no conjunto da mitologia solar que tem sido aqui abordada. No dia 15 de Julho de 1659, um dos carcereiros da cadeia régia, Lourenço de Azevedo, testemunhava na sala de audiências da Inquisição de Lisboa acerca de um homem que lhe fora entregue, vindo de Castro Marim. O dito homem dissera na prisão que D. Sebastião havia de voltar. Lourenço perguntou-lhe então o que sabia ele acerca do assunto, ao que o homem, de nome Francisco Mendes da Horta, lhe revelou que o *Desejado* “havia de vir, e que havia de ser athe dia de São Sebastião que vem, infalivelmente e que então fasia cento e cinco annos”¹²¹. Perguntado sobre as razões que tinha para o afirmar, Francisco contou então que “estando em hum moinho seu ouvira cantar hum rouxinol dentro no mesmo moinho com tal melodia e suavidade que lhe alegrava o coração e que hindo pera o apanhar lhe fugira, e depois tornava o que fez por tres veses”. Nessa noite, Francisco dormiu no moinho. Dormiu e sonhou:

“sonhara que a lua se lhe escondia, e que com ansia se levantara e saira do moinho a hum campo e olhando para a lua vio que ella se escondia e que ficava a modo de hua estrella, e que logo della se formara hua nuvem branca dentro da qual vira a Christo Nosso Senhor Crucificado, e quatro homens a cavallo atras: hum dos quais era El Rey Dom Sebastião com dous filhos seus por nome Affonço e Antonio, e o outro homem não sabia quem hera (...)El Rey Dom Sebastião, respondeo que era hum velho venerando com barbas grandes, com sinal de hua ferida no rosto, com o beijo de baixo cahido, e com as massans do rosto vermelhas, e que depois de ver esta visão sentira enteriormente ser aquelle El Rey dom Sebastião e se commovera a melhorar de

¹²⁰ BERCÉ, Yves-Marie - *Ob.cit.*, p. 316.

¹²¹ O testemunho de Lourenço de Azevedo está em ANTT - Inq. Lisboa, liv. 236, fls. 688 e ss.

vida, jejuando muitos dias e não dormindo em cama, nem consentindo que em sua presença se dicesse mal de ninguém, nem palavras deshonestas”¹²².

É de notar que quer a descrição física de D. Sebastião, quer a questão dos filhos do malogrado rei, aparecem no processo de Maria de Macedo, estudado no capítulo anterior¹²³. Não espantará muito, uma vez que os dois casos decorrem na mesma cidade e sensivelmente na mesma altura. É importante ver a filiação destes casos na lenda do monge e do pássaro e a desta, por sua vez, no complexo mitológico de natureza solar, relativo aos “heróis dormentes”. O sonho de Francisco Mendes da Horta é bastante explícito. A Lua, que rege a noite e o mundo dos mortos sob o signo do lobo é substituída por uma estrela. A estrela é o Sol, que rege o dia e a fertilidade sob o signo da serpente? Da estrela sai a nuvem onde vem D. Sebastião. Neste caso confirma-se uma vez mais o que já se percebera claramente noutros casos, inclusivamente no de Maria de Macedo, quando esta se referia a D. Sebastião como o “Sol encoberto”: o carácter solar do mito sebástico, fundado num complexo de natureza eurasiática.

Assim, depois da serpente e do lobo, o bestiário escatológico fica enriquecido com os pássaros em geral e a pomba em particular. Os três têm uma ligação ao mundo dos mortos e são usados para representar entidades supra-terrenas. É este o ponto que permite retomar a questão do parto místico como manifestação de possessão.

Uma história de contornos semelhantes ao das duas jovens de Serpins, caso que tem sido transversal a todo este capítulo, fornece mais algumas pistas para a compreensão da verdadeira natureza dos casos de possessão/gravidez. Tem lugar em Santiago do Cacém na viragem do século XVII para o XVIII. Marta Loureiro, uma jovem de 22 anos, entrava em êxtase “dizendo que era a Virgem, a qual dice que seu unigenito filho queria mandar peste, e por isso mandara

¹²² ANTT - Inq. Lisboa, liv. 236, fl. 689.

¹²³ Veja-se o seguinte passo do processo de Maria de Macedo: “E para certificar que ella vira o ditto Rey Dom Sebastião especificou que tinha hua ferida sobre a sobrancelha direita; e mostrando lhe ella testemunha hum retrato do mesmo Rey, a dita Maria de Macedo disse que alguma couza se parecia com elle porem que El Rey tinha o beijo de baixo mais grosso e virado, mais afilado o nariz, e a cor do rosto mais rubicunda”, ver ANTT - Inq. Lisboa, proc. 4404, fl. 9. Quanto à coincidência temporal dos dois casos, é de referir que a denúncia contra Francisco Mendes da Horta tem lugar em 1659 e o processo contra Maria de Macedo decorre em 1665.

aquelle anno mau”¹²⁴. As pessoas acorriam a sua casa onde as benzia com ramos de artemísia dizendo que “naquelle ora elles ficavam como quando foram baptizados”¹²⁵. Tal como no caso de Serpins, também a possessão teve um sinal, uma conta preta e um vintém que Marta deitou pela boca¹²⁶. Estes três elementos atestam a afinidade morfológica existente entre o caso das duas jovens de Serpins e o de Marta Loureiro. Mas permite ir ainda mais longe. Vendo a forma como decorre a possessão de Marta, constata-se que esta pode funcionar como elo de ligação entre as jovens de Serpins e outros casos de possessão, como o de Antónia Rodrigues, de Abrantes, a mulher que sentia uma cobra dentro de si quando a moura lhe penetrava o corpo. Por outro lado, embora no caso de Antónia não se fale em “parto místico”, verificou-se que numa discípula de Francisco da Porciúncula, Isabel de Jesus, surge o elemento da gravidez associada à possessão por uma cobra. Foi a própria que afirmou que “emprenhara” de uma cobra e andara 14 meses prenhe¹²⁷. Isabel leva mais longe o caso de Antónia Rodrigues. Nesta há a metamorfose da moura em cobra no interior do seu corpo, facto que configura uma possessão. Em Isabel de Jesus esse facto implica uma gravidez. Uma gravidez de um ser extraordinário, especial, uma vez que a gestação durara 14 meses. Esta particularidade era, foi visto, um sinal de que se estava ligado ao mundo dos mortos.

Voltando a Santiago do Cacém e ao caso de Marta Loureiro. Esta “era” a Virgem. Era-o porque fora possuída, porque a Virgem “se meteo dentro do seu corpo em figura de Pomba”¹²⁸. É importante articular este aspecto com os casos das mulheres que sentiam cobras no seu interior, quando a moura lhes penetrava o corpo. No referido artigo sobre casos de “parto místico” detenho-me em particular na análise ao caso de Catarina de Santo António, terceira franciscana de Guimarães (1651), que dizia que “havia de parir o Verbo Incarnado, que já era tempo de declarar o mistério”¹²⁹. Na altura não referi, por

¹²⁴ ANTT - Inq. Évora, proc. 3297, fl. 17.

¹²⁵ ANTT - Inq. Évora, proc. 3297, fl. 38.

¹²⁶ ANTT - Inq. Évora, proc. 3297, fls. 40 e 72.

¹²⁷ ANTT - Inq. Lisboa, liv. 205, fl. 206.

¹²⁸ ANTT - Inq. Évora, proc. 3297, fl. 76.

¹²⁹ Todo o artigo se desenvolve em torno do caso de Catarina de Santo António, com uma incidência particular entre as páginas 453-464, ver RIBEIRO, António - O parto místico...*ed.cit.*

não parecer relevante, um elemento que em face da argumentação exposta começa a ganhar sentido. A dada altura do processo Catarina disse ter sido fecundada quando “pella boca lhe entrara hua lux que hera o spirito Sancto”¹³⁰. Já na fase final do processo, a ré volta a abordar a questão da sua possessão/gravidez, colocando a questão nos mesmos termos em que o fizera Marta Loureiro. Disse, falando do Espírito Santo, “que nunca o vira com os olhos corporaes mais que a primeira vez que entrou nella, e então o vio como huma pomba”¹³¹.

Surgem assim pombas e serpentes, animais escatológicos intimamente ligados à morada dos mortos, que penetram no corpo das mulheres, fecundando-o. Alegadamente, esta fecundação dará origem a um ser extraordinário, uma criatura de natureza divina, um messias. Por seu lado, constata-se que também o terceiro animal com ligações ultra-terrenas, o lobo, aparece ligado a um caso de parto místico, desta vez fora de Portugal.

Londres, Setembro de 1814. Joanna Southcott anunciou aos ingleses que estava prenhe de um messias, chocando seguidores e detractores em doses iguais. Um dos mais importantes jornais da época, o *Sunday Monitor*, exclamou: “se a cúpula de S. Paulo caísse ou um quarto da Metrópole fosse engolida por um terremoto, é pouco provável que um tal acontecimento ocasionasse mais falatório”¹³². Southcott era, na Inglaterra dos inícios do século XIX, um anacronismo. Fazia parte de um “submundo radical” de profetas e milenaristas excêntricos que eram tudo o que sobrava de uma esquerda visionária outrora florescente¹³³. O principal interesse que o caso de Southcott tem para este estudo, para além da óbvia coincidência de um “parto místico”, tem a ver com as dúvidas que se levantaram acerca da natureza da sua “gravidez”. Se o público menos dado a misticismos colocava legítimas e fundadas dúvidas acerca da própria gravidez desta mulher de 65 anos, os seus seguidores e ela própria eram assaltados, tanto quanto os documentos permitem aferir, por dúvidas acerca da natureza benigna do facto. Pessoas que lhe eram próximas tê-la-ão

¹³⁰ ANTT - Inq. Coimbra, proc. 8792, fl. 7.

¹³¹ ANTT - Inq. Coimbra, proc. 8792, fl. não numerado, depoimento de 30 de Janeiro de 1652.

¹³² O caso de Joanna Southcott aparece estudado em JUSTER, Susan - *Mystical Pregnancy and Holy Bleeding: Visionary Experience in Early Modern Britain and America*. *William and Mary Quarterly*, 3rd series, 57 (2000), pp. 249-288, (para a citação do *Sunday Monitor* ver p. 249).

¹³³ JUSTER, Susan - *Ob.cit.*, p. 251.

ouvido manifestar estas dúvidas, receando que o facto fosse de natureza demoníaca. Joanna Southcott receava “ter um lobo nas suas entranhas”¹³⁴.

A forma como esta possessão/gravidez ocorre levanta questões complexas. Como é que as próprias possuídas encaravam o facto? A entrada de um animal, pomba, cobra ou lobo, no seu corpo, bem como a gestação nas suas entranhas, era vista numa perspectiva simbólica, metafórica ou real?

No seu *Tratado de História das Religiões*, Mircea Eliade faz uma afirmação que pode ajudar a compreender: “na Alemanha, em França, em Portugal e em outras regiões as mulheres temem que uma serpente lhes entre na boca durante o sono e as fecunde, em especial no período menstrual”¹³⁵. A menção expressa a Portugal é significativa, embora no conjunto da sua análise, Eliade incida sobre as relações entre a serpente e a fecundidade e não fale em “partos místicos”. Significativa também é a forma como as mulheres temem que a serpente lhe entre no corpo: pela boca. Recorde-se a história de Guntram, o rei burgundo a quem a alma sai pela boca sob a forma de uma pequena serpente ou, noutras versões, uma lagartixa. O quadro continua a ser o do complexo xamânico. No entanto, a abordar o tema, Mircea Eliade achou oportuno recordar um conjunto de aspectos mitológicos que têm a ver com a concepção de um ser extraordinário através da cópula entre uma mulher e uma serpente. Cita a propósito o caso de Alexandre Magno e de César Augusto, para referir os mais conhecidos, figuras providenciais e, de alguma forma, divinas. Poderia ainda ter mencionado o caso de Zeus, que copulou com sua mãe, Rhea, sob a forma de uma serpente, dando origem a Perséfone, também conhecida por Hades, divindade ctónica das profundezas subterrâneas¹³⁶.

O formato fálico da serpente pode levantar um conjunto de especulações acerca das relações da serpente com a questão da fecundidade. Contudo, depois de tudo o que tem sido exposto, a perspectiva não pode ser, de todo, essa. É a função da serpente como agente do mundo dos mortos que deve ser enfatizada. É enquanto espírito que ela fecunda, embora se acredite que dessa

¹³⁴ JUSTER, Susan - *Ob.cit.*, p. 285.

¹³⁵ ELIADE, Mircea - *Tratado de História das Religiões*. Porto: Edições Asa, 1994, p. 218.

¹³⁶ Nos seus comentários ao *Phaedo*, de Platão, Olimpodoro refere que, segundo Orfeu, Zeus copulou com a mãe sob a forma de uma cobra. Recordem-se, a propósito, as relações entre a teologia órfica e o mito xamânico de morte e regeneração, ver TORJUSSEN, Stian Sundell - The study of Orphism. *Nordlit*, 18 (2005), pp. 287-305, (para os comentários de Olimpodoro ver p. 288).

fecundação espiritual resulte uma encarnação. A passagem do espírito para a carne implica uma efectivação da metáfora. A metáfora ou símbolo deixa de o ser, torna-se real. O processo implica uma relação com o mito que escapa às categorias mentais de um homem da sociedade pós-industrial. Na Europa do Antigo Regime acreditava-se que as mulheres eram fecundadas por determinados animais. Esses animais recolhem o seu simbolismo de um complexo muito arcaico, ligado aos ritmos solares e à dualidade dia/noite, Verão/Inverno. Contudo, uma vez impregnados desse simbolismo, o seu poder torna-se efectivo, verdadeiramente real. Do que se trata aqui, no fundo, é da velha aspiração da alma humana: a imanência de um Deus que abole as distâncias. Trata-se, enfim, de uma outra versão do Verbo feito carne.

8. Das trevas, da luz e da má aritmética: 1+1=3

Em 1658 circulava em Lisboa um papel contendo um conjunto de profecias. Referiam-se a factos de natureza apocalíptica que deveriam ter lugar ao longo de toda a década seguinte¹. A carta onde estavam registadas as profecias fora alegadamente escrita na cidade italiana de Reggio e enviada ao vice-rei e capitão geral da Sicília. Nela se fala de dois misteriosos profetas, que andavam pela cidade “vestidos de hum habito extraordinário [que] não se virão the agora semelhantes”. A sequência de factos descritos para a década de 60 era a seguinte:

- 1661- Grande guerra universal.
- 1662- Não haverá Pastor.
- 1663- Toda a Terra estará entre si contrária.
- 1664- Poucas pessoas crerão em Christo.
- 1665- Ressuscitará uma grande pessoa.
- 1666- Ressuscitará outra grande pessoa.
- 1667- África se queimará e deitará chamas de sangue.
- 1668- Europa e África tremerão.
- 1669- Será conhecido hum só Deus e 3 pessoas, que apagarão todas as luzes e averá hum rebanho e hum pastor.
- 1670- O primeiro dia do ano será o Dia do Juízo².

¹ ANTT - Inq. Lisboa, liv. 237, fls. 107 e ss.

² Esta profecia foi já publicada e estudada sob uma perspectiva diferente da que aqui se faz em RIBEIRO, António - O "parto místico": uma abordagem indiciária. *Lusitânia Sacra*, 18 (2006), pp.

Este texto levanta uma série de questões relevantes para o estudo do messianismo em Portugal, nomeadamente as suas relações com o complexo mitológico de natureza solar que tem vindo a ser analisado ao longo deste estudo. Em 1661, António Pais Ferraz, astrólogo de 40 anos de idade, apresentava no Santo Ofício em Lisboa um papel contendo as suas previsões para a década que então começava. Pedia licença para o publicar, ao que a Inquisição acedeu. Ferraz deixou, contudo, passar demasiado tempo e quando o publicou, em 1664, as circunstâncias tinham mudado; os inquisidores não gostaram e mandaram prendê-lo. António Ferraz manifestou estranheza, alegando que “apresentou e ofereceu o papel no Santo Officio e se lhe deu licença para se imprimir no anno de seiscentos e sessenta e hum”. Perguntou-lhe então o inquisidor Francisco Barreto “que razão teve para não imprimir o ditto papel ate o prezente, havendo tantos annos que tinha composto”. Ferraz disse que “a razão foi porque o discurso se fundava na conjugação máxima do anno de seiscentos e sessenta e seis, [e] o quis guardar para tempo mais chegado ao ditto anno”³. Estava-se então a 19 de Agosto de 1664.

Nos seus prognósticos, o astrólogo afirma que “entre o anno de 1666 e o de 1670 chegará este Reyno ao extremo pellos inimigos da Fe Catholica: neste intervalo se manifestará o Encuberto; o Mourismo será destruído, o Império Luzitano estabelecido, a Fe Catholica de Jezus Christo exalçada por todo o Mundo, finalmente se cumprirão as duas promessas de Christo”⁴. As razões para tal são, dizia, porque que no dia 29 de Novembro de 1666, Segunda-feira, à uma hora e trinta e um minutos da tarde, sucederá uma “conjunção máxima”. Nesse momento “a figura mathematica observada sobre esta corte de Lisboa se achará no ascendente o signo de Áries, caza de Marte e exaltação do Sol”. Disse ainda, na sua exposição, que “a lua se achará na mesma caza infortunada e em seu detrimento e caza alheia: esta dará bayxa e será destruída, que significa o Mourismo”⁵.

Antes da abordagem comparativa aos dois textos, o dos profetas de Reggio e o de António Ferraz, impõe-se uma observação. A carta que dava

454-455.

³ ANTT - Inq. Lisboa, proc. 802, fl. 23.

⁴ ANTT - Inq. Lisboa, proc. 802, fl. 7.

⁵ ANTT - Inq. Lisboa, proc. 802, fl. 7.

notícia dos profetas na Itália foi mandada copiar pela Inquisição a 30 de Julho de 1658. Nela se diz que no ano de 1666 “ressuscitará outra grande pessoa”, sucedendo esta ressurreição a uma outra, em 1665. É um facto que o regresso de Enoch e Elias, tidos como arrebatados em vida para o Céu, era esperado para o Dia do Juízo. É igualmente verdade que essa tradição fora apropriada pela literatura joaquimita⁶. Mas não é de todo comum que sobre o assunto se fale em “ressurreição”, uma vez que os dois foram arrebatados em vida. Isto mesmo é dito pelos qualificadores do Santo Ofício, solicitados para apreciar as proposições contidas nas profecias: frei Filipe da Rocha fez notar que “destes não se pode dizer que resuscitarão pois he de Fe que não morreram”, enquanto que Gabriel da Silva diz dos mesmos, Enoch e Elias, que a estas pessoas “impropriamente se chama ressuscitadas”⁷.

É de notar uma coincidência. As cópias foram feitas no dia 30 de Julho de 1658. Entre finais desse mesmo ano e inícios de 1659, o padre António Vieira redigia as suas *Esperanças de Portugal*, nas quais postulava a ressurreição de D. João IV⁸. A coincidência estende-se mais além, até Inglaterra, a qual fervilhava igualmente de messianismo e apocaliptismo. Em 1661 foi executado um líder milenarista, o general Harrison. Os seus apoiantes acreditavam que ele ressuscitaria e que seria uma das duas “testemunhas” referidas por S. João no livro do Apocalipse⁹. Sintomas do espírito inquieto da época.

As duas profecias, a dos profetas de Reggio e a do astrólogo lisboeta são coincidentes num aspecto. Ambas falam de uma tensão apocalíptica com ênfase na importância do ano de 1666 e ambas coincidem com o desfecho escatológico agendado para 1670. As duas são igualmente coincidentes na afirmação de que

⁶ Segundo a tradição joaquimita, o reaparecimento de Elias e Enoch deveriam anunciar a vinda de um Salvador e inaugurar a Terceira Idade da Igreja, ver LUBAC, Henri de - *La postériorité spirituelle de Joachim de Flore. I de Joachim à Schelling*. Paris: Lethielleux, 1981-87, pp. 116-118.

⁷ Respectivamente ANTT - Inq. Lisboa, liv. 237, fls 112 e 117.

⁸ A carta foi enviada ao jesuíta André Fernandes, bispo eleito do Japão, em Abril de 1659, ver AZEVEDO, José Lúcio de - *História de António Vieira, Volume II*. Lisboa: Clássica Editora, 1992, p.8. A afirmação, perfeitamente aceitável, de que as *Esperanças de Portugal* teriam sido redigidas entre finais de 1658 e inícios de 1659 é feita por Van den Besselaar, ver BESSELAAR, José Van Den - *O Sebastianismo: História sumária*. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1987, p. 116.

⁹ HUTTON, S. - *The Appropriation of Joseph Mede: Millenarianism in the 1640's* in FORCE, James; POPKIN, Richard (ed.) - *Millenarianism and Messianism in Early Modern Culture. Volume III, The Millenarian Turn*. Dordrecht, Boston, London: Kluwer: 2001, p. 4.

então haverá “um só rebanho e um só pastor”, velha aspiração da tradição joaquimita¹⁰. Mas verificam-se igualmente ecos do paradigma arcaico de raiz indo-europeia, que tem vindo a ser dissecado nos capítulos precedentes. Em António Ferraz isso é perfeitamente evidente na “conjunção máxima” da tarde de Segunda-feira de 29 de Novembro de 1666, à uma hora e trinta e um minutos em ponto. A “figura mathematica” observada sobre Lisboa é a da “exaltação do Sol”, acompanhada pela Lua que “se achará na mesma caza infortunada e em seu detrimento e caza alheya”. A Lua que, assim o afirma António Ferraz, “significa o Mourismo”. A Lua, lugar de exclusão por excelência, terra de mortos ou infieis. Em suma, a terra do “outro”.

Será sempre útil recordar que pelos mesmos anos vivia em Lisboa Maria de Macedo, a mulher que falava no renascimento do “Sol encoberto”. Também pela mesma altura se deu o sonho de Francisco Mendes da Horta, referido no capítulo anterior, o qual, dormindo num moinho, viu em sonhos a Lua a desaparecer e surgir uma estrela da qual saiu D. Sebastião. Por mais matemática e astronomia que Ferraz tenha aplicado, as suas previsões remetem sempre para um complexo simbólico multissecular.

O simbolismo solar é menos evidente nos profetas de Reggio. Mas existe, como se verá, escondido na enigmática expressão: “em 1669 será conhecido hum so Deos e 3 pessoas que apagarão todas as luzes”. Para se compreender completamente o sentido desta frase é indispensável olhar para a formação da mitologia ligada ao imaginário do *Sabbath* demoníaco. Nas acusações de práticas orgiásticas, supostamente ligadas à adoração do demónio, há um elemento recorrente e estranho. O início dessas práticas era precedida por uma extinção ritual das luzes ou tochas, facto que ficou conhecido como *Lucerna extincta*. Depois do estudo de Carlo Ginzburg acerca da formação do imaginário do *sabbath* foi possível ver a forma como uma série de elementos de origem xamânica, nomeadamente a metamorfose animal e as deslocções pelo ar, foram gradualmente associados a práticas de natureza satânica por parte da hierarquia da Igreja¹¹. Em artigo publicado em 1975, Mircea Eliade aprofundou

¹⁰ Ferraz afirma no texto das suas previsões: “... a ley de Christo será divulgada por todo o mundo e todos terão huma só cabeça: *Unus Pastor et unus ovile?* Só Deos sabe: porem por conjecturas e ditos de varões virtuosos e que tiverão do gratuito de Deos, se poderá alcançar o tempo desta felicidade...”, ver ANTT - Inq. Lisboa, proc. 802, fl. 8. É evidente aqui a alusão à tradição joaquimita.

¹¹ A obra em causa é, GINZBURG, Carlo - *História Noturna: decifrando o Sabá*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

um pouco mais esta ideia da demonização dos elementos arcaicos. Refere um caso passado no Sul de França, em 1235, em que uma mulher afirmou ter estado presente num local subterrâneo e onde homens e mulheres se congregavam em volta de um vaso com água e um varão espetado. Um gato de aspecto horrendo desceu o varão, molhou a cauda na água e aspergiu os presentes. Então, apagaram-se as luzes e cada pessoa procurou a que tinha mais vizinha a si para “um abraço promíscuo”¹².

Eliade resume da seguinte forma os principais elementos do sabbath das bruxas nos séculos subsequentes a este caso: o encontro num local subterrâneo, evocação e aparição do demónio, a extinção das luzes seguida da prática indiscriminada de relações sexuais entre os presentes¹³. A *loca subterranea* e a *lucerna extincta* tornaram-se, diz, “clichés populares”¹⁴. O autor integrou este ritualismo orgiástico no contexto eurasiático e interpretou-o como uma “nostalgia das origens”, um desejo de renovação¹⁵. Eliade abordou o assunto à luz da sua habitual análise de arquétipo e repetição. Como tal, a extinção das luzes e a orgia ritual “reactualizam o momento primordial da criação ou o estado beatífico das origens, quando nem os *tabus* sexuais nem as regras sociais e morais existiam”¹⁶.

Se se tomar como válida a leitura de Eliade, então a afirmação que aparece no texto dos profetas de Reggio ganha todo o sentido: “em 1669 será conhecido hum só Deos e 3 pessoas que apagarão todas as luzes e averá hum rebanho e hum pastor”. A ideia joaquimita de unidade religiosa aponta claramente no sentido de um retorno a um período mítico em que a corrupção ainda não se instalara na Terra e a dissensão ainda não se fizera sentir. Está-se portanto no plano de uma renovação, de um tempo cíclico de regresso às origens. Uma reactualização da *Idade do Ouro*. Resumindo, os profetas de

¹² ELIADE, Mircea - Some Observations on European Witchcraft. *History of Religions*, 14 (1975), p. 165.

¹³ ELIADE, Mircea - Some Observations...*ed.cit.*, p. 165.

¹⁴ ELIADE, Mircea - Some Observations...*ed.cit.*, p. 167.

¹⁵ O autor dá como exemplo, no contexto eurasiático, uma grande diversidade de locais onde se praticavam orgias rituais, algumas delas com a extinção ritual das luzes: curdos, tibetanos, esquimós, a região dos Himalaias, sectários russos, inocentistas da Bessarábia (Moldávia), etc, ver ELIADE, Mircea - Some Observations... *ed.cit.*, p. 168.

¹⁶ ELIADE, Mircea - Some Observations...*ed.cit.*, p. 168.

Reggio devem mais ao esquema de morte-renascimento do paradigma arcaico do que ao tempo linear do apocaliptismo cristão.

As acusações deste género de práticas orgiásticas, com extinção ritual das luzes, recaíram sobre um conjunto de grupos dos primeiros tempos do cristianismo, como os maniqueus, messalianos, paulicianos e bogomilos¹⁷. Todos estes grupos tinham uma coisa em comum: a tradição do cristianismo gnóstico, o qual opunha radicalmente dois princípios, a luz e as trevas. Segundo a cosmogonia gnóstica, o mundo da matéria fora criação de um ser demoníaco¹⁸. Contudo, na matéria teriam ficado aprisionadas algumas partículas de luz, centelhas de divindade alienadas num mundo estranho e hostil. Através da “gnose”, do conhecimento, as partículas de luz começam então a ganhar

¹⁷ Ver ELIADE, Mircea - *Some Observations...* *ed.cit*, p. 167. O mesmo autor tinha já desenvolvido, alguns anos antes deste artigo, a ideia da consubstancialidade da Luz, do Sol e da semente humana, o *semen virile*, enquadrando-a na prática da promiscuidade sexual e integrando-a no contexto do gnosticismo cristão, ver ELIADE, Mircea - *Spirit, Light, and Seed. History of Religions*, 11 (1971), pp. 1-30. Neste artigo, o autor faz notar que o mesmo princípio, o da transmissão de partículas de luz (divindade) através da semente humana leva a duas atitudes opostas, consoante os grupos, em relação á sexualidade: ascética por um lado, orgiástica por outro.

¹⁸ Esta cosmogonia dualista tinha duas escolas de pensamento. De um lado a escola monarquianista, para quem o ser demoníaco que criou o mundo material era um anjo caído e, como tal, um ser criado por um Deus primordial, criador e incriado. Do outro um dualismo estrito, em que surgem dois seres criadores e incriados, iguais em estatuto, reinando sobre dois campos radicalmente opostos. O pensamento religioso indo-iraniano foi, na sua essência, monarquianista, com a criação do mundo a ser atribuída a Ahura Mazda. Segundo Duchesne-Guillemin, o dualismo estrito, “com um Deus e um Demónio iguais um ao outro, lutando entre si por um resultado imprevisível, nunca foi conhecido no Irão”, (a tradução é minha), ver DUCHESNE-GUILLEMIN, J. - *The Religion of Ancient Iran* in BLEEKER, Claas; WIDENGREN, Geo (eds.) - *Historia Religionum. Handbook for the History of Religions*. Leiden: E.J.Brill, 1969, pp. 323-324. A visão dualista estrita aparece no gnosticismo cristão, nomeadamente no seu grupo mais importante, os maniqueus, no século IV. Estes acusavam os católicos de “crença na monarquia”, atribuindo a Deus a origem de tudo e, por maioria de razão, a origem do mal. Para os maniqueus Deus não podia ser a origem do mal. Os católicos, nomeadamente Santo Agostinho, respondiam que essa visão maniqueísta colocava limites à onnipotência de Deus e atribuíam a existência do mal ao livre-arbítrio humano. Sobre esta polémica ver DECRET, François - *Aspects du Manichéisme dans l’Afrique Romaine. Les controverses de Fortunatus, Faustus et Felix avec saint Augustin*. Paris: Études Augustiniennes, 1970, pp. 197-209. As duas escolas de pensamento, monarquianista e dualista estrita, aparecem em simultâneo na Europa Ocidental, no século XII, no interior dos cátaros, o grupo que herdou toda esta tradição dualista, ver RUNCIMAN, Steven - *The Medieval Manichee. A Study of the Christian Dualist Heresy*. Cambridge: University Press, 1984, p. 147.

consciência de si e a procurar a fuga para o seu mundo original, o mundo da luz¹⁹. Esta ideia da oposição é, como se tem visto, uma constante do paradigma arcaico de fundo indo-europeu.

Este tema será retomado mais à frente. Importa reter, no entanto, alguns aspectos. A dualidade essencial presente no profetismo português de meados de Seiscentos. Em pelo menos uma dessas profecias existe um subtil elemento do cristianismo gnóstico. A presença discreta do dualismo radical viu-se assim traída por um pormenor aparentemente negligenciável. Mas o dualismo manifestava-se por outras vias, enraizadas no mais fundo do panorama cultural português.

A 7 de Setembro de 1820 houve um eclipse do Sol, visível em Portugal, entre o meio dia e a uma da tarde. Entre os que o observavam encontrava-se José Possidónio Estrada, um indivíduo que se identificava como “eclesiástico, partidário da regeneração, português e constitucional”²⁰. Se há um termo que possa definir com precisão a relação de Possidónio com o mundo da religiosidade popular, esse termo só pode ser um: exasperação. A credence, o pseudo-misticismo e a superstição provocavam-lhe uma aversão profunda. Assim, foi com o espírito turvado que Possidónio assistiu ao eclipse, na companhia de “muita gente tola”²¹. Eis o que viu o nosso regenerador constitucional: “do meio dia para a huma hora, vi muita gente espantada; e o mais he que as pessoas que têm vaidade de saberem ler dizião que o Sol brigava com a Terra naquelle encontro, asseverando que vião espadas, que se divizavão numa bacia d’agua. A esta estupidez dava motivo algum movimento que a agua fazia”. Uma descrição interessante com um pormenor a reter, o da “luta” entre o Sol e a Terra. Uma tal percepção por parte de quem assistia ao fenómeno nada tinha de extraordinário. A tradição de “lutas”, oposições e

¹⁹ Para o cristianismo gnóstico, as partículas de divindade (luz) eram transmitidas por herança entre os homens. Como tal, estes grupos tinham uma atitude ascética que condenava a sexualidade, uma vez que a reprodução humana mantinha as partículas de luz aprisionadas neste mundo, impedindo-as de voltar à sua pátria original, ver WIDENGREN, Geo - *Fenomenologia de la Religion*. Madrid: Ediciones Cristianidad, 1976, p. 123.

²⁰ Assim se identifica o autor na sua obra, ver ESTRADA, José Possidónio - *Superstições descobertas, verdades declaradas e desenganos de toda a gente*. Lisboa: João Baptista Morando, 1822, p. 241.

²¹ ESTRADA, José Possidónio - *Ob.cit.*, p. 228. O episódio do eclipse aparece na mesma página.

contrastes vistos no Céu era extremamente antiga. Destes, como se verá, o símbolo máximo da oposição entre as trevas e a luz era o eclipse.

Cerca de 70 anos antes, o clérigo Lenglet Dufresnoy contava nas suas *Recueil de dissertations anciennes et nouvelles sur les apparitions* um facto que teria acontecido em Altdorf, na actual Suíça, em Dezembro de 1577. O Sol dividiu-se em dois, um escuro e outro claro, e estes dois sóis começaram a lutar entre si. O Sol escuro foi vencido, desapareceu, e em seu lugar apareceu uma nuvem negra que começou também um combate com o Sol. Por várias vezes uma e outro se sobrepuseram, alternando a sorte da batalha. Por fim, também a nuvem foi vencida. De seguida, apareceu outra nuvem vinda de Poente, a qual parou em frente ao Sol. Foi então que começou a sair um exército vestido de preto de dentro da nuvem caminhando para Oriente²². Para Dufresnoy, estas visões de batalhas astrais eram avisos do Céu.

Não se pode deixar de notar o flagrante paralelo entre esta história e o sonho sebástico de Francisco Mendes da Horta, referido no capítulo anterior. A mesma oposição astral, a mesma visão marcial no Céu. Em Altdorf foi um exército vestido de negro. No caso de Francisco foi D. Sebastião com os filhos, a cavalo, preparados para a guerra. No eclipse presenciado por Possidónio Estrada a batalha era entre o Sol e a Terra e a ameaça de guerra estava presente nas espadas que alguns julgavam ver reflectidas na água.

Recuando um pouco mais. Lisboa, 1716. Um pequeno panfleto impresso relatava factos espantosos que iam ocorrendo pela Europa. Um deles noticiava uma luta ocorrida nos céus da Irlanda, a 17 de Março de 1716:

“Em 17 de Março deste anno se vio em Elston junto a Newarck (villa do Reyno da Irlanda) apparecer no Ceo sobre as sete horas da noyte entre 20 e 22 graos ao Noroeste do seu Horizonte, huma luz à maneira de rayo de Sol, cujo corpo era largo e cumprido, e sahia de huma nuvem escura, a qual começou a se mover direyta para o zenit, por mais de huma hora seguindo o curso do Sol. Pouco tempo depois se virão sair outros corpos lucidos de outra nuvem vizinha da primeyra, varios nas cores, porque huns erão negros, outros azuis, alguns cor de fogo, outros amarellos, e de outras cores em tanto numero que occupavão huma grande parte do Ceo. Logo entre estes meteoros se começou a travar huma batalha, correndo com incrivel furia uns contra os outros, avivando mais a

²² DUFRESNOY, Lenglet - *Recueil de dissertations anciennes et nouvelles sur les apparitions, les visions et les songes*. Paris : Jean Noel Leloup, 1751, pgs, 9-11.

sua luz ao tempo do combatte, o qual durou perto de hora e meya, vendo se entretanto as estrellas daquelle distrito, coberta de hum vapor espesso à semelhança do Sol, quando o vemos por entre nuvens densas”²³.

O comportamento excepcional e belicoso dos astros sancionava sempre um aviso. Um dos mais frequentes era o da divisão tripartida do Sol, um alegado milagre amplamente referido em documentos da Época Moderna, mas cujas referências mais antigas remetem para o ano de 174 a.c., segundo Tito Lívio²⁴. Este fenómeno de refração, conhecido como “parhelia”, implicava uma perspectiva óptica da separação do Sol em dois ou três sóis, consoante os casos, e podia ter as mais diversas interpretações. Dizia-se que após a morte de Júlio César se tinham visto três sóis no Céu, unindo-se num só. Tal tinha vindo anunciar, pensava-se, um tempo de paz com o fim do triunvirato e das guerras civis por via da Monarquia Universal de Octávio, bem como o prenúncio do culto de um Deus simultaneamente trino e uno²⁵. Interpretação diferente a um fenómeno semelhante deu Juan de Horozco y Covarrubias, escrevendo nos finais do século XVI, ao afirmar que “el averse visto dos y tres lunas, es como lo de los soles que se forman como en espejos, o como se veen en el agua (...) como fue en un dia de Navidad según cuenta Phrisio averse visto tres soles, y que despues se juntavan en uno. El Sol partido en tres partes significo la scisma del Imperio, entre Federico segundo, Philippo e Othon”²⁶. A visão tripartida do Sol tanto podia significar união como discórdia. Dependia sempre da perspectiva e do momento.

Catarina Ribeiro, discípula de Francisco da Porciúncula, cujo caso foi abordado no *Ciclo dos Alumbrados*, teve também uma visão semelhante, a qual, alegadamente, lhe surgira num momento em que o demónio a atormentava. Fora-lhe mostrado, em visão, um altar no qual estava uma imagem sacra. Nesse momento foi afligida, segundo revelou aos inquisidores, por uma tentação muito forte que a incitava a cuspir na imagem, tentação à qual conseguiu resistir

²³ *Prodigiosas apariçoens e successos espantosos vistos no presente anno de 1716 e nos fins do passado em varias partes do mundo*. Lisboa: Oficina de Pascoal da Sylva, 1716, fl. 9.

²⁴ RAWSON, Elizabeth - Prodigy Lists and the use of the *Annales Maximi*. *The Classical Quarterly, new series*, 21 (1971), p. 165.

²⁵ Sobre o fenómeno dos três sóis e as suas interpretações ver NICCOLI, Ottavia - *Prophecy and People in Renaissance Italy*. Princeton: University Press, 1990, pp. 185-188.

²⁶ HOROZCO Y COVARRUBIAS, Juan de - *Tratado de la verdadera y falsa prophesia*. Segovia: Juan de la Cuesta, 1588, fl. 130.

cuspiendo para o chão. Foi nesse momento que “se lhe representou na imaginação que via no mesmo altar tres imagens do Sol resplandecentes e que se fizerão todas tres em hum”²⁷. Num dos relatos dos seus raptos e êxtases, que tinha à vista de toda a gente na igreja de Santos, Catarina Ribeiro faz ainda uma revelação importante. Disse que via uma imagem de Cristo que “a leva pellos ceos acima, e a poem em cima de hua roda de fogo muito grande, e esta roda grande diz que tem em si duas rodas pequenas tambem de fogo, que por todas são tres, as quaes diz que significam a trindade”²⁸. É interessante ver como esta mulher faz incidir nas suas alegadas visões interiores um tópico cristalizado no imaginário colectivo e cuja exibição podia ser, e era-o frequentemente, partilhada e colectiva. Catarina apropria-se de um fenómeno que, segundo revelam algumas fontes consultadas, estava à vista de todos.

Em Roma, a 11 de Fevereiro de 1622, um anónimo, enviado à Cidade Eterna por uma “pessoa grave” de Barcelona, assistia a uma dessas manifestações. A missiva que enviou para a Catalunha acabaria por ser aí impressa. Nela se dá conta como, por volta do meio dia “estando el Cielo con tanta serenidad que parecia que los vientos se avian juntado para barrerlo, según estava sereno y claro, aparecio se en el medio dia un grande Circulo colorado (cuyos cercanos resplandores parecian de roja sangre matizados), con tres bellos y hermosissimos soles, puestos a triangulo, en medio del portentoso y espantable circulos soles, en la redondez y rayos y en todo lo demas se parecian tanto que no avia persona que pudiesse juzgar qual de los tres era el mas grande, mas hermoso y el natural, que de los tres era el uno”²⁹.

Os ecos do Sol tripartido chegam, em Portugal, até aos inícios do século XX, em pleno rescaldo das aparições de Fátima de 1917. Na edição de 18 de Outubro de 1920 do jornal *A Situação* pode ler-se: “Fomos ontem a Alcanhões ver o milagre da aparição da santa, nova edição de Fatima, que nos diziam aparecer num quintal, no lugar dos Sete Pés, da mesma freguesia. No local estavam umas 107 pessoas, na maioria crianças e mulheres. Algumas pessoas

²⁷ ANTT - Inq. Lisboa, proc. 3547, fs. 24 e 25.

²⁸ ANTT - Inq. Lisboa, proc. 9287, fl. 78 e 79.

²⁹ *Carta sacada de un verdadero original de outra que un cortezano de Roma a embiado a una persona grave desta ciudad, en la qual le da verdadera relacion de un admirable Circulo que aparecio com tres soles dentro*. Barcelona: Esteban Liberos, 1622, fs. 1-2, (documento existente na Biblioteca Nacional de Lisboa).

observavam o Sol com vidros fumados, como se estivessem observando algum eclipse. Nós nada vimos de anormal, mas a maior parte do mulhero afirmava ter às 11 horas visto nitidamente uma cruz no Sol, outras diziam ter visto no mesmo umas bolas amarelas. Quasi todas diziam ver, nos astros, fumo; e estes esverdinados ou amarelos, apesar de em todo o tempo que lá estivemos, o dia se conservar lindo e bastante claro”³⁰. Pretendia ver-se um eclipse, um momento em que o Sol “luta” com a Lua, recriando o mito cósmico do combate das trevas contra a luz. A menção aos fumos a rodear os astros é também interessante por ter antecedentes nos casos referidos acima, principalmente no caso irlandês. Mas é na referência que “o mulhero” fez às bolas amarelas no interior do Sol que se pode ler uma alusão bastante evidente a um “milagre” que atravessa os séculos. A imagem é muito semelhante às que foram descritas, quer por Catarina Ribeiro, num dos seus arrebatamentos, quer na carta de 1622 enviada de Roma, onde se referem três sóis colocados em triângulo no interior de um círculo (um Sol maior que engloba os outros três).

Recapitulando. Verifica-se uma longa tradição que aponta para manifestações no Céu, que ocorrem frequentemente de dia. Apesar de díspares e aparentemente erráticos, esses elementos permitem a formação de um padrão. Trata-se de um embate entre duas entidades de sinal contrário. O Sol está presente em todos os casos referidos. As três entidades com as quais o Sol tem que lutar são a Terra (caso Possidónio Estrada), as nuvens (Aldorf) e a Lua (Francisco Mendes da Horta). As três têm em comum o facto de pertencerem ao “mundo das trevas” no que concerne à mitologia solar que tem vindo a ser exposta neste estudo. No caso das nuvens isso era evidente já no manuscrito alcobacense do século XIII, a *Viagem de Trezenzónio*, em que o eremita viaja até à *ilha do solstício*, uma ilha permanentemente envolta em neblina³¹. Constatou-se que esta ilha era o antecedente medieval do mito moderno da *ilha encoberta*, também ela permanentemente envolta em névoa. No seu interior, escondido, estava o Sol, o *Desejado*. A névoa continua a acompanhar o mito solar sebastianista no caso de Francisco Mendes da Horta, que viu em sonhos D. Sebastião a sair de uma nuvem, depois de o Sol ter substituído a Lua. Finalmente, a metáfora vaporosa e enevoada emerge novamente numa profecia

³⁰ Citado em VASCONCELOS, José Leite - *Etnografia portuguesa, volume IX*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1985, p. 434.

³¹ Ver o capítulo 4 do Paradigma Arcaico: “Dante e o *Desejado* na Ilha-Purgatório”.

atribuída a S. Cirilo, na qual se diz que “em os annos de 1554 nasserá o Sol incoberto”³².

Sobre as duas outras entidades que combatem o Sol, a relação é ainda mais evidente. Na mitologia solar, a Lua e a Terra são, respectivamente, as contrapartidas “escuras” do Sol e do Céu. Se tudo o que foi já referido ao longo deste estudo não fosse já suficiente, um pormenor retirado do testemunho do regenerador e constitucional Possidónio Estrada atesta-o. Os presentes estavam a assistir a um eclipse, a um embate entre o Sol e a Lua. Contudo, segundo diziam, naquele momento o Sol “brigava” com a Terra. Há uma assimilação da Lua à Terra.

Um outro facto vem complementar esta luta de contrários. A oposição claro/escuro ou luz/trevas. Se o eclipse funciona como um exemplo evidente e extremo, todos os restantes casos analisados acabam por fazer uma tradução análoga. Em Altdorf era um Sol escuro que combatia o Sol claro. Quando o segundo venceu, teve que defrontar uma nuvem escura. Depois da derrota da nuvem escura apareceu uma outra de onde saiu um exército vestido de negro. Na Irlanda, a batalha foi entre uma nuvem escura e uma nuvem de “corpos lúcidos”. Nos casos em que não se verifica uma luta de contrários há um desdobramento triplo do Sol. Como elemento de transição entre estes dois géneros pode contar-se o desdobramento do Sol em dois, um escuro e um claro, combatendo entre si. Como se verá, a luta entre dois opostos ou a tripartição do Sol são aspectos diferentes de uma mesma cosmologia. Mas antes de chegar à tripartição é importante caracterizá-la como uma luta essencial entre forças de sinal contrário, escuras ou luminosas.

No seu caderno de memórias, escrito na primeira metade do século XVII, Pero Rodrigues Soares relembra os anos sombrios dos finais de Quinhentos em Portugal. A peste apocalíptica de 69, Alcácer Quibir, a derrota da Armada Invencível. Infortúnios predestinados, sancionados e previamente anunciados pelo firmamento. Assim o julgavam todos, Soares e os outros, letrados ou rústicos. Sobre o prenúncio da desastrosa derrota da Armada em Inglaterra, anotou o cronista: “veyo nova certa como em Italia apareserão sobre huma cidade muitos (...) passaros do mar pretos e brancos e tantos eram que cobrião a terra e se não via o Sol com elles repartindosse em dois escoadrões hum dos

³² ANTT - Manuscritos da Livraria, nº1082, fl. 45.

pretos outro dos brancos e assim deram elles mesmos batalha e foram tantos os que caíram mortos que coalharam a terra”³³.

Na *História Sebástica*, publicada em 1735, Manuel dos Santos refere uma suposta visão que o jesuíta Pedro de Basto terá tido em criança. Ouvindo grandes estrondos levantou os olhos para o Céu e viu um cavaleiro “vestido de armas brancas” e “defronte deste afflicto varão se formava hum tal exercito, que na apparencia não tinha fim, e constava de homens pretos cavalgados sobre muy altos leoens”³⁴. Um pouco mais à frente no seu texto, Manuel dos Santos fala da expedição do rei desejado a África dizendo que “ao tempo em que El Rey esteve em Tangere, virão os moradores de Alcacerquivir huma grande briga de muitos corvos e grous, que se ferião com grande ira”³⁵. Corvos negros contra grous brancos. Também Anselmo Castelo Branco, em obra publicada dois anos antes, alude a três cruces encarnadas que apareceram nos céus da Polónia em 1545, “e entre ellas hum soldado vestido de armas brancas” a lutar contra um exército. Após derrotar o exército inimigo, o cavaleiro foi “logo devorado por hum horrivel dragão; e logo, pouco tempo depois desta admiravel voracidade, appareceu no Ceo huma grande abertura, que durou patente por tempo de meya hora, succedendo lhe tres Irides, sobre as quais estava sentado hum Anjo com azas”³⁶. Irides, refira-se, é o plural de Íris, o famoso arco de refração da luz, ao mesmo tempo que aparece na *Ilíada* como uma mensageira dos deuses.

Mas até onde se pode traçar esta ideia de batalhas celestes e qual o significado que se lhe pode atribuir? Sobre a importância do fenómeno, afirma Jakob Burckhardt, num estudo sobre o Renascimento que se tornaria clássico, que “os meteoros e os fenómenos celestes tiveram a mesma importância que tiveram durante toda a Idade Média; perante uma formação de nuvens de aspecto bizarro, o povo crê, como outrora, ver exércitos em batalha e ouvir no alto Céu o estrondo do seu combate”³⁷. A tradição era, portanto, antiga. Contudo,

³³ SOARES, Pero Roiz - *Memorial*, BN - cod. 938, fl. 133.

³⁴ SANTOS, Manuel dos - *História Sebastica, contem a vida do Augusto Principe o Senhor Dom Sebastião, Rey de Portugal*. Lisboa Occidental: Officina de Antonio Pedrozo Galram, 1735, fls. 434-435.

³⁵ SANTOS, Manuel dos - *Ob.cit.*, fl. 437.

³⁶ CASTELO BRANCO, Anselmo Caetano - *Oraculo Prophetico Prolegomeno da Teratologia, ou Historia Prodigiosa*. Lisboa Occidental: Officina de Mauricio Vicente de Almeida, 1733, fl. 41.

³⁷ BURCKHARDT, Jacob - *A civilização do Renascimento italiano*. Lisboa: Presença, 1983, p. 400.

aquilo que “o povo crê” tem um significado que vai muito além da mera estultícia sugerida pelo autor.

Burkhardt reconheceu um facto: “episódios deste género são essencialmente populares (...) mas aqui intervém também a Antiguidade literária. Os humanistas afirmam formalmente que acreditam a sério nos prodígios e nos augúrios”³⁸. Uma constatação importante: este género de fenómenos entronca na Antiguidade. De facto, nos prodígios que anunciaram a morte de César, segundo Ovídio, conta-se a aparição de exércitos em nuvens negras e barulhos aterrorizantes de batalha. Testemunhos semelhantes podem encontrar-se também em Plínio ou Virgílio³⁹. É possível, portanto, encontrar um rasto que vai da Antiguidade até à religiosidade popular portuguesa de tempos muito recentes. Não é novo, o mesmo se tinha já visto, por exemplo, no caso das *moirai* ou da divisão tripartida do Sol.

Qual a leitura a fazer da luta de opostos, negro e branco, supostamente visível nos céus europeus? Regresse-se às batalhas xamânicas pela fertilidade, descritas por Carlo Ginzburg para a Europa dos séculos XVI e XVII. Ginzburg afirma que muitas vezes essas batalhas “são choques selvagens entre animais-barrões, cães, bois, cavalos, muitas vezes de cores contrapostas (pretos os feiticeiros, brancos ou malhados seus adversários). Os animais são os espíritos dos contendores”⁴⁰. Entra novamente em cena o complexo xamânico ancestral.

De facto, a distinção (luta) entre dois princípios opostos, representados pelo negro e pelo branco é fulcral no xamanismo eurasiático. Por outro lado, foi já vista atrás a importância da assunção, por parte do xamã, de uma identidade animal, nomeadamente de lobo ou pássaro. Thiess, o velho lobisomem da Livónia, ia combater sob a forma de lobo contra os feiticeiros. Tal resulta do processo xamânico de morte-ressurreição, em que o xamã deve “morre” para ressuscitar na sua nova identidade animal. No complexo eurasiático existem os “xamãs brancos”, que são possuídos pelos espíritos luminosos do mundo superior e celeste, em contraponto aos “xamãs negros”, que são possuídos

³⁸ BURKHARDT, Jakob - *ob.cit.*, p. 401.

³⁹ LECOUTEUX, Claude - *Chasses fantastiques et cohortes de la nuit au moyen age*. Paris: Imago, 1999, p. 47.

⁴⁰ GINZBURG, Carlo - *História Noturna: decifrando o Sabá*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 150.

pelos assustadores espíritos do mundo subterrâneo⁴¹. Este dualismo acarretou, segundo Mircea Eliade, uma valorização negativa do mundo subterrâneo e das divindades ctónico-infernais⁴². Na batalha pela fertilidade, o negro faz o papel de “mau”.

Em suma, há um dualismo essencial no complexo xamânico, que se torna visível nos céus sob a forma de batalha entre animais ou astros, conotados com os dois pólos opostos de claro/escuro. Esta oposição de contrários manifesta-se sob todas as formas da realidade. Masculino/feminino; Céu/Terra; negro/escuro, bem/mal, etc. Aqui entra em cena um elemento determinante. O Céu que serve de cenário a esta luta de opostos é também ele um dos pólos opostos existentes na realidade, o da oposição Céu/Terra. Como tal, se essa oposição se faz sentir no Céu é perfeitamente lógico que um contraste semelhante se faça sentir no pólo oposto: a Terra.

7 de Novembro de 1708. O franciscano frei João de Santa Maria, morador no Convento franciscano de Beja, deslocou-se a Évora para explicar um conjunto de visões que tivera. Aí relatou como se lhe “arrepiação os cabellos” no Convento da sua ordem, em Campo Maior, depois de lhe ter aparecido “huma figurinha do tamanho de dous palmos vestida de pardo, cara pequenina contendo nella as feições de um homem de cor pálida por forma de hum bogio”⁴³. Não é difícil reconhecer o modelo iconográfico que inspirou o franciscano. As pequenas estatuetas de divindades ctónicas, descobertas em grutas, ramos de árvores, junto a fontes e que apresentam normalmente uma cor negra, a cor associada ao mundo subterrâneo. Como foi visto num capítulo anterior, no caso do escravo Cristóvão Coutinho, um dos sonhos que ele afirma ter tido foi inspirado por uma imagem semelhante⁴⁴. Por outro lado, o aspecto de “bogio”, de cão, explica-se pela associação do mundo subterrâneo, o mundo dos

⁴¹ Wilhelm Schmidt considera, ao contrário de Eliade, o “xamanismo branco” como uma forma enfraquecida de xamanismo, ver KNECHT, Peter - *Aspects of Shamanism: an Introduction in CHILSON, Clark; KNECHT, Peter - Shamans in Asia*. London, New York: Routledge, 2003, pp. 1-30. Como se verá, esta ideia não tem sustentação, uma vez que o negro e o branco nunca se superiorizam um ao outro no mundo xamânico, funcionando como pólos opostos necessários que recebem a sua significação através da referência recíproca.

⁴² ELIADE, Mircea - *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. Paris: Payot, 1978, p. 157.

⁴³ ANTT - Inq. Évora, liv. 255, fl. 234.

⁴⁴ Ver o capítulo 5 do Paradigma Arcaico: “As entranhas da Terra e os quatro sonhos do escravo”.

mortos, ao lobo ou ao cão, um aspecto também já aflorado. Pormenor fundamental, a figura vinha “vestida de pardo”.

Estas pequenas estátuas de divindades ctónicas, da Terra, opõem-se às divindades celestes e estão presentes um pouco por toda a Europa. Escuras ou negras, são imagens de pequenas dimensões especialmente invocadas para a fecundação e para a segurança no parto⁴⁵. No mundo celta, romano ou grego era frequente representarem-se as divindades ctónicas sob a forma de tríade. Tal era o caso, como se viu, das *Moirai*. Estas, por sua vez, pertencem a um grupo de divindades nocturnas e subterrâneas denominadas *Eríneas*. A representação em forma de tríade aparece ligada, segundo Theodora Price, “à fertilidade feminina, força ctónica, produtividade”⁴⁶, etc. A autora estudou as formas de representação plural (díades e tríades principalmente), salientando que as três figuras representam três facetas distintas de uma mesma entidade⁴⁷. Carlo Ginzburg refere também, para o contexto céltico, as “Damas de Branco”, afirmando que se trata de um eco tardio das *Matronae*, figuras dedicadas à fertilidade, representadas em baixos relevos exibindo três mulheres⁴⁸. Finalmente, é de recordar a representação das *Moirai* como tríade no friso do tesouro sífniano de Delfos.

Por outro lado as *eríneas*, de que fazem parte as *moirai*, pela sua condição subterrânea tinham um estatuto semelhante ao dos mortos e podiam, consoante o grau de hostilidade ou amizade aos vivos, diferenciar-se entre brancas e negras. Hipócrates afirmou que quando um morto aparece a um vivo vestido de branco, tal era bom sinal⁴⁹. O mesmo se passava com estes

⁴⁵ Embora estejam presentes em toda a Europa, o país onde estas imagens são mais abundantes é em França. A mais famosa era a *Nossa Senhora sob a terra*, venerada na cripta da catedral de Chartres e que se pensava remontar à época dos druidas celtas. Esta imagem foi lançada ao fogo durante o iconoclasmo que se seguiu à revolução de 1789, ver RÉAU, Louis - *Iconographie de l'Art Chrétien. Tome second, iconographie de la Bible*. Paris: Presses Universitaires de France, 1957, pp. 94-95.

⁴⁶ PRICE, Theodora Hadzistelou - Double and Multiple Representations in Greek Art and Religious Thought. *The Journal of Hellenic Studies*, 91 (1971), p. 68.

⁴⁷ Um excelente exemplo é o de Hécate, conhecida como uma só divindade, mas referida como *trimorphos*. Também Hermes era representado em Corinto por duas estátuas que representavam duas facetas diferentes do mesmo deus, ver PRICE, Theodora Hadzistelou - *Ob.cit.* p. 53.

⁴⁸ GINZBURG, Carlo - *Historia noturna... ed.cit.*, p. 112.

⁴⁹ HARRISON, Jane E. - Delphika - a) The Erinyes b) The Omphalos. *The Journal of Hellenic Studies*, 19 (1899), p. 208.

fantasmas da noite. A Dama de Branco do folclore alemão, herdeira tal com as moiras portuguesas ou a fada Mélusine em França, das divindades ctónicas da Antiguidade, apresenta também essa dupla faceta: quando vem de negro é sinal de morte, quando vem de branco sinal de alegria⁵⁰.

A cristianização deste elemento levou a uma assimilação desta simbologia à imagem da Virgem Maria. Foi o que se passou no caso de um rapaz de S. João de Pendurada (Marco de Canaveses), designado apenas como Manuel, o qual, em 1734 afirmou ter tido uma aparição da Virgem. Da aparição subentende-se um castigo iminente, porque a Virgem lhe teria alegadamente mostrado “os joelhos cheios de sangue” bem como “os peitos cheios de nódoas e sangue de bater nelles, a pedir a seo bendito filho que nos nam castigasse”. Manuel referiu que a Senhora “estava vestida de luto”. Segundo uma testemunha, o aviso desta “Senhora de Negro” foi o suficiente para que a maior parte da freguesia jejuasse a pão e água⁵¹.

Em 1740, Ana Gomes, uma jovem de Paio Penela (actualmente Paipenela), distrito da Guarda, afirmou ter visto “Nossa Senhora que vinha vestida de viuva, e que lhe peguara pella mam pera a levar pera o Ceo, mas que Deos lhe disse que a deixasse andar pello mundo pera converter mais almas”⁵². Há aqui uma leitura algo edílica dos anúncios de morte das “Senhoras de Negro”. Segundo o cronista Manuel de Meneses, a mãe de D. Sebastião teve um encontro semelhante: “à noite antes de adoecer o Principe Dom João, estando elle na cama dormindo, e a princeza acordada, com huma tocha que alumiaua a casa, vio a mesma princeza huma mulher vestida de luto, com mangas de pontas e touca larga, que pondo se lhe diante, deu hum trinco com os dedos, e logo hum asopro para o ar, como quem lhe anunciava havião de parar todas as suas esperanças em vento e desapareceo, deixando a princeza com susto e grande temor”⁵³.

⁵⁰ PLANCY, Collin de - *Dictionnaire infernal ou bibliothèque universelle sur les etres, les personnages, les livres, les faits et les choses que tiennent aus apparitions, a la magie. Tome III.* Paris : Librairie Universelle de P. Mongie, 1826, p. 34.

⁵¹ ANTT - Inq. Coimbra, liv. 365, fls. 122 e ss.

⁵² ANTT - Inq. Coimbra, proc. 8082, fl.14.

⁵³ MENEZES, Manuel de - *Chronica do muito alto e muito esclarecido principe Dom Sebastião.* Lisboa Occidental: Officina Ferreyriana, 1730, fl. 27.

Em dois casos, é possível ver a representação em forma de tríade que era feita acerca destas entidades. João Rodrigues (1728), cristão-velho de 44 anos, considerava-se um santo favorecido por Deus e decidiu apresentar-se no Santo Ofício de Évora “para fallar em algumas cousas em que the agora ninguém falou e todos tem sido mudos por não poderem fallar nellas”. Do vasto rol de prodígios e visões que relatou contava-se uma, no dia de Corpo de Deus, em que viu “quatro pessoas em os ares do Ceo, três das quais parecião mulheres e vinhão em corpo vestidas de preto (...) e estiverão as três figuras olhando para elle declarante, as quais erão tão formozas em extremo que nunca tal viu”⁵⁴. A função negativa do negro como anúncio de morte parece aqui ausente. Também Engrácia Pires, a vidente da Lousã, afirmava que “via os corasoins dos homens mui clara e distintamente huns que lhe paressião alvos e outros negros como ensagoentados e que muitas vezes via três mulheres vestidas de pardo”⁵⁵. Por outro lado, afigura-se dispensável referir aqui a função de oposição que as “Senhoras de branco”, “luminosas” ou “refulgentes” desempenhavam com as suas aparições. Relatos semelhantes acerca do assunto têm sido expostas ao longo deste estudo. Nestes, a assimilação da “Senhora” à Virgem Maria pode dar-se ou não.

Resumindo, à oposição cósmica entre Céu e Terra (ctónica-urânica) corresponde uma oposição de contrários, simbolizada entre o negro e o branco, no interior de cada um desses pólos. Há guerra entre a luz e as trevas no Céu. O mesmo se passa na Terra. Nos dois pólos há a formação de tríades cuja relação não é perceptível de forma imediata. Três sóis, três cruces, três irides no Céu, três divindades femininas na Terra. Alternativamente, quer o Sol quer as divindades ctónicas são representadas sob a forma de díades: duas deusas em vez de três, dois sóis no lugar de três. Como cenário de fundo, o complexo xamânico eurasiático. E este, viu-se também anteriormente, coincide em grande medida com a área de expansão dos povos indo-europeus.

A pergunta que é fundamental colocar é a seguinte: se se está aqui a tratar de oposição de dois pólos opostos por que é que se fala em tríades? Na tríade das *moirai*, como se viu, há uma oposição entre a anunciadora da morte (*Atropos*) e a distribuidora da fortuna (*Lachesis*). Personificam o azar e a sorte, o

⁵⁴ ANTT - Inq. Évora, liv. 274, fl. 3.

⁵⁵ ANTT - Inq. Lisboa, proc. 7879, fl. 10.

mal e o bem, o negro e o branco em oposição. A terceira, *Klotho*, é uma fiandeira que trabalha incessantemente no seu tear. Porquê?

O ponto de partida para a elaboração da resposta pode vir da consulta de uma obra de referência: *A ideologia tripartida dos indo-europeus* de Georges Dumézil⁵⁶. Nas páginas que se seguem tentar-se-á, a partir da análise da obra, demonstrar que Dumézil coloca a questão em termos correctos mas incompletos e que a clássica divisão tripartida que apresenta reflecte apenas uma parte de uma realidade bastante mais ampla.

O autor apresenta a hierarquização tripartida clássica dos povos indo-europeus (sacerdotes, guerreiros e produtores), sintetizando-a da seguinte forma: “de um lado o sagrado e as relações quer dos homens com o sagrado (culto, magia), quer dos homens entre si sob o olhar e a garantia dos deuses (direito, administração) e também o poder soberano exercido pelo rei ou seus delegados em conformidade com a vontade e o favor dos deuses (...) do outro lado a força física, brutal, e a utilidade da força, utilidade principal, mas não unicamente, guerreira”. Sobre a terceira função diz o autor ser mais difícil de definir, ligando-se a áreas numerosas “entre as quais surgem laços evidentes mas cuja unidade não comporta um centro nítido”. Entre estas áreas numerosas, Dumézil distingue “a fecundidade, humana, animal e vegetal, mas ao mesmo tempo alimentação e riqueza, saúde e paz (...) voluptuosidade, beleza e também a importante ideia do “número grande” aplicado não somente aos bens (abundância), mas também aos homens que compõem o corpo social (massa)”⁵⁷.

Recorrendo à mitologia védica, Dumézil faz ainda uma cosmologização desta ideologia tripartida, quando fala na comunicação entre os deuses das três funções: “o exemplo maior é o da chuva, que leva as águas ao solo, que fornece o tipo de riqueza pastoral e agrícola, a própria saúde, de que se ocupam os deuses da terceira função. Mas ela é obtida pela batalha celeste, arrancada sob a forma de rios ou de vacas celestes aos demónios ávaros da seca, e este é o trabalho de Indra e dos seus auxiliares (...) ligando o Céu à Terra e assegurando

⁵⁶ A edição que será utilizada aqui é: DUMÉZIL, Georges - *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*. Bruxelles: Latomus, 1958.

⁵⁷ DUMÉZIL, Georges - *L'idéologie tripartite... ed.cit*, p. 19, (a tradução do trecho citado é minha). Ainda sobre a divisão trifuncional das sociedades indo-europeias ver BENVENISTE, Émile - *O vocabulário das instituições indo-européias*. São Paulo: Unicamp, 1995, capítulo “A tripartição das funções”, pp. 277-289.

a sobrevivência do mundo”⁵⁸. Há, refira-se, um outro aspecto fundamental que Dumézil não esquece: o facto de cada uma das funções estar identificada por uma cor. A mitologia védica diz, acerca de Agni, o mais trifuncional dos deuses que “negro, branco e vermelho é o seu caminho”. Na religião mazdeísta do Irão, o uniforme dos sacerdotes era branco, o dos guerreiros vermelho e o dos trabalhadores azul-escuro. Nos celtas da Gália e da Irlanda, as vestes dos druidas (sacerdotes) eram brancas e o vermelho era, na epopeia irlandesa, a cor dos guerreiros⁵⁹.

Em obras posteriores de Dumézil, esta tripartição sofre uma evolução. Em *A religião romana arcaica*, a cosmologização é aprofundada, recorrendo à tríade Júpiter-Marte-Quirino. Júpiter, a primeira função, é identificado com o Céu e com a luz⁶⁰. Marte é identificado com a guerra, o que remete para o poder político e secular terrestre. A oposição entre a função militar, ligada à Terra, e a função celestial é ainda mais evidente quando se analisam as interdições dos sacerdotes consagrados à primeira função: montar a cavalo, actividade marcial por excelência⁶¹. Finalmente, Quirino, a terceira função, aparece definitivamente ligado à fertilidade. Apesar de subtil, Dumézil demonstra aqui uma evolução relativamente à terceira função, quando comparada com a definição anterior: “os principais elementos e aspectos do mundo e da sociedade são repartidos por três domínios harmoniosamente ajustados que são, em ordem decrescente de dignidade, a soberania com os seus aspectos mágico e jurídico e uma espécie de expressão máxima do sagrado; a força física e a valentia cuja manifestação mais visível é a guerra vitoriosa; a fecundidade e a prosperidade com todas as espécies de condições e de consequências que são quase sempre minuciosamente analisadas e figuradas por um grande número de divindades aparentadas, mas diferentes, entre as quais tanto uma como outra resumem o conjunto no seio das enumerações divinas de valor formulário”⁶². A evolução produzida na análise do autor tem, para o que aqui interessa, dois aspectos importantes: uma cosmologização (assimilação à oposição Céu/Terra) mais

⁵⁸ DUMÉZIL, Georges - *L'idéologie tripartie... ed.cit.*, pp. 46-47.

⁵⁹ DUMÉZIL, Georges - *L'idéologie tripartie... ed.cit.*, p. 26.

⁶⁰ A etimologia indo-europeia da palavra sugere, segundo Dumézil, a expressão “Deus luminoso”, ver DUMÉZIL, Georges - *La religion romaine archaïque*. Paris: Payot, 1974, p. 187.

⁶¹ DUMÉZIL, Georges - *La religion romaine...ed.cit.*, p. 288.

⁶² DUMÉZIL, Georges - *La religion romaine...ed.cit.*, p. 173.

vincada das diferentes funções sociais e uma definição mais nítida da terceira função, que se restringe agora á força da fecundidade. Este segundo aspecto decorre necessariamente do primeiro.

Foi visto em capítulos anteriores que a oposição Céu/Terra implica uma sexualização desses elementos. O Céu é o elemento masculino que fecunda a Terra, elemento feminino, através da chuva. Assegura-se assim a fertilidade. O Céu é o primeiro elemento, a Terra o segundo e a fertilidade o terceiro. Dumézil transfere esta ideia para a tripartição das sociedades indo-europeias. O Céu tem a função soberana (sacerdotes), a Terra a força física e viril (soldados) e, por fim, uma massa indistinta de produtores que asseguram a sobrevivência da comunidade. Mas a terceira função vai, parece-me, muito além da função de fertilidade.

Regresse-se à tríade das *moirai*. Duas delas representam pólos opostos. Uma distribui a fortuna a outra distribui o infortúnio, a morte. A terceira tece no seu tear o destino de cada um. O que é característico do movimento do tear é oscilar de um ponto para o outro, da esquerda para a direita, assegurando assim o movimento. O tear representa a relação dialéctica entre os dois pólos opostos. O movimento do tear representa a vida, ela própria, e as suas ambiguidades. Feita de dor e sofrimento por um lado, de alegria por outro, cada aspecto da vida humana é definido não apenas afirmativamente (por aquilo que é), mas também negativamente (a negação daquilo que se lhe opõe). A tripartição de funções, que segundo Dumézil é característica exclusiva dos povos indo-europeus, é assim uma forma de pensar a realidade e o seu funcionamento⁶³. Como tal, a tríade representa dois conceitos opostos, que quando considerados isoladamente são estáticos e têm meramente uma significação relativa. O terceiro elemento funciona como mediador entre eles e dá-lhes o seu significado absoluto. Não pode deixar de surpreender o facto de esta forma de pensar a realidade ser exactamente igual à dialéctica hegeliana e à sua *Fenomenologia do espírito*⁶⁴.

⁶³ Dumézil afirma que nunca no mundo antigo “nenhum povo não indo-europeu explicitou pratica ou idealmente uma tal estrutura”, ver DUMÉZIL, Georges - *L'idéologie tripartie... ed.cit*, p. 11.

⁶⁴ Um exemplo clássico utilizado pelo próprio Hegel para ilustrar o funcionamento da sua *Fenomenologia* é o da relação entre o Senhor e o escravo. Aquele apenas pode ter consciência de si como Senhor se tiver o reconhecimento do seu oposto, o escravo. A sua auto-consciência como Senhor é mediatizada, funciona apenas pela relação (mediação) com a condição do seu oposto. Esta mediação consiste no terceiro momento da dialéctica, o momento em que o Senhor se auto-

Assim, a terceira função deve definir-se, mais do que meramente como fecundidade, como movimento, ou na ontologia de Hegel, como *devenir*. Nesta, o Ser só se define pelo seu oposto, o Não Ser, e a passagem do Ser ao Não Ser e do Não Ser ao Ser designa-se *devenir*. Convertendo da ontologia para a epistemologia constata-se que o sujeito apenas se reconhece como tal se interagir com o objecto, é este que lhe dá a sua dimensão de sujeito e aquele que dá a este o seu estatuto de objecto. A interacção entre ambos, o terceiro elemento da tríade, chama-se experiência. É assim para a ontologia ou para a epistemologia como para qualquer outra faceta da realidade.

É um facto que a fecundidade, os cereais a brotar das entranhas da Terra por exemplo, se define precisamente pelo movimento. Mas a ideia de movimento, de *devenir*, é algo que suplanta largamente o mero conceito de fecundidade. O movimento das colheitas é gerado pela interacção dos dois princípios estáticos e opostos, o Céu e a Terra, da mesma forma que o movimento do destino individual de cada um é gerado pelos dois movimentos estáticos da fortuna e da desgraça. Um bom exemplo desta forma de pensar é a divisão tripartida da alma, que Platão apresenta na *República*. Aí se desenvolve a teoria de que a alma humana tem uma tendência natural para buscar o proveito, a honra e o conhecimento. Segundo Platão, o verdadeiro conhecimento engloba quer a busca do proveito, quer da honra, numa relação dialéctica que, para ser equilibrada, deve conter as duas⁶⁵. Deve ainda levar-se em linha de conta que a doutrina da divisão tripartida da alma apresentava já antecedentes em Pitágoras e no orfismo. Estes, como foi visto atrás, tinham uma íntima relação com o mundo xamânico eurasiático e com a ideia de morte e renovação⁶⁶. Por outro lado, esta mesma dialéctica interior do homem existiu no dualismo maniqueu, um movimento cristão que mergulha as suas origens na religiões do mundo indo-iraniano⁶⁷.

reconhece como tal, ver KOJÉVE, Alexandre - *Introduction a la lecture de Hegel. Leçons sur la phénoménologie de l'esprit*. Paris: Gallimard, 1947, pp. 22 e ss. Sobre a estrutura de funcionamento da *Fenomenologia* ver ainda HYPOLITE, Jean - *Genèse et structure de Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*. Paris: Aubier, 1946.

⁶⁵ STOCKS, J.L. - Plato and the Tripartite Soul. *Mind*, 24 (1915), p. 211.

⁶⁶ Ver o capítulo 4 do Paradigma Arcaico: "Dante e o Desejado na Ilha Purgatório".

⁶⁷ Ver o capítulo "Le conflit des deux «âmes» et la genèse du peché" in DECRET, François - *L'Afrique Manichéenne (Ive-Ve siècles)*. Paris : Études Augustiniennes, 1978, pp. 323-346. Sobre a origem indo-iraniana do maniqueísmo diz Geo Widengren: "as concepções gnósticas que aparecem

O próprio Dumézil deixa por vezes transparecer uma análise de sabor hegeliano. Sobre a teologia tripartida diz o autor que se reconhece nela “um agrupamento central de divindades solidárias que se definem umas pelas outras”. Num outro passo reforça a ideia: “cada tipo divino, na sua orientação própria, exige a presença de todas as outras, não se define a não ser pela relação com as outras, com a vivacidade que apenas a antítese produz”⁶⁸.

O facto de Dumézil não ter reconhecido uma perspectiva mais alargada a esta cosmovisão tripartida pode ter que ver com a sua ligação à escola sociológica de Émile Durkheim⁶⁹. Segundo esta, os factos sociais e culturais mais marcantes de uma dada sociedade estão colectivamente representados na estrutura do sistema de crenças religiosas. Poderá ter sido essa tendência a levá-lo a ver a divisão tripartida da sociedade reflectida na dualidade cósmica Céu/Terra, na qual assentam a cosmovisão e teologia das sociedades antigas. É possível que fosse esta a via que levou Dumézil a restringir a terceira função à fertilidade da Terra. A perspectiva não é, insisto, errada. É simplesmente incompleta e não reflecte toda a riqueza de pensamento contida no sistema dialéctico de pensar a realidade⁷⁰.

Da luta de opostos no Céu e na Terra, representados por díades ou tríades, chegou-se ao pensamento hegeliano. Começa a tornar-se compreensível a estrutura das batalhas celestes, assentes na luta de contrários. Abre-se por esta via, também, uma primeira abordagem para a compreensão da tripartição do Sol, tema ao qual se voltará mais à frente. Finalmente, é ainda

no maniqueísmo têm um fundo não apenas iraniano, mas também indo-iraniano. Isto é o que afirmou Reitzenstein e as suas ideias vão-se confirmando cada vez mais”, ver WIDENGREN, Geo - *Fenomenologia...ed.cit.*, p. 448.

⁶⁸ DUMÉZIL, Georges - *L'idéologie tripartite...ed.cit.*, pp. 34 e 39 respectivamente.

⁶⁹ C. Scott Littleton afirmou que Dumézil não pode ser, de forma alguma, classificado como um dialéctico. A ligação de Dumézil à escola de Durkheim foi desenvolvida por Littleton em LITTLETON, C. Scott - "Je ne suis pas... structuraliste": Some Fundamental Differences between Dumézil and Lévi-Strauss. *Journal of Asian Studies*, 34 (1974), pp. 151-158.

⁷⁰ Sobre este enquistamento sociológico de Dumézil, diz Emily Lyle que “apesar de o sistema se ter desenvolvido em detalhe à medida que os anos iam passando, continuou a incluir apenas grupos sociais e divindades, e este facto é muito surpreendente quando se considera que Dumézil dispendeu uma considerável energia a explorar outras tríades, cada elemento das quais ele relaciona com uma das três funções do sagrado, força física e prosperidade”, ver LYLE, Emily B. - Dumézil's Three Functions and Indo-European Cosmic Structure. *History of Religions*, 22 (1982), p. 26.

possível compreender a relação que estas tríades celestes têm, por exemplo, com a tríade ctónica das *moirai*. A *Fenomenologia* de Hegel surge assim surpreendentemente exposta numa forma de pensar que é, segundo Dumézil, exclusiva das culturas indo-europeias.

E porquê Hegel? O que é que este filósofo terá de especial que o ligue ao dualismo, à ideia de morte e renovação ou ao complexo indo-europeu? Na verdade, não se trata exclusivamente de Hegel mas das “fontes místicas da filosofia romântica alemã”⁷¹. E trata-se também da verdadeira paixão que as obras do dominicano Eckhart, o grande autor da mística medieval alemã, inspiraram no filósofo da *Fenomenologia do Espírito*. Sobre a influência de Eckhart em Hegel, Ernst Benz dá uma visão algo radical: “evidentemente Hegel descobriu a base da sua interpretação idealista da realidade nas especulações de Mestre Eckhart, nas quais o seu amigo Baader o iniciou”⁷². Para sustentar a sua tese, Benz invoca uma das mais famosas passagens de Eckhart nos seus sermões: “o olho com que Deus me olha é o olho com o qual eu O olho, o meu olho e o Seu olho são idênticos. Na justiça eu sou avaliado em Deus e ele em mim. Se Deus não existisse, eu não existiria e se eu não existisse Ele não existiria também”⁷³. Talvez Benz não estivesse a exagerar. A proposição de Eckhart antecipa claramente a *Fenomenologia* de Hegel.

Do dualismo indo-europeu e das *moirai* gregas passou-se para a dialéctica de Hegel. Deste voltou-se a recuar até ao século XIV e à mística alemã. Mas olhando com mais atenção para esta chegar-se-á a uma conclusão deveras interessante. Eckhart foi buscar a sua doutrina ao dualismo indo-europeu. O princípio de Eckhart é o de que Deus necessita que as criaturas o reconheçam como tal. Sem estas ele não será um verdadeiro Deus. Este começa como uma unidade indistinta, mas para ter uma existência efectiva Ele deve tornar-se matéria, tornar-se a sua negação. Da unidade indistinta original Ele deve encarnar, assumir a multiplicidade da matéria e do fluxo do tempo. Deus só será o Ser se tiver o Não Ser como medida. No entanto, na matéria e no devir do mundo, Deus está alienado, não está consciente da sua divindade. Como tal, ele

⁷¹ Ver BENZ, Ernst - *Les sources mystiques de la philosophie romantique allemande*. Paris: J.Vrin, 1968

⁷² BENZ, Ernst - *Ob.cit.*, p. 14.

⁷³ BENZ, Ernst - *Ob.cit.*, p. 14. Também Jean Hyppolite notou que Hegel gostava de citar este texto de Eckhart, ver HYPOLITE, Jean - *Ob.cit.*, p. 523.

deve regressar novamente à unidade indistinta original, mas desta vez após ter feito a sua odisséia que lhe irá permitir ter consciência de si como Ser. Trata-se de um processo em três fases que não funcionam numa sucessão cronológica mas apenas como um mecanismo mental de pensar a realidade. Assim, como afirmou Kuno Francke, o misticismo alemão nada tinha de novo, “era um platonismo redivivo e cristianizado. Através da Idade Média, os mais subtis pensadores estiveram fascinados pela concepção neo-platónica de que o mundo é uma incessante e gradual diferenciação de uma divindade original e indivisa; que o homem, contudo, e apenas o homem, possui o poder através de um acto livre da vontade, de reverter este incessante processo de diferenciação e retornar da diáspora dos fenómenos múltiplos para a unidade da Divindade indivisa”⁷⁴. Tal é a essência da experiência mística: ser uno com Deus⁷⁵. Mais importante ainda, é este o processo que está na origem da própria ideia da Santíssima Trindade. Eckhart coloca a questão nos seguintes termos: “a distinção vem da Unidade Absoluta, ou seja, a distinção na Trindade. A Unidade Absoluta é a distinção e a distinção é a Unidade”. Por outras palavras, citando Bernard McGinn, “a relação dialéctica entre a unidade e a Trindade em Deus é isomorficamente similar à transcendência-imanência de Deus para as criaturas”⁷⁶. Novamente Kuno Francke: “a forma mais elevada desta auto manifestação da divindade é a Trindade, que Eckhart concebe como um constante processo de auto-realização da complexidade do infinito e tem um despertar constantemente renovado para a plena consciência. No Filho o Pai reconhece-se, e o Pai e o Filho tiram do seu amor comum o Espírito Santo”⁷⁷. O Espírito Santo resulta da interacção (amor) entre o Pai e o Filho.

Eckhart era um espírito livre mas sempre se manteve, com algum custo diga-se, nos limites da ortodoxia católica. Alguns movimentos religiosos seus contemporâneos, como os *Irmãos do Livre Espírito* ou os Beguinos, abraçaram formas de espiritualidade acentuadamente heréticas. Entre o dominicano e

⁷⁴ FRANCKE, Kuno - Mediaeval German Mysticism. *The Harvard Theological Review*, 5 (1912), p. 110.

⁷⁵ Sobre o carácter unitivo da experiência mística ver MELCHERT, Norman - Mystical Experience and Ontological Claims. *Philosophy and Phenomenological Research*, 37 (1977), pp. 445-463;

⁷⁶ Ver COLLEDGE, Edmund; MCGINN, Bernard (trad. e introd.) - *Meister Eckhart: the Essential Sermons, Commentaries, Treatises and Defense*. Mahwah: Paulist Press, 1981, pp. 36-37.

⁷⁷ FRANCKE, Kuno - *Ob.cit.*, p. 111.

estes, há elementos que aparentam um certo “ar de família”. O mais importante liga-se com a auto-deificação.

Eckhart dizia que o olho pelo qual Deus o olhava era o mesmo pelo qual ele olhava para Deus. Deus tinha consciência de Si através dele e vice-versa. Assim, o homem é Deus, alienado e fora de si, objectivado no mundo material. É tarefa do místico sair do caos material da multiplicidade para a unidade essencial de Deus. Para Eckhart, a deificação consiste no “desenvolvimento de uma divindade já presente como negação”⁷⁸. Trata-se, como foi visto, do efeito do fundo neoplatónico em que assentam os fundamentos da mística cristã. Este substrato levava a que desde o princípio a literatura mística cristã assentasse na dialéctica entre uma teologia positiva (que define Deus afirmativamente) e uma teologia negativa (que define Deus pela negação do seu contrário)⁷⁹. A questão tornou-se, porém, mais complicada junto de uma série de grupos heréticos, que viam nesta deificação uma forma de amoralidade⁸⁰. Se eu sou Deus então estou acima de todas as leis, morais ou outras. Eckhart viu o perigo e reagiu, admitindo uma distinção ontológica entre o homem e Deus⁸¹.

Mas a doutrina da auto-deificação aparece já expressa, exactamente nos mesmos termos em que a coloca a mística medieval, junto das primeiras comunidades do gnosticismo cristão. Para o gnosticismo, o homem é originalmente um espírito puro, tendo-se convertido na matéria, alienando-se. A função do homem é renascer para voltar a Deus. O homem nasce para este mundo, para o mundo da matéria, mas deve morrer para poder renascer. Só assim as partículas de luz aprisionadas neste mundo podem voltar à morada

⁷⁸ LIBERA, Alain de - *La Mystique rhénane. D’Albert le Grand à Maître Eckhart*. Paris: Seuil, 1994, p. 58.

⁷⁹ A teologia negativa (apofática), desenvolvida por Dionísio Areopagita, define Deus pelo reconhecimento da nossa incapacidade de definir Deus. Diz respeito ao nosso conhecimento “quando na presença de Deus a fala e o pensamento falham e nós somos reduzidos ao silêncio”, ver LOUTH, Andrew - *The Origins of the Christian Mystical Tradition. From Plato to Denys*. Oxford: University Press, 2007, p. 160

⁸⁰ Sobre o antinomianismo e amoralidade que resultou desta visão unitiva ver os capítulos “Uma elite de super-homens amorais I e II”, COHN, Norman - *Na senda do milénio. Milenaristas, revolucionários e anarquistas místicos da Idade Média*. Lisboa: Presença, 1982, pp. 123-153.

⁸¹ Na sua obra *Livro da Divina Consolação*, Eckhart matizou a ideia da auto-deificação, apresentando o ser humano como uma criatura naturalmente inclinada ao mal cuja única bondade emana de Deus”, ver LERNER, Robert E. - *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*. London: University of Notre Dame Press, 1972, pp. 183-84.

original, ao mundo da luz⁸². E é aqui que a genealogia desta ideia mística do Deus alienado na matéria entronca no complexo xamânico eurasiático. O gnosticismo, essencialmente dualista, tem as suas origens na Ásia ocidental e desenvolveu-se no sentido Oriente-Occidente⁸³. O seu berço e a sua doutrina ligam-no irreversivelmente ao xamanismo. De notar um aspecto curioso, a circularidade da análise genealógica desenvolvida ao longo deste capítulo. De um elemento quase imperceptível do cristianismo gnóstico existente numa profecia da Inquisição lisboeta partiu-se para o dualismo presente no profetismo e religiosidade em Portugal. Deste para a dialéctica hegeliana, para o misticismo germânico medieval e novamente para o cristianismo gnóstico.

Falta, contudo, explicitar um pouco mais as relações, a meu ver evidentes, que existem entre a doutrina gnóstica e o complexo xamânico. Antes de mais a ligação dos dois ao mundo indo-europeu. O gnosticismo está profundamente ligado às religiões indo-iranianas. A relação torna-se mais nítida quando se compara o orfismo grego, que como se viu em capítulos anteriores assenta também na ideia de morte e renovação, e o gnosticismo.

O orfismo, com a sua ascese e desprezo pelo mundo da matéria, terá nascido, segundo Dodds, da tomada de consciência do problema ético do mal. Ter-se-à introduzido assim uma crença (e uma prática) de inspiração xamânica, que desprezava o mundo e defendia que a alma tinha uma origem divina, se alienava na matéria, mas que através da ascese corporal poderia regressar, num estádio mais elevado à fonte de onde tinha emanado⁸⁴. Por sua vez, sobre o gnosticismo, diz Steven Runciman que na sua origem está “o desejo de resolver o problema do mal”, e que a solução dos gnósticos foi retirar a Deus a responsabilidade pela criação do mundo da matéria⁸⁵. A cosmovisão dos gnósticos é formalmente semelhante à dos órficos, com as partículas de luz aprisionadas (alienadas?), esperando por voltar para a fonte original. Finalmente, na conclusão do seu estudo, Runciman fala da viagem da tradição dualista, de uma “grande igreja dualista confederada” que veio das costas do

⁸² WIDENGREN, Geo - *Fenomenologia...ed.cit.*, pp. 452-453.

⁸³ RUNCIMAN, Steven - *Ob.cit.*, introdução, vii.

⁸⁴ Ver o capítulo “Les chamans grecs et les origines du puritanisme” em DODDS, E.R. - *Les Grecs et l'irrationnel*. Paris: Aubier, 1965, pp. 135-174.

⁸⁵ RUNCIMAN, Steven - *Ob.cit.*, pp. 5-6.

Mar Negro até à Biscaia⁸⁶. As colónias gregas do Mar Negro terão sido precisamente o ponto de contacto dos gregos com o complexo eurasiático. Um pouco mais à frente no texto, Runciman acaba também por confluir com a análise de Dodds, falando das perplexidades da sociedade grega arcaica perante o problema do mal e na forma como estóicos e platónicos lidaram com ele⁸⁷.

Em face do que foi exposto, impõe-se reter algumas ideias principais. A primeira prende-se com a abordagem da ideologia tripartida dos indo-europeus. Mais do que uma ideologia, é uma forma de conceber o funcionamento do cosmos. Se nesta forma há uma ideologia, esta só se pode caracterizar pela aversão às verdades relativas e por uma conseqüente sede de absoluto. Nenhum conceito existe por si próprio, mas apenas por si na relação com os outros. Uma vez que toda a realidade obedece a este princípio, todas as partes do real têm uma natureza comum e funcionam como metáforas ou microcosmos de realidades diferentes. Um exemplo é o do Céu e da Terra funcionando como figura da oposição masculino/feminino, com a chuva a funcionar como a semente fecundadora. A Terra sexualiza-se, as grutas assumem a metáfora uterina onde estão heróis gestantes aguardando o momento de se manifestar.

Toda a realidade se manifesta sob um processo mental de sequência lógica (não necessariamente de sequência cronológica) em três fases. Tudo o que existe tem que obedecer a este processo ternário. Até mesmo Deus, realidade criadora e incriada. Assim, Deus só é verdadeiramente uno na medida em que é trino. Daí a simbologia dos dois sóis a lutar ou dos três sóis a fundirem-se num círculo maior.

Com algumas variantes, o tema do Deus uno e indiviso, que se aliena numa multiplicidade de fenómenos (e de almas) e regressa a si numa unidade auto-consciente, está presente no complexo xamânico eurasiático e estruturou toda a mística cristã, heterodoxa e ortodoxa⁸⁸. Aqui importa lembrar o que foi escrito atrás sobre a prática do *recogimiento*, defendida por Osuna, e a sua

⁸⁶ RUNCIMAN, Steven - *Ob.cit.*, p. 171.

⁸⁷ RUNCIMAN, Steven - *Ob.cit.*, p. 171.

⁸⁸ Para além dos heterodoxos "Irmãos do Livre Espírito" ou do menos heterodoxo Eckhart, o tema é omnipresente em autores insuspeitos. É o caso de Luís de Granada que, embora não utilize expressões ousadas como "deificação", não se esquiva a falar abertamente da "transformação da alma em Deus", ver PEERS, Allison - *El misticismo Español*. Madrid: Espasa-Calpe, 1947, p. 34.

ligação à metáfora uterina e à prática divinatória da incubação. Verifica-se que o misticismo da Época Moderna, em Espanha e Portugal, tem uma ligação ao xamanismo que vai muito para além disso. Também a luta entre *alumbrados* e *recogidos*, um tópico desenvolvido nos primeiros capítulos deste estudo, ganha uma nova luz. Os *alumbrados* divergiam dos *recogidos* porque defendiam que a mente deveria ser liberta de todas as coisas criadas, até da própria meditação na Paixão. Libertar a mente de todas as coisas criadas significava libertar a alma da matéria, fugir à alienação da alma.

Finalizando, há uma expressão conhecida que pode ser utilizada para ilustrar a ideia: o todo é mais do que a mera soma das partes. A soma (neste caso interação) de duas unidades não é igual a dois mas a três, uma terceira fase que engloba as outras duas no seu seio, conservando-as ao mesmo tempo que as suplanta numa realidade superior. Uma outra excelente ilustração será a do círculo oriental do *yin* e *yang*, duas línguas, uma negra outra branca⁸⁹. Com tonalidades opostas, nenhuma delas vale por si mas juntas formam um círculo perfeito, encaixadas uma na outra como os três sóis que, dizem as crónicas, um dia se uniram sobre os céus de Roma.

⁸⁹ Uma nota importante sobre a relação entre o que foi dito neste capítulo e o pensamento religioso chinês: este baseia-se igualmente numa estrutura xamânica e dualista. O princípio masculino, o *yang*, é também o que assegura o movimento, enquanto que o princípio feminino, o *yin*, assume a função de receptor. Trata-se de uma forma de representar a relação de opostos e a questão da dialéctica entre eles quase idêntica à que tem sido vista aqui. Na estrutura analisada ao longo deste capítulo, o movimento fecundador (chuva) emana também do pólo masculino (céu), ver HARRELL, Stevan - The Concept of Soul in Chinese Folk Religion. *The Journal of Asian Studies*, 38 (1979), p. 521. Outra similitude importante a reter entre as duas concepções religiosas é a ideia da divisão tripartida da alma, ver HARRELL, Stevan - *Ob.cit.*, pp. 522-523. Um tal parentesco dá ainda mais força ao termo “eurasiático”.

Conclusão

O caso da jovem Engrácia Pires, da Sertã, apresentado no primeiro capítulo desta dissertação, foi a pedra de toque para prescrutar um itinerário espiritual de longa duração. Verificou-se que o episódio resultou da confluência de duas tradições religiosas. Uma, pertencente a um fundo arcaico multissecular, permanecera quase imutável. A outra tinha a sua origem próxima no misticismo espanhol emergente, protagonizado por místicos mais ou menos ortodoxos. No entanto, ambas acabaram por revelar uma ligação remota através de uma genealogia que as suas fontes mais próximas dificilmente deixariam suspeitar. Os documentos permitem supor que foi sensivelmente por alturas em que se deu o caso da Sertã, isto é, nos albores do século XVII, que estas duas correntes terão começado a confluir.

A tradição mais recente estava ligada às profundas mutações que a sociedade espanhola sofreu com a transição do período medieval para o período moderno. A inquietude religiosa, que se manifestara já nos finais da Idade Média em ligação com o surgimento das ordens mendicantes e de uma nova sensibilidade religiosa, desembocou, na Espanha dos finais do século XV, na afirmação de duas correntes de inspiração mística: *dejados* e *recogidos*. Sintoma das alterações que se verificavam nesse domínio foi o facto de a Espanha ter substituído a leitura de autores medievais do Norte da Europa por uma literatura mística autóctone, inaugurada com Francisco de Osuna.

As duas tendências referidas conviveram juntas até 1525, com o franciscanismo a funcionar como elo de ligação. Diferenciavam-se, essencialmente, pelas divergências sobre a importância da figura de Cristo. Os

dejados insistiam que a mente deveria ser expurgada de todas as imagens criadas, ao passo que os *recogidos* praticavam uma forma de meditação que incluía a meditação na Paixão.

A partir de meados do século XVI esta espiritualidade começou a penetrar em Portugal. As clivagens que se faziam sentir em Espanha entre as duas correntes acabaram por se reflectir também em terras lusas. Isso é detectável, entre outros elementos, pelas lutas que houve entre Simão Gomes, ligado aos jesuítas, e o círculo de iluminados que gravitava em volta de Francisco da Porciúncula, tal como foi visto no capítulo *No olho do furacão*. No cerne da disputa estava a divergência cristocêntrica.

Os principais focos da divulgação da nova espiritualidade estavam precisamente nas duas congregações religiosas referidas: franciscanos e jesuítas. Apesar das diferenças entre estes dois institutos, neste plano corporizavam uma espiritualidade compósita, que fazia acompanhar estas práticas ascéticas e místicas de uma expectativa messiânica frequentemente anti-clerical e até, em algumas situações mais radicais, anti-eclesial. Esta expectativa assentava fundamentalmente numa tradição ligada a textos proféticos acerca da vinda de uma figura redentora. Por vezes designou-se como *Papa Angélico*, outras como *Imperador dos Últimos Dias* ou o *Novo Carlos Magno*. Em muitos casos aparecem duas figuras a colaborar entre si, uma reinando no domínio espiritual outra no temporal.

Na base de toda esta tradição estava Joaquim de Fiore e as suas profecias, as quais dividiam a História da Humanidade em três períodos: o período do Pai, do Filho e do Espírito Santo. Esta tradição joaquimita é detectável em Portugal, segundo a maior parte dos autores, desde o século XIV, no período da crise 1383-1385.

Os registos inquisitoriais demonstram que o joaquinismo foi o grande alfobre do profetismo português. Foi assim com Pedro Bermudez, que combateu em Alcácer Quibir, como com João Morato, que se terá alegadamente deslocado ao encontro das tropas do malogrado monarca, como se comprovou pelo percurso estudado ao longo do *Ciclo dos Profetas*. Há também registos de profetismo oriundo de outras origens, por exemplo das profecias do cardeal Egídio de Viterbo. Seja como for, o *corpus* documental estudado leva a pensar que o profetismo português se formou em grande medida como um fenómeno de importação, embora fosse uma importação de duração relativamente longa.

Os elementos que acabariam por moldá-lo têm uma origem externa, não apenas a Portugal mas ao contexto do mundo hispânico. Foi o processo de assimilação desses elementos, enriquecido por elementos autóctones, que deu origem à versão do redentor vigente na Península Ibérica: o *Encoberto*. Esta figura, surgida pela primeira vez no período conturbado das *germanias* de Valência do início do século XVI, acabaria, por sua vez, por materializar também as esperanças e ansiedades nascidas do trauma do desaire africano de 1578. D. Sebastião tornava-se, assim, o *Encoberto*.

Por outro lado, os arquivos da Inquisição não deixam transparecer um grande contributo do messianismo judaico para a formação profetismo nacional, pelo menos sob a forma definitiva do sebastianismo. A prudência aconselha, contudo, a que a esperança escatológica existente em vastos sectores da população portuguesa de origem judaica não seja ignorada¹. Fosse como fosse, essa esperança não era um exclusivo português e existia em toda a comunidade judaica mundial.

Para além do profetismo, existia um outro aspecto que se revelaria determinante para a evolução desta nova sensibilidade religiosa em território português: a questão da estigmatização.

A estigmatização foi um fenómeno que surgiu pela primeira vez na Europa no século XII no quadro de uma tendência para uma vida apostólica assente na imitação de Cristo. Em Portugal o seu caminho seria aberto pela entrada do movimento *alumbrado*, crescendo em ligação com o misticismo visionário, como se viu no capítulo *As marcas da Paixão*. O modelo de estigmatizado que aí se preconizava era o da mística feminina medieval, em particular o de Santa Catarina de Siena. A sua divulgação parece ter estado intimamente relacionada com Companhia de Jesus, através de algumas figuras laicas que comungavam da espiritualidade *alumbrada* e visionária. O modelo impôs-se progressivamente, inicialmente através das designadas chagas interiores, evoluindo depois para as chagas visíveis. O culminar do processo resultou no caso de Maria da Visitação, freira dominicana que viria a provocar uma difusão à escala nacional do

¹ Foram significativos os casos do "messias de Setúbal", Luís Dias, e de David Reubeni, um suposto enviado do chefe de uma das tribos perdidas de Israel, que chegou a ser recebido por D. João III. Para o caso de Luís Dias ver COELHO, António Borges- *A Inquisição de Évora (1533-1668)*. Lisboa: Editorial Caminho, 2002, pp. 233-236 e para o de Reubeni ver AZEVEDO, João Lúcio de- *A evolução do Sebastianismo*. Lisboa: Editorial Presença, 1984, pp. 22-25.

elemento místico, contido até então em pequenos grupos fechados existentes em Lisboa.

Maria da Visitação projectou o fenómeno para patamares antes inimagináveis. De Lisboa, as ondas de expansão do fenómeno expandiram-se: Évora, Covilhã, Espanha, Índia, etc. Os próprios contemporâneos mostraram-se surpreendidos e desorientados pela brusquidão e rapidez do processo. Os primeiros anos do século XVII foram de alastramento e consolidação. Até se chegar ao caso da Sertã, onde esta espiritualidade surgiu pela primeira vez misturada com uma realidade diferente: o paradigma arcaico.

O paradigma arcaico. Senhoras vestidas de branco que apareciam em cima de árvores, junto a nascentes e grutas ou em cima de penedos. A partir do estudo destes elementos foi possível iniciar a elaboração de uma geografia e arqueologia sacras, mediante um processo intuitivo e inidiciário. Os veículos de que as Senhoras de Branco se serviam tinham um aspecto em comum: ou brotavam do mundo subterrâneo, como as árvores e a água, ou eram canais para esse mesmo mundo, como as grutas ou as pedras (os *omphalos* umbilicais da adivinhação grega).

Este paradigma arcaico estava assente numa leitura do mundo herdada das religiões da Antiguidade. Foi a partir das sobrevivências e elementos residuais que essa leitura deixou na cultura popular em Portugal, que foi possível alargar o âmbito da pesquisa para um horizonte mais abrangente, geográfica e cronologicamente. Os gregos, povo indo-europeu, foram influenciados pelo complexo xamânico eurasiático, através dos contactos que estabeleceram com os povos que habitavam a margem Norte-Occidental do Mar Negro.

O complexo xamânico eurasiático a que se alude, revestia-se de uma lógica tripartida assente em princípios dualistas. Todo e qualquer plano da realidade (físico, mental, moral, religioso, etc), era interpretado à luz da luta entre conceitos antitéticos (bem/mal, luz/trevas, alto/baixo, beleza/fealdade e assim sucessivamente). A lógica é, como foi dito, tripartida, porque a estes dois conceitos opostos e estáticos, se associava um terceiro termo, que actuava como mediador entre os dois, dando-lhes o seu verdadeiro significado através da relação com o seu oposto. Assim, como qualquer plano da realidade compartilha esta estrutura comum com todos os outros, todos eles funcionam como microcosmos uns dos outros. O dia e a noite são microcosmos da

dualidade Céu/Terra que por sua vez representam o Sol e a Lua, que por seu turno ilustram o par masculino/feminino e assim sucessivamente. O Homem é, ele próprio, um microcosmos, com a parte acima do umbigo a simbolizar o Céu e a parte abaixo do mesmo umbigo a representar a Terra. É necessário lembrar aqui que o “omphalos”, a pedra que ligava o Céu à Terra, significa precisamente umbigo. Era assim que alguns grupos gnósticos ou herdeiros dos gnósticos, como os cátaros, justificavam que as acções cometidas com a parte abaixo do umbigo não eram pecado². Uma proposição semelhante pode encontrar-se nos grupos quietistas do período moderno, como os *alumbrados* ou os molinosistas, que afirmavam que quando a alma estava enlevada, as acções cometidas pelo corpo não eram pecado. Aqui surge uma outra equivalência: a dualidade corpo/alma, com a alma a representar o Céu e o corpo a representar a Terra.

Na mística cristã, herdeira desse complexo xamânico e cuja genealogia se alonga por uma linha que vai do neoplatonismo de Dionísio Areopagita à “modernidade” de Francisco de Osuna, e deste até aos nossos dias, uma tal proposição significa a dualidade entre Deus (uno e imaterial) e a matéria (múltipla e material), com a dialéctica entre ambos os pólos a terminar com o regresso de Deus, desta feita auto-consciente, à unidade de si mesmo. Assim, todas as coisas devem regressar a Deus o qual, do ponto de vista deste dualismo ancestral indo-europeu, é representado pelo Sol. Pense-se na persistência milenar da escatologia solar do Noroeste da Península Ibérica, estudada no capítulo *Dante e o Desejado na ilha Purgatório*. As almas devem regressar ao Sol. Foi desta forma que a Antiguidade colocou a Poente, na morada do Sol, a ilha dos bem aventurados da escatologia grega ou da *Comédia* de Dante. Esta ideia permaneceu ao longo da Idade Média e reemergiu no século XIII sob a forma da *ilha do solstício*, num manuscrito alcobacense. Uma ilha inacessível envolta em névoa, que antecipa claramente a *ilha encoberta* de D. Sebastião, onde muitos imaginavam o *Desejado* aguardando o momento propício, determinado por Deus, agora o Deus cristão, para se manifestar.

Outros, tal como Isabel da Silva, no capítulo *Répteis: um caso de neurose*, imaginaram D. Sebastião adormecido numa gruta, um útero onde o regresso do

² Cf. RUNCIMAN, Steven- *The Medieval Manichee. A Study of the Christian Dualist Heresy*. Cambridge: University Press, 1984, p. 177; MCGINN, Bernard- *The Harvest of Mysticism in Medieval Germany (1300-1500)*. New York: Herder & Herder, 2005, p. 59.

desejado estaria gestante. Outros ainda, como Francisco da Horta adormecido num moinho, viram-no em sonho a sair, acompanhado dos filhos, de uma estrela, um Sol que derrotou a Lua em batalha. Em alguns textos proféticos, por sua vez, o *Desejado* é visto enquanto símbolo heráldico, como a serpente que se esconde no subsolo à espera da manifestação do Sol. Todos estes elementos se podem unificar numa visão tripartida da realidade, uma visão com sede de absoluto.

A ambivalência desta lógica dialéctica explicaria assim o comportamento ambíguo dos seres do outro mundo. Anúncios de morte ou de fortuna brotam da Terra. Por vezes o som do tear do destino é audível, afiança a cultura popular, como se expôs no capítulo *Répteis*. Não deixa de ser irónico o parentesco remoto que o som dos teares subterrâneos em Portugal tem com um dos mais significativos filósofos do idealismo alemão. A filiação comum, que entronca numa era longínqua, deve inclusivamente levar a questionar as próprias relações entre cultura erudita e cultura folclórica. Toda a estrutura de crenças populares se reveste assim de uma lógica própria, sob a forma de ecos fragmentários de uma sólida cosmovisão.

Os documentos compulsados acabaram por confirmar a intuição manifestada por Teófilo Braga numa obra injustamente esquecida³. O mito sebastianista faz parte da luta cósmica entre as trevas e a luz. Seja qual for o prisma por onde se olhe, D. Sebastião desempenha sempre o papel do primeiro da tríade, seja ele o dia, a luz, o Verão ou o Sol. De resto, as crenças mais recalcadas no íntimo da cultura folclórica obedecem, de uma forma geral, a essa matriz dualista. Complementarmente, sob o prisma joaquinita, o jovem monarca aparece representado como o *Imperador dos Últimos Dias*. De uma forma geral pode dizer-se que o mito sebástico resulta de um compromisso entre joaquinismo e o dualismo característico do referido sistema xamânico.

Mas o encontro do iluminismo visionário de raiz *alumbrada*, por um lado, e do paradigma arcaico por outro, mais não foi do que um reencontro. O texto que inaugurou a literatura mística em Espanha, o *Abecedario Espiritual* de Francisco de Osuna, demonstra as ligações entre a prática do *recogimiento* e as formas ancestrais de adivinhação, por via da prática dos sonhos incubatórios. Por outro lado, imensos dos aspectos das hagiografias oficiais apresentam curiosos

³ Ver BRAGA, Teófilo- *Origens poéticas do cristianismo*. Porto: Magalhães e Moniz editores. 1880, p. 291 e ss.

paralelos com os elementos folclóricos que sancionam uma ligação ao mundo dos mortos. Pense-se, por exemplo, em Maria de Gouveia, que viu o seu ritual iniciático de morte e renascimento substituído por uma aparição de Cristo crucificado, o qual lhe disse: “Crio-te para mim”, ou em Maria Ângela Astorch, morta e ressuscitada aos sete anos e cuja biografia foi redigida pelo padre Luís Ignacio Zevallos. Muitos dos supostos santos que a Inquisição condenou apresentavam aspectos semelhantes aos dos curandeiros populares. O mais recorrente era, precisamente, a forma de iniciação. Aos sete anos e através de um chamamento que implicava alguma forma de renascimento. Alguns alegados iluminados corriam de noite para os campos, para os ermos, para a terra dos mortos, tal como os xamãs eurasiáticos, como ficou patente no capítulo *O xamã, a pele do lobo e o apelo da noite*.

Para cumprir o chamamento, o xamã deve morrer, assumir uma nova identidade. Formalmente, esta morte iniciática desempenha uma função idêntica à da união mística. Trata-se de um terceiro momento, um momento de síntese e superação da etapa anterior.

Refira-se ainda que este movimento ternário a que nada escapa parece também configurar a essência do dogma da Santíssima Trindade. É a ideia que alguns místicos medievais, nomeadamente Eckhart, deixam transparecer. Nesse caso, o complexo eurasiático terá influenciado a própria teologia oficial. Tudo isto vem reforçar ainda mais outra ideia já expressa acima: aquilo que os teólogos ortodoxos mais circunspectos denominavam “crendice” eram emanações fragmentárias e descontextualizadas do mesmo complexo cultural do qual saíram verdades de Fé. Um exemplo apenas, entre muitos outros: quando o Papa Inocêncio III elaborou a doutrina dos dois poderes, espiritual e temporal, fê-los representar através do Sol e da Lua respectivamente⁴.

Insistir mais no dualismo totalizante desta forma de pensar corre o risco de se tornar redundante. Resta-me apenas salientar que, ao chegar a este ponto, as barreiras entre a filosofia e a teologia, entre a razão e a Fé, esbateram-se. Resta o homem a pensar-se a si próprio. Enquanto medida de Deus? Ou enquanto um momento fugaz, mediador entre o que não foi e o que vai deixar de ser? Será o homem o um, o dois ou o três?

⁴ MARQUES, João Francisco- *A Parenética portuguesa e a Restauração (1640-1668)*. *A revolta e a mentalidade*. Volume II. Porto: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1989, p. 178.

Fontes manuscritas

1 Biblioteca Nacional de Lisboa (BN)

Miscelâneas de profecias sebastianistas, códices 551, 11366, 11379, 12923 e 13020.

Relação de dous religiosos que virão a Ilha Encuberta, códice 503, fl. 6 e ss.

Resposta de certa pessoa a outra que lhe mandou perguntar o que sentia acerca del Rey Dom Sebastião feita no anno de 1658, códice 132, fls. não numerados.

2 Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT)

Conselho Geral do Santo Officio

Cartas recebidas da Inquisição de Coimbra (1580-1629), livro 95.

Consultas do Conselho aos inquisidores gerais, livro 129.

Correspondência de cardeais e bispos, livro 91.

Correspondência entre cardeais, livro 92.

Correspondência recebida das inquisições de Lisboa e Évora (1584-1632), livro 97.

Listas de autos-da-fé da Inquisição de Lisboa (1540-1778), livro 435.

Listas de autos-da-fé das inquisições de Lisboa, Coimbra e Évora (1582-1725), livro 436.

Memoriais, ordens e pareceres das inquisições espanholas, livro 232.

Inquisição de Lisboa

Cadernos do Promotor, livros 193-326, 818.

Correspondência dos comissários, livro 922.

Listas de autos-da-fé, livros 6,7 e 8.

Livro da visitação a Santarém (1618), livro 798.

Livro da visita ao Mosteiro de São Domingos (1618), livro 801.

Livro da visitação a Santarém (1625), livro 809.

Livros de denúncias, livros 53-61.

Processos n° 18, 51, 557, 564, 676, 788, 797, 802, 928, 1079, 1471, 1541, 2902, 3185, 3477, 3547, 3690, 3756, 4033, 4404, 4455, 4491, 4744, 4782, 4806, 4893, 5083, 5183, 5187, 5308, 5853, 6442, 6730, 7141, 7321, 7607, 7879, 7983, 7984, 8104, 8105, 8368, 8660, 9067, 9287, 9358, 9577, 9820, 10133,

10198, 11103, 11181, 11488, 11637, 11894, 12570, 13437, 15426, 16250.

Sentença de Ilena da Visitação, freira professa do Convento da Conceção da cidade de Beja, Maço 1032, fls. não numerados.

Inquisição de Coimbra

Cadernos do Promotor, livros 285-416.

Correspondência recebida dos comissários, livros 18, 19, 20, 731, 803.

Lista de autos-da-fé, livro 433.

Livro da visitação ao Riba Côa, livro 663.

Livros de denúncias, livros 76 e 78.

Processos n.º 11, 47, 184, 321, 701, 1108, 1541, 1788, 2621, 4042, 4653, 4872, 5418, 5500, 5706, 5717, 5826, 5894, 5935, 6137, 6505, 6624, 6844, 7281, 7298, 7330, 7356, 7759, 8028, 8792, 9527, 9554, 9942, 10153.

Inquisição de Évora

Cadernos do Promotor, livros 209-294.

Lista de autos-da-fé, livros 2 e 3.

Livros de denúncias, livros 84, 87 e 90.

Processos n.º 372, 933, 1937, 2089, 2095, 2209, 2593, 2801, 2912, 3297, 3909, 4766, 4901, 5111, 5150, 5370, 5510, 5649, 5887, 6033, 6111, 6577, 7731, 7956, 8469, 8527, 9028, 9080, 11066, 11149.

Fontes impressas

ABREU, Pedro Henriques de - *Vida e Martyrio da gloriosa Santa Quitéria e de suas oito irmãs*. Coimbra: Manoel de Carvalho, 1651

ALIGHIERI, Dante - *A Divina Comédia*. Mem Martins: Europa -América, 1979.

ALMEIDA, Gregório de - *Restauração de Portugal prodigiosa*. Lisboa: Antonio Alvarez, 1643.

ALVES, F. - *Caso Extraordinario! Aparição d'el Rei Dom Sebastião a dois pescadores a algumas milhas da Povia de Varzim*. Lisboa: Typografia da Empreza da Evolução, 1879.

ANJOS, Frei Luis dos - *Jardim de Portugal, em que se da noticia de algumas santas outras mulheres tres em virtude as quaes nascerão, ou viverão, ou estão sepultadas neste Reino*. Coimbra: Nicolau Carvalho, 1626.

L'arche d'alliance ou l'Histoire de Nostre dame de la Basse Ware dict Nostre Dame de Payx et Concord. [s.l], [s.n], [s.d.]

ARBIOL, Antonio - *Desengaños Mysticos*. Madrid: Juan Muñoz, 1733.

AVENDAÑO, Miguel de - *Pronostico y platica que hizo el sabio Aben Omar de Jerusalem, por mandado del Gran Turco, a todo el pueblo Constantinoplano, declarando les la principal significacion de los cometas que se vieron este año passado de 1618*. Barcelona: Estevan Liberos, 1619.

AYALA, Lucas Fernandez de - *Historia de la perversa vida y horrenda muerte del Antechristo*. Murcia: Luis Verós, 1630.

BEJA, Frei António de - *Contra os Juízos dos Astrólogos*. Coimbra: Biblioteca da Universidade, 1943. (prefácio e notas de Joaquim de Carvalho; a primeira edição é de 1523).

BELÉM, Frei Jerónimo de - *Cruz serafica e franciscana*. Lisboa: Officina de Francisco da Silva, 1749.

BERGMANN, Frédéric -Guillaume - *Les Gètes ou la filiation généalogique des Scythes aux Gètes*. Strasbourg, Paris: Treuttel et Wurtz, Jung -Treuttel, 1859.

BERNARDES, Manuel - *Nova Floresta ou Sylva de varios apophthegmas e ditos*

sentenciosos, espirituaes e moraes. Tomo Primeyro. Lisboa: Valentim da Costa Deslandes, 1706, (4 vols.).

BEUGNOT - Auguste -Arthur - *Histoire de la destruction du paganisme en Occident.* Paris: Firmin Didot frères, 1835.

BORDALO, José Joaquim - *Auto da Senhora da Conceição da Rocha.* Lisboa: Impressão de Alcobia, 1831.

BRAGA, Teófilo - *Contos tradicionaes do Povo Portuguez.* Porto: Livraria Universal, s.d., (2 vols.)

_____ - *Origens poéticas do cristianismo.* Porto: Magalhães e Moniz editores, 1880.

BREAL, Michel - *Hercule et Cacus: étude de mythologie comparée.* Paris: A. Durand, 1863.

CAMÓS, Narciso - *Jardin de Maria plantado en el Principado de Cataluña.* Barcelona: Orbis, 1949, (a primeira edição é de 1656).

CARDELLA, Lorenzo - *Memorie storiche de cardinali della Santa Romana Chiesa, vol V.* Roma: Stamperia Pagliarini, 1793.

CARDOSO, Jorge - *Agiologio Lusitano dos Sanctos Varoens illustres em virtude do Reino de Portugal e suas conquistas.* Tomo I. Lisboa: Officina Craesbeekiana, 1652, (3 vols.).

CARDOSO, José Ignacio - *Orologia da Gardunha ou breve descrição topografica da Serra da Gardunha considerada no seu estado actual.* Lisboa: Typographia de Sylva, 1848.

Carta de um guarda roupa d'el Rei dom Sebastião. Lisboa: Impressão Regia, 1810.

Carta em resposta a hum amigo, na qual se dá noticia da Ilha Antilia, ou de São Borondon, ou Santa Cruz, vulgarmente denominada a Ilha Encuberta. Lisboa: Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1815.

Carta sacada de un verdadero original de outra que un cortezano de Roma a embiado a una persona grave desta ciudad, en la qual le da verdadera relacion de un admirable Circulo que aparecio con tres soles dentro. Barcelona: Esteban Liberos, 1622.

CASTELO BRANCO, Anselmo Caetano - *Oraculo Prophetico Prolegomeno da Teratologia, ou Historia Prodigiousa.* Lisboa Occidental: Officina de Mauricio Vicente de Almeida, 1733.

CASTRO, João Bautista de - *Mappa de Portugal antigo e moderno.* Lisboa: Officina Patriarcal de Francisco Luiz Ameno, 1762, (2 vols.)

CASTRO, João de - *Discurso da vinda do sempre bem vindo et apparecido Rey*

dom Sebastião. Pariz: Martin Verac, 1602.

_____ - *Paraphrase et concordancia de algumas propheçias de Bandarra, çapateiro de Trancoso*. [s.i]:[s.n], 1603.

CERVANTES, Miguel de - *Dom Quixote de la Mancha. Vol. III*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1979.

CIRUELO, Pedro - *Reprobacion de las supersticiones y hechizarias*. Medina del Campo: Guillermo de Millis, 1551.

COIMBRA, Manuel de - *Historia dos milagres que Deus Nosso Senhor foi servido obrar por meyo da sagrada Imagem de Nossa Senhora de Monteagudo, a qual se achou junto ao lugar de Sichen, no ducado de Brabante*. Lisboa: Oficina de Miguel Manescal, 1694.

Constituiçoens Synodaes do Arcebispado de Braga, ordenadas no anno de 1639. Lisboa: Miguel Deslandes, 1697.

Constituiçoens Synodaes do Bispado de Lamego, feitas pello illustrissimo e reverendissimo Senhor dom Miguel de Portugal. Lisboa: Oficina de Miguel Deslandes, 1683.

Constiuições synodaes do Bispado do Porto novamente feitas e ordenadas pelo illustrissimo e reverendissimo Senhor Dom Joam de Sousa. Porto: Joseph Ferreyra, 1690.

Constituições sinodaes do Bispado de Viseu feitas e ordenadas pelo illustrissimo e reverendissimo Senhor Dom João Manoel, Bispo de Viseu. Coimbra: Nicolao Carvalho, 1617.

Copia de huma carta de que Constantinopla se escreveo a Roma sobre o fingido messias dos judeus. [s.l]: [s.n], [s.d.]

COSTA, Antonio Carvalho da - *Corografia portugueza e descripçam topografica do famoso Reyno de Portugal. Tomo Primeyro*. Lisboa: Oficina de Valentim da Costa Deslandes, 1706, (3 vols.).

COUVREUR, Martin - *Histoire e Nostre Dame des Miracles a Saint Omer*. Saint Omer: Charles Boscart, 1647.

COX, George - *The mythology of the Aryan nations*. London: Longmans, Green & Co., 1870.

CRASSET, I. - *Dissertation sur les oracles des Sibylles*. Paris: Estienne Michaellet, 1684.

Descripção do santuario e Romaria de Nossa Senhora do Porto d'Ave em 1869. Braga: Typographia Luzitana, 1871.

DIAS, Baltasar - *Auto de Santa Catharina*. Lisboa: Impressão de Alcobia, 1824. (edição original: Évora: Francisco Simões, 1616).

DUFRESNOY, Lenglet - *Recueil de dissertations anciennes et nouvelles sur les apparitions et les songes*. Paris: Jean Noel Leloup, 1751.

ESPERANÇA, Frei Manuel da - *Historia Serafica da Ordem dos frades menores*. Lisboa: Officina Craesbeeckiana, 1656.

ESTRADA, José Possidónio - *Superstições descobertas, verdades declaradas e desenganos de toda a gente*. Lisboa: João Baptista Morando, 1822.

FEIJÓ, Benito Geronymo - *Theatro critico universal o discursos varios en todo genero de materias para desengañar de errores comunes*. Madrid: Herederos de Francisco del Hierro, 1741, (7 vols.).

FERNANDEZ, Frei Alonso - *Historia de los insignes milagros que la Majestad Divina ha obrado por el Rosario Santissimo de la Virgen soberana su Madre*. Madrid: Alonso Martin de Balboa, 1613.

FIELDING, Henry - *Julien l'Apostat ou Voyage dans l'Autre Monde*. Paris: Le Jay, 1768.

FIGUEIREDO, Manuel de - *Festivo dia em que toda a Igreja deo o seu Sol o Principe dos Patriarcas e Doutor eximio Santo Agostinho*. Lisboa: Officina de Bernardo da Costa, 1728.

GRANADA, Frei Luis de - *Historia de Sor Maria de la Visitación y sermón de las caídas públicas*. Barcelona: Juan Flors editor, 1962.

HOROZCO Y COVARRUVIAS, Juan de - *Tratado de la verdadera y falsa profecia*. Segovia: Juan de la Cuesta, 1588.

IMBERT -GOURBEYRE - *La stigmatisation, l'extase divin, les miracles de Lourdes, réponse aux libres penseurs*. Clermont: Bellet, 1894.

LATHEM, Lucas Van - *Histoire de la devote et miraculeuse Eglise de Notre Dame d'Alsemberghe*. Bruxelles: Jean Mommart, 1644

LEAL, Joaquim José da Silva Mendes - *Descrição Historica da ermida de Nossa Senhora do Monte e São Gens*. Lisboa: Costa Braga e C^a, 1893.

LEÃO, Duarte Nunes de - *Descrição do Reino de Portugal*. Lisboa: Jorge Rodriguez, 1610.

LEÃO, Gaspar de - *Desengano de perdidos*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1958, (introdução de Eugénio Asensio)

LEITÃO, José Barbosa - *Monte Libano Mystico descoberto no santuario de Monte serrato*. Lisboa: Officina de Domingos Gonçalves, 1737.

LEITE, Antonio - *Historia da apariçam e milagres da Virgem da Lapa*. Coimbra: Impressão de Diogo Gomez Loureiro, 1639.

LIMA, Baptista de - *Cartas de Filipe I e Filipe II ao bispo D. Pedro de Castilho*. Angra do Heroísmo: Instituto Histórico da Ilha Terceira, 1948.

LIMA, Bartholomeu da Silva - *Relação que trata de como em cincoenta e oito graos do Sul foy descuberta huma Ilha por huma nao franceza*. Lisboa: s.n., 1753.

LOYOLA, Inácio de - *Obras completas*. Madrid: BAC, 1963.

MADERA, Gregorio Lopez - *Historia y discursos de la certidumbre de las reliquias, laminas e profecias descubiertas en el Monte Santo y Yglesia de Granada*. Granada: Sebastian de Mena, 1602.

MADRE DE DIOS, Gracian de la - *Peregrinación de Anastasio*. Barcelona: Juan Flors, 1966, (a primeira edição é de 1605).

MARTON, Leon Benito - *Origen y antiguedades de el subterraneo y celeberrimo Santuario de Santa Maria de las Santas Massas*. Zaragoza: Juan Malo, 1737.

MENEZES, Manuel de - *Chronica do muito alto e muito esclarecido principe Dom Sebastião*. Lisboa Occidental: Officina Ferreyriana, 1730.

MÉRTOLA, Frei Luís de - *Extracto dos processos que se tiraram dos Illustrissimos Senhores ordinarios na forma do direito sobre a vida e a morte do veneravel Padre Antonio da Conceição, religioso da congregação do Bemaventurado São João Evangelista deste Reyno de Portugal*. Lisboa: Antonio Alvarez, 1647.

MORE, Thomas - *Utopia*. Lisboa: Europa -América, 1997.

Noticia certa do descobrimento de huma nova terra modernamente apparecida, e descoberta por huma nao espanhola. Lisboa: Officina de Domingos Rodrigues, 1757.

Nova relação do funesto e lamentavel fim que tiveram os dous falsos profetas que no anno de 1762 forão castigados na cidade de Cambray. Lisboa: Ignacio Nogueira Xisto, 1763.

ORLANDI, Pellegrino António - *Notizie degli scrittori bolognesi e dell'opere loro stampate e manoscrite*. Bologna: Constantino Pisarri, 1714.

OSUNA, Francisco de - *The Third Spiritual Alphabet*. New York: Paulist Press, 1981.

PACHECO, Duarte - *Epítome da vida Apostolica e milagres de São Thomas de Villa Nova, Arcebispo de Valença*. Lisboa: Pedro Craesbeek, 1629.

PAREDES, Pedro Pablo - *Examen de la tradicion de El Pilar*. Saragoça: [s.n.], 1720.

PERRAULT, P. - *De l'origine des fontaines*. Paris: Pierre le Petit, 1674.

PLANCY, Collin de - *Dictionnaire infernal ou bibliothèque universelle sur les etres, les personnages, les livres, les faits et les choses que tiennent aux apparitions, a la magie*. Paris: Librairie Universelle de P. Mongie, 1826.

Prodigiosas apariçoens e sucessos espantosos vistos no presente anno de 1716 e nos fins do passado em varias partes do mundo. Lisboa: Officina de Pascoal da Sylva, 1716.

REBELO, João - *Hystoria dos milagres do Rosario e de muytas e diversas devações e serviços que santos e peccadores fizeram a santissima Virgem Maria*. Évora: Manuel de Lyra, 1602.

Relação abreviada em que se mostra a antiguidade da Senhora da Arrábida. Lisboa: Officina de Antonio Gomes, 1791.

Relação de hum novo descobrimento de huma Ilha mandada por hum capitão de hum navio em Dieppe. Lisboa: [s.n.], 1758.

Relação dos usos e costumes da nova e disforme gente que em terra de novo descuberta, na altura de cincoenta graos do sul achou hum navio da companhia da Dinamarca. [s.l]: [s.n.], [s.d.].

Relacion verdadera y advertimiento de Dios por una cruz que ha aparecido en el Cielo, sobre la ciudadde Ginebra y su cerco, puesto por el Duque de Saboya, por enseñar a los subditos a obedecer a su Rey. Tolosa: Esteban Liberos, 1622.

RÉMOND, Florimond - *L'Anti-Christ*. Paris: Abel l'Angelier, 1599.

RIVARA, Joaquim Heliodoro da Cunha - *Catálogo de manuscriptos da Bibliotheca Pública Eborensis*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1850.

ROBRES, Ramón; ORTOLÁ, José Ramón - *La Monja de Lisboa, espistolario inédito entre Fray Luis de Granada y el Patriarca Ribera*. Madrid: Castellón de la Plana, 1947.

ROCHA, João Bernardo da - *Refutação analytica do folheto que escreveo o reverendo padre Jose Agostinho de Macedo e intitulou "Os Sebastianistas"*. Lisboa: s.n., 1810.

ROJAS, Fernando de - *La Celestina*. Madrid: Catedra, 1993, (edição e notas de Dorothy Severin; publicado originalmente com o título *Comedia de Calisto y Melibea*. Toledo: Pedro Hagenbach, 1500).

SANCHES, Francisco - *O cometa do ano 1577*. Lisboa: Instituto para a Alta Cultura, 1950, (introdução e notas de Artur Moreira de Sá).

SANTA MARIA, Frei Agostinho de - *Santuario Mariano e Historia das Imagens milagrosas de Nossa senhora e das milagrosamente apparecidas*. Lisboa: Officina de Antonio Pedrozo Galram, 1711.

SANTOS, Manuel dos - *Historia Sebastica, contem a vida do Augusto Principe, o Senhor Dom Sebastião, Rey de Portugal*. Lisboa Occidental: Officina de Antonio

Pedrozo Galram, 1735.

SEGNERI, Paulo - *O Inferno aberto*. Lisboa Occidental: Antonio Pedrozo Galrão, 1724.

SOUSA, Francisco Saraiva de - *Baculo Pastoral de flores e exemplos*. Lisboa Occidental: Miguel Manescal, 1719.

SOVERAL, Roque do - *Historia do insigne aparecimento de Nossa Senhora da Luz e suas obras maravilhosas*. Lisboa: Pedro Craesbeek, 1610.

TAULER, Johann - *Instituiciones, o doctrinas del excelente Theologo fray Juan Taulero de la Orden de los Predicadores, en que enseña por spirituales exercicios llegar la union del anima con Dios*. Coimbra: [s.n.], 1551.

TAVARES, Francisco de Sousa - *Livro de doutrina espiritual*. Lixboa: Joam Barreira, 1564.

TELES, Baltasar - *Chronica da Companhia de Jesus na Provincia de Portugal*. Lisboa: Paulo Craesbeek, 1645.

TIRABOSCHI, Girolamo - *Storia della letteratura italiana. Tomo VII, Parte Seconda*. Milano: Società Tipografica de Classici Italiani, 1824.

TORRES, Diego - *Viaje fantastico del gran piscator de Salamanca*. Salamanca: Imprenta Castellana y Latina de Diego Lopez de Haro, 1725.

UGOLINI, Filippo; POLIDORI, Filipo -Luigi - *Versi e prose suelte di Bernardino Balde*. Firenze: Felice le Monnier, 1859.

VASCONCELOS, José Leite de - *Etnografia portuguesa, Volume VIII*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1982.

_____ - *Etnografia portuguesa, Volume IX*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1985.

_____ - *Fragmentos de mythologia popular portugueza*. Porto: Typographia Nacional, 1881.

_____ - *Opúsculos*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1938.

_____ - *Religiões da Lusitânia. Volume II*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1905.

_____ - *Religiões da Lusitânia. Volume III*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1913.

VEIGA, Manuel da - *Tratado da vida, virtudes e doutrina admiravel de Simão Gomez, vulgarmente chamado o çapateiro santo*. Lisboa: Mateus Pinheiro, 1625

VEIGA, Tomé Pinheiro da - *Fastigimia*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1988, (prefácio de Maria de Lurdes Belchior Pontes, edição facsimilada da edição original de 1911, reprodução do manuscrito homónimo existente na Biblioteca Nacional de Lisboa).

Verdadeira noticia de humas profecias que ao presente se divulgaram. Lisboa: Oficina de Domingos Rodrigues, 1754.

VERMEJO, Antonio Gaspar - *Historia del Santuario y celebre Imagen de Nuestra Señora de Texeda.* Madrid: Joachin Ibarra, 1779.

WAKE, Staniland - *Serpent Worship and other essays.* London: George Redway, 1888.

ZEVALLOS, Luis Ignacio - *Vida e Virtudes, favores del cielo, milagros e prodigios de la V. Madre Sor Maria Angela Astorch.* Madrid: Gerónimo Roxo, 1733.

BIBLIOGRAFIA

ALBA, Ramon - *Acerca de algunas particularidades de las Comunidades de Castilla tal vez relacionadas con el supuesto acaecer terreno del Milenio Igualitario*. Madrid: Editora Nacional, 1975.

ALBERTO, Edite - "Mercedários" in *Diccionario de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2001.

ALBUQUERQUE, Luis de - A Astrologia e Gil Vicente. *Arquivos do Centro Cultural Português*, 3 (1971), pp. 54-75.

- *Os almanaques portugueses de Madrid*. Coimbra: Junta de Investigações do Ultramar, 1961.

ALDEN, Dauril - *The Making of an Enterprise. The Society of Jesus in Portugal, it's Empire and Beyond (1540-1750)*. Stanford: University Press, 1996.

"Almanacco" in *Enciclopedia italiana di Scienze, Lettere ed Arti. Volume II*. Milano: Istituto Giovanni Treccani, 1929, pp. 569-573.

ALMEIDA, Lopes de - *A devoção portuguesa à Imaculada Conceição*. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1947.

ÁLVAREZ, Manuel Fernández - *Felipe II y su Tiempo*. Madrid: Espasa, 1999.

d'ALVERNY, M.T. - Le Cosmos symbolique do XIIe siècle. *Archives d'histoire Doctrinale et Littéraire do Moyen Age*, 20 (1953), pp. 31-81.

AMANN, E. - "Stigmatisation" in VACANT, A.; MANGENOT, E. - *Dictionnaire de Théologie Catholique*. Paris: Letouzey et Ané, 1929.

ANDRADES, José Maria Miura - Eremitas y eremitorios en el Reino de Sevilla en los albores de la Modernidad in DONCEL, Juan Aranda (coord.) - *Congreso de Religiosidad Popular en Andalucía*. Cabra, Córdoba: Ayuntamiento de Cabra: Cajasur Publicaciones, 1994, pp. 49-65.

ANDRÉS, Melquíades - Alumbrados, erasmistas, "luteranos" y místicos y su común denominador: el riesgo de una espiritualidad más intimista in ALCALÁ, Ángel - *Inquisición Española e mentalidad inquisitorial*. Barcelona: Ariel, 1984, pp. 373-409.

ASENSIO, Eugenio - Alumbrados. Erasmismo o Franciscanismo in *El Erasmismo y las corrientes espirituales afines*. Salamanca: Sociedad Española del Libro, 2000, pp. 75-96.

_____ - El Erasmismo y las corrientes espirituales afines. *Revista de Filología Española*, 36 (1952), pp. 31-99.

_____ - Italianismo. Renacimiento de Florencia. Irradiación de las órdenes religiosas. Italianos en España y españoles en Italia in *El Erasmismo y las corrientes espirituales afines*. Salamanca: Sociedad Española del Libro, 2000, pp. 97- 117.

ASPE, María -Paz - El cambio de rumbo de la espiritualidad española a mediados del siglo XVI in ALCALÁ, Ángel - *Inquisición Española e mentalidad inquisitorial*. Barcelona: Ariel, 1984, pp. 424-433.

AUBRUN, Michel - Caractères et portée religieuse et sociale des "Visiones" en Occident du VI au XI siècle. *Cahiers de Civilisation Médiévale*, 23 (1980), pp. 109-130.

AVILÉS, Miguel - *Sueños ficticios y lucha ideológica en el Siglo de Oro*. Madrid: Editora Nacional, 1981.

AZCONA, Tarcisio de - Protohistoria de los capuchinos en España (1578-1582). *Collectanea Franciscana*, 68 (1998), pp. 63-145.

- Los Franciscanos Capuchinhos da la Península Ibérica en los siglos XVI -XVII in GRAÑA CID, María Del Mar (dir.) - *El Franciscanismo en la Península Ibérica. Balance y Perspectivas. I Congreso internacional*. Barcelona: GBG Editora, 2005, pp. 297-318.

AZEVEDO, José Lúcio de - *A evolução do Sebastianismo*. Lisboa: Editorial Presença, 1984.

_____ - *História de António Vieira*. Lisboa: Clássica Editora, 1992, (2 vols.).

BAÑOS -GARCIA, Antonio Villacorta - *D. Sebastião, Rei de Portugal*. Lisboa: A esfera dos livros, 2006.

BAR, Francis - *Les routes de l'autre monde. Descentes aus enfers et voyages dans l'au -dela*. Paris: Presses Universitaires de France, 1946.

BARASCH, Moshe - *Icon: Studies in the History of an Idea*. New York: University Press, 1992.

BATAILLON, Louis Jacques - Les stigmates de Saint François vus par Thomas d'Aquin et quelques autres prédicateurs dominicains. *Archivum Franciscanum Historicum*, 1-2 (1990), pp. 341-347.

BATAILLON, Marcel - *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*. México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1966.

_____ - *Études sur le Portugal au temps de l'Humanisme*. Paris: Fundação Calouste Gulbenkian, Centro Cultural Português, 1974.

BEAUJOUAN, Guy - L'astronomie dans la Péninsule Ibérique a la fin du Moyen Âge. *Revista da Universidade de Coimbra*, 24 (1971), pp. 13-32.

BEAUNE, Colette - De Telesphore à Guillaume Postel. La diffusion du libellus en France aux XIVème et XVème siècles in POTESTÁ, Gian Luca (dir.) - *Il Profetismo gioachimita tra quattrocento e cinquecento - Atti del III congresso internazionale di studi gioachimiti*. Génova: Marietti, 1991, pp. 195-211.

BEHRINGER, Wolfgang - *Shaman of Oberstdorf: Conrad Stoecklin and the Phantoms of the Night*. Charlottesville: University Press of Virginia, 1998.

BELCHIOR, Maria de Lurdes; CARVALHO, José Adriano de Freitas; CRISTÓVÃO, Fernando (apresentação) - *Antologia de Espirituais Portugueses*. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1994.

BELL, Rudolph - *La santa anoressia: digiuno e misiticismo dal medioevo a oggi*. Roma: Laterza, 1987.

BELTING, Hans - *Likeness and Presence: a History of the Image before the Era of Art*. Chicago: University Press, 1994.

BENVENISTE, Émile - *O vocabulário das instituições indo -européias*. São Paulo: Unicamp, 1995.

BENZ, Ernst - *Les sources mystiques de la philosophie romantique allemande*. Paris: J.Vrin, 1968.

BERCÉ, Yves -Marie - *Le Roi caché: sauveurs et imposteurs: mythes politiques populaires dans l'Europe Moderne*. Paris: Fayard, 1990.

BESANÇON, Alain - *The forbidden Image: an intellectual History of Iconoclasm*. Chicago: University Press, 2000.

BESSELAAR, José Van Den - *O Sebastianismo: História sumária*. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1987.

BÉTEROUS, Paul - Le Guide de Pèlerins de Notre Dame de Verdélais. Hagiographie et témoignage sur une époque in WACHÉ, Brigitte; BÉTEROUS, Paul - *L'Histoire des croyants, mémoire vivante des hommes: Mélanges Charles Molette*. Abeville: F. Paillart, 1989, pp. 849-858

BETHENCOURT, Francisco - Astrologia e Sociedade no século XVI: uma primeira abordagem. *Revista de História Económica e Social*, 8 (1981), pp. 43-76.

_____ - Campo religioso e Inquisição em Portugal no século XVI. *Studium generale*, 6 (1984), pp. 43-59

_____ - *O imaginário da magia, feiticeiras, saladores e nigromantes no séc. XVI*. Lisboa: Centro de Estudos de História e Cultura Portuguesa, 1987.

BIANCHI, Ugo - Dualistic Aspects of Thracian Religion. *History of Religions*, 10 (1971), pp. 228-233.

BIAUDET, Henry - *Les nonciatures apostoliques permanents jusq'en 1648*. Helsinki : Suomalainen tiedeakatemia, 1910.

BIOT, René - *The enigma of the stigmata*. New York: Hawthorn Books, 1962.

BIRELEY, Robert - Les jésuites et la conduite de l'Etat baroque in GIARD, Luce; VAUCELLES, Louis de (dir.) - *Les Jésuites à l'Âge Baroque*. Grenoble: Jérôme Millon, 1996, pp. 229- 242.

BOARDMAN, John - *The Greeks overseas. Their early colonies and trade*. London: Thames & Hudson, 1999.

BODENSTEDT, Mary Immaculate - *The "Vita Christi" of Ludolphus the Cathusian*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 1944.

BORDIN, Jane Mary Ayres - "*Tota Pulchra*". *Doutrina, culto e iconografia da Imaculada Conceição na arte luso -brasileira (1560-1760)*. Lisboa: [s.n.], 2002.

BOUFLET, Joachim e BOUTRY, Philippe - *Un signe dans le ciel. Les apparitions de la Vierge*. Paris: Bernard Grasset, 1997.

BRAGA, Isabel Mendes - Peregrinações portuguesas a santuários espanhóis no Século XVI. *Itinerarium*, 43 (1997), pp. 337-359.

BREDERO, Adriaan - Le Moyen Age et le Purgatoire. *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 78 (1983), pp. 429- 452.

BRIGGS, Robin - *Communities of Belief: Cultural and social tension en Early Modern France*. Oxford: Clarendon Press, 1989.

BRIND'AMOUR, Pierre - L'Astrologie chez Nostradamus. <http://cura.free.fr/XXV/22brinda.html> (consultado a 18 de Março de 2008)

BROCKEY, Liam - O "Alcázar do Ceo": The Professed House at Lisbon in 1588. *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 149 (2006), pp. 89- 135.

BROWN, Peter - *Le culte des saints: Son essor et sa fonction dans la chretienté latine*. Paris: CERF, 1984.

BUESCU, Ana Isabel – *Catarina de Áustria, Infanta de Tordesilhas, Rainha de Portugal*. Lisboa: A esfera dos livros, 2007.

BULL, Malcolm - The iconography of the Sistine Chapel Ceiling. *Burlington Magazine*, 130 (1988), pp. 597-605.

BURCKHARDT, Jacob - *A civilização do Renascimento italiano*. Lisboa:

Presença, 1983.

BURKE, Peter - L'histoire sociale des rêves. *Annales E.S.C.*, 28 (1973), pp. 329-342.

BURKE, Peter - How to be a Counter - Reformation saint in GREYERTZ, Kaspar Von (ed.) - *Religion and Society in Early Modern Europe*. London: Allen and Unwin, 1984, pp. 45-55.

BURKERT, Walter - *Greek Religion: Archaic and Classical*. Oxford: Blackwell, 1985.

BURTON, Diana - The gender of Death in STAFFORD, Emma; HERRIN, Judith (eds.) - *Personification in the Greek World: from Antiquity to Byzantium*. Hampshire: Ashgate, 2005, pp. 45-68.

BUTLER, C. - *Il misticismo occidentale*. Bolonha : Il Mulino, 1970.

BYNUM, Caroline Walker - *Holy feast and holy fast. The religious significance of food to medieval women*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1988.

_____ - *The resurrection of the body in Western Christianity (200-1336)*. New York: Columbia University Press, 1995.

CAEIRO, Francisco - *O Arquiduque Alberto de Áustria*. Lisboa: edição do autor, 1961.

CALLIER -BOISVERT, Colette - Survivances d'un "bain sacré" au Portugal. São Bartolomeu do Mar. *Bulletin des Études Portugaises*, 30 (1969), pp. 347-367.

CAMPOS, José J. - *Memória Histórica da fundação do Santuário e Novena de Nossa Senhora da Serra*. Rebordãos, Bragança: [s.n.], 1983.

CANTEL, Raymond - *Le messianisme dans la pensée portugaise du XVIe siècle a nous jours*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1970.

_____ - *Prophétisme et Messianisme dans l'oeuvre d'Antonio Vieira*. Paris: Éditiones Hispano -Americanas, 1960.

CAPELO, Rui Grilo - Sebastianismo e Esoterismo na arte do prognóstico em Portugal (sécs. XVII e XVIII). *Revista de História das Ideias*, 15 (1993), pp. 53-74.

CARDO, Enrique Cal - Episcopologio Mindoniense. Siglo XVI. *Estudios Mindonienses*, 15 (1999), pp. 125-286.

CARDOSO, Arnaldo Pinto - *Da Antiga à Nova Aliança. Relações entre o Novo e o antigo Testamento em sebastião Barradas (1543-1615)*. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1987.

CAREY, John - The Sun's night journey: a pharaonic image in medieval Ireland.

Journal of the Warburg and Courtauld Institutes, 57 (1994), pp. 14- 34.

CAROLINO, Luis Miguel - *Ciência, astrologia e sociedade. A teoria da influência celeste em Portugal (1593-1755)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.

CARÓS, Joan Prat i - Los Santuarios Marianos en Cataluña: una aproximación desde la etnografía in SANTALÓ, Alvarez; BUXÓ, Maria de Jesus; BECERRA, Rodriguez (coords.) - *La Religiosidad Popular: I. Hermandades, Romerías y Santuarios*. Barcelona: Anthropos, 1989, pp. 211-252.

CAROZZI, Claude - *Le voyage de l'âme dans l'au delà d'après la littérature latine (Ve -XIIIe siècle)*. Rome: École Française de Rome, 1994.

CARROL, Michael P. - *Holy Wells and Popular Catholic Devotion*. Baltimore MD: Johns Hopkins University Press, 1999.

CARVALHO, José Adriano de Freitas - Achegas ao Estudo da influência da "Arbor Vitae Crucifixae" e da "Apocalypsis Nova" no século XVI em Portugal. *Via Spiritus*, 1 (1994), pp. 55-109.

_____ - *Gertrudes de Helfta e a Espanha: contribuição para o estudo da História da espiritualidade peninsular nos séculos XVI e XVII*. Porto: Instituto Nacional de Investigação científica, 1981.

_____ - Joachim de Flore au Portugal: XIII.ème - XVI.ème siècles. Un itinéraire possible. In POTESTÁ, Gian Luca (dir.) - *Il Profetismo gioachimita tra quattrocento e cinquecento - Atti del III congresso internazionali di studi gioachimiti*. Génova: Marietti, 1991, pp. 415-432.

_____ - Livros e leituras de espiritualidade franciscanos na segunda metade do século XV em Portugal e Espanha - Os traços de união das reformas peninsulares. *Carthaginensia*, 7 (1991), pp. 127-228.

_____ - Um "Beato vivo" - O padre António da Conceição, CSJE conselheiro e profeta no tempo de Filipe II. *Via Spiritus*, 5 (1998), pp. 13-51.

_____ - Um profeta de corte na corte: O caso de Simão Gomes, o "Sapateiro santo" (1516-1576). *Revista da Faculdade de Letras, Línguas e Literaturas, Anexo V - Espiritualidade e Corte em Portugal, sécs. XVI -XVIII*. Porto, 1993, pp. 233-260.

_____ - Vida e Mercês que Deus fez ao veneravel D. Leão de Noronha": do santo de corte ao santo de família na Época Moderna em Portugal. *Via Spiritus*, 3 (1996), pp. 81-161

CASTRO, Américo - *Aspectos del vivir hispánico. Espiritualismo, mesianismo, actitud personal en los siglos XIV al XVI*. Santiago de Chile: Cruz del Sur, 1949.

CASTRO, Aníbal Pinto de - Da prática parenética à teoria retórica em Frei Luis de Granada in *IV Centenário de Frei Luís de Granada (1504-1588)*. Lisboa: Academia Portuguesa de História, 1990, pp. 39-54.

CERTEAU, Michel de - *La fable mystique*. Paris: Gallimard, 1982.

_____ - La réforme de l'interior au temps d'Aquaviva in *Les Jésuites. Spiritualité et activités. Jalons d'une histoire*. Paris: Beauchesne, 1974, pp. 53-69.

CERULLI, Enrico - *Il "Libro della Scala" e la questione delle fonti arabo-espagnole della Divina Comedia*. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1949.

CHATELLIER, Louis - *A religião dos pobres, as fontes do cristianismo moderno (sécs. XVI -XIX)*. Lisboa: Estampa, 1995.

CHAVES, Henrique de Almeida - *A recepção literária do mito de Camões em Itália*. Lisboa: [s.n.], 1997.

CHAVES, Luís - A Imaculada Conceição nas tradições e no folclore de Portugal. *Brotéria*, 43 (1946), pp. 579- 590.

CHECA, Fernando - *Pintura y Escultura del Renacimiento en España, 1450-1600*. Madrid: Catedra, 1988.

CHENU, M.D. - Involucrum. Le mythe selon les théologiens médiévaux. *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 22 (1955), pp. 75-79.

CHRISTIAN, William - *Apariciones en Castilla y Cataluña (siglos XIV -XVI)*. Madrid: Nerea, 1990.

_____ - *Religiosidad local en la España de Felipe II*. Madrid: Nerea, 1991.

CIDADE, Hernâni - *A literatura autonomista sob os filipes*. Lisboa: Livraria Sá da Costa, [s.d.].

CELLERUELLO, Lope - La literatura espiritual en la Edad Media de Europa in *Historia de la Espiritualidad: espiritualidades bíblica, de los primeros siglos cristianos y de la Edad Media*. Barcelona: Juan Flors, 1969, pp. 661- 832.

COELHO, P. Laranjo - *A cristianização do Alto Alentejo e o Culto Mariano*. Lisboa: Ramos, Afonso e Moita, 1963.

COELHO, António Borges - *Inquisição de Évora (1533-1668)*. Lisboa: Editorial Caminho, 2002.

COHN, Norman - *Na senda do milénio. Milenaristas, revolucionários e anarquistas místicos da Idade Média*. Lisboa: Presença, 1982.

COLLEDGE, Edmund; MCGINN, Bernard (trad. e introd.) - *Meister Eckhart: the Essential Sermons, Commentaries, Treatises and Defense*. Mahwah: Paulist Press, 1981.

COPENHAVER, Brian P. - Astrology and Magic in *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*. Cambridge: University Press, 1988, pp. 264- 300.

COSTA, Avelino de Jesus da - O culto mariano em Portugal e sobretudo em Braga, Coimbra e Lisboa nos séculos XII a XV. *Separata das Actas do Congresso Mariológico -Mariano celebrado em Roma em 1975, Vol. III*. Roma: Academia Pontifícia Mariana Internacional, 1979.

COURCELLE, Pierre - Les Pères de l'Église devant les Enfers Virgiliens. *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*. 22 (1955), pp. 5-74.

COURTENAY, William - Nominalism and late Medieval religion in TRINKAUS, Charles; OBERMAN, Heiko - *The pursuit of holiness in late Medieval and Renaissance religion: papers from the University of Michigan conference*. Leiden: E.J.Brill, 1974, pp. 26- 58.

CULIANU, Joan Petru - *Psychanodia I. A survey of the evidence concerning the ascension of the soul and it's relevance*. Leiden: J. Brill, 1983

CUMONT, Franz - *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1966.

CUMPLIDO, Manuel Nieto - La devoción a María, Madre de Dios en la diócesis de Córdoba durante la baja Edad Media in DONCEL, Juan Aranda (coord.) - *Congreso de Religiosidad Popular en Andalucía*. Cabra, Córdoba: Ayuntamiento de Cabra; Cajasur Publicaciones, 1994, pp. 35-47.

CURTO, Diogo Ramada - Os Louvores da Parvoíce. *Península*, 1 (2004), pp. 191-199.

CUTHBERT, P. - *I Capuccini: Un contributo alla storia della controriforma*. Faenza: Società Tipografica Faentina, 1930.

DALMASES, Candido de - Les débuts de compagnie de Jésus. 1540-1556 in *Les Jésuites. Spiritualité et activités. Jalons d'une histoire*. Paris: Beauchesne, 1974, pp. 13-28.

DAMAS, María Soledad Lázaro - Ermitas e santuários de la ciudad de Jaén en el Siglo XVI in SANTALÓ, Alvarez; BUXÓ, Maria de Jesus; BECERRA, Rodriguez (coords.) -*La Religiosidad Popular: I. Hermandades, Romerías y Santuarios*. Barcelona: Anthropos, 1989, pp. 282-301.

DAMISCH, Hubert - *Theory of Cloud: toward a History of painting*. Stanford: University Press, 2002.

DECRET, François - *Aspects du Manichéisme dans l'Afrique Romaine. Les controverses de Fortunatus, Faustus et Felix avec saint Augustin*. Paris: Études Augustiniennes, 1970.

_____ - *L'Afrique Manichéenne (IVe -Ve siècles). Étude historique et doctrinale*. Paris: Études Augustiniennes, 1978.

DELOOZ, Pierre - *Sociologie et canonisations*. Liege: Faculté de Droit, 1969.

_____ - Towards a sociological study of canonized sainthood in the Catholic

Church in WILSON, Stephen - *Saints and their Cults. Studies in Religious Sociology, Folklore and History*. Cambridge, New York, New Rochelle, Melbourne and Sidney: Cambridge University Press, 1987, pp. 189-216.

DELUMEAU, Jean - *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*. Paris: Presses Universitaires de France, 1979.

_____ - *Mil anos de felicidade*. Lisboa: Terramar, 1997.

_____ - *Uma História do Paraíso*. Lisboa: Terramar, 1994.

DIAS, Sebastião Silva - *A política cultural da Época de D. João III*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1969, (2 vols.).

_____ - *Correntes de sentimento religioso em Portugal. Séculos XVI a XVIII*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1960.

_____ - *O erasmismo e a inquisição em Portugal. O processo de Frei Valentim da Luz*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1975.

DODDS, E.R. - *Les Grecs et l'irrationnel*. Paris: Aubier, 1965.

DORSON, Richard M. - Current Folklore Theories. *Current Folklore*, 4 (1963), pp. 93-112.

_____ - The eclipse of Solar Mythology. *The Journal of American Folklore*, 68 (1955), pp. 393-416.

DOWDEN, Ken - Deux notes sur les Scythes et les Arimaspes. *Révue des Études Grecques*, 93 (1980), pp. 486- 492.

DUBOIS, Claude -Gilbert - *Celtes et Gaulois au XVIe siècle. Le développement littéraire d'un mythe nationaliste*. Paris: J. Vrin, 1972.

DUCHESNE -GUILLEMIN, J. - The Religion of Ancient Iran in BLEEKER, Claas; WIDENGREN, Geo (eds.) - *Historia Religionum. Handbook for the History of Religions*. Leiden: E.J.Brill, 1969, pp. 323-376.

DUMAS, G. - La stigmatisation chez les mystiques chrétiens. *Révue des Deux Mondes*, 39 (1907), pp. 196- 228.

DUMÉZIL, Georges - *La religion romaine archaïque*. Paris: Payot, 1974.

_____ - *Le problème des Centaures*. Paris: Geuthner, 1929.

_____ - *L'idéologie tripartite des Indo -Européens*. Bruxelles: Latomus, 1958.

DUPRONT, Alphonse - *Du Sacré, croisades et pèlerinages*. Paris: Gallimard, 1987.

EISENBERG, Daniel - Don Quijote and the Romances of Chivalry: the need for a reexamination. *Hispanic Review*, 41 (1973), pp. 511- 523.

ELIADE, Mircea - *Forgerons et alchimistes*. Paris: Flammarion, 1977.

_____ - *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. Paris: Payot, 1978.

_____ - Les Daces et les loups. *Numen*, 6 (1959), pp. 15-31.

_____ - *O mito do Eterno Retorno*. Lisboa: Edições 70, 1992.

_____ - Some Observations on European Witchcraft. *History of Religions*, 14 (1975), pp. 149-172.

_____ - Spirit, Light, and Seed. *History of Religions*, 11 (1971), pp. 1-30.

_____ - *Tratado de História das Religiões*. Porto: Edições Asa, 1994.

EMERSON, Jan Swango - Harmony, Hierarchy and the Senses in the "Vision of Tundal" in EMERSON, Jan Swango; FEISS, Hugh (ed.) - *Imagining Heaven in the Middle Ages. A book of essays*. New York, London: Garland Publishing, 2000, pp. 3-46.

ESCUDIER, Denis (apres.) - *Voyage d'Eustache Delafosse sur la côte de Guinée, au Portugal et en Espagne (1479- 1481)*. Paris: Chandeigne, 1992.

ESPINOZA, Alejandra Araya - De espirituales a históricas: Las beatas des siglo XVIII en la nueva España. *Instituto de Historia Pontificia Universidad Católica de Chile*, 37 (2004), pp. 5-32.

FARIA, Francisco Leite de - *Difusão extraordinária de um livro de Tomé de Jesus*. Lisboa: Academia Portuguesa de História, 1982.

FARKAS, Ann E. - Style and Subject Matter in Native Thracian Art. *Metropolitan Museum Journal*, 16 (1981), pp. 33-48.

FARNELL, Lewis Richard - *Greek Hero cults and ideas of immortality*. Oxford: Clarendon Press, 1921.

FARRELL, Diane E. - Shamanic Elements in Some Early Eighteenth Century Russian Woodcuts. *Slavic Review*, 52 (1993), pp. 725-744.

FERNANDES, Maria de Lurdes Correia - A construção da santidade nos finais do século XVI. O caso de Isabel de Miranda, tecedeira, viúva e "santa" (c.1539-1610) in *Piedade Popular. Actas do Colóquio Internacional: Sociabilidades - Representações - Espiritualidades*. Lisboa: Terramar, 1999, pp. 243-272.

FOLEY, Helene P. - The Masque of Dionysus. *Transactions of the American Philological Association*, 110 (1980), pp. 107-133.

FONSECA, Henrique Alexandre da - *O Prior do Crato e os Açores*. Lisboa: Academia de Marinha, 1995.

FONZO, Claudia di - La leggenda del "Purgatorio di S. Patrizio" nella tradizione di commento trecentesca. *Studi (e testi) italiani*, 4 (1999), pp. 53-72.

FRANCKE, Kuno - Mediaeval German Mysticism. *The Harvard Theological Review*, 5 (1912), pp. 110-120.

FRANCO, José Eduardo - Teologia e utopia em António Vieira. *Lusitânia Sacra*, 11 (1999), pp. 153-245.

FRAZER, J.G. - *Le Totémisme*. Paris: Librairie Reiwald, 1898.

_____ - *The belief inimmortality and the worship of the dead*. London: MacMillan and Co.Ltd, 1913.

FREIJEIRO, Antonio Blanco - La colonozacion griega in *Primera reunion gallega de estudos clasicos*. Santiago de Compostela: Secretariado de Publicaciones de la Universidad, 1981, pp. 9-23.

FROESCHLÉ -CHOPARD, Marie - *Espace et Sacré en Provence (XVIe Xxe siècle)*. *Cultes, images, confréries*. Paris: CERF, 1994.

FRUGONI, Chiara - *Francesco e l'invenzione delle stimmate. Una storia per parole e immagini fino a Bonaventura e Giotto*. Torino: Einaudi, 1993.

_____ - Le mistiche, le visione e l'iconografia: rapporti ed influssi in BORNSTEIN, Daniel; RUSCONI, Roberto (dir.) - *Mistiche e devote nell'Italia tardomedievale*. Napoli: Liguori Editore, 1992, pp. 127-155.

FUMAGALLI, Vito - Il paesaggio dei morti. Luoghi d'incontro tra i morti e i vivi sulla terra nel medioevo. *Quaderni Storici*, 50 (1982), pp. 411-425.

GARDNER, Iain; LIEU, Samuel N.C. (eds.) - *Manichaeen Texts from the Roman Empire*. Cambridge: University Press, 2004.

GARIN, Eugénio - *O Zodíaco da vida. A polémica sobre a astrologia do século XIV ao século XVI*. Lisboa: Estampa, 1988.

GARRIGOU-LAGRANGE, Reginald - *Le sens du mystère et le clair obscure intellectuel*. Paris: Desclée de Brouwer, 1934.

GATTO, Giuseppe - Le voyage au Paradis. La christianisation des traditions folkloriques au Moyen Age. *Annales E.S.C.*, 34 (1979), pp. 929-942.

GAZTAMBIDE, José Goñi - Los herejes de Durango. *Hispania Sacra*, 28 (1975), pp. 225-235.

GENNEP, Arnold Van - *Le Folklore au Dauphiné. Étude descriptive et comparée de psychologie populaire*. Paris: Librairie Orientale et Américaine, 1933.

GERNET - Louis - *Anthropologie de la Grèce Antique*. Paris: Flammarion, 1982.

GIL, Fernando; MACEDO, Helder - *Viagens do olhar. Retrospecção, Visão e Profecia no Renascimento Português*. Porto: Campo das Letras, 1998.

GINZBURG, Carlo - Feitiçaria e piedade popular. Notas sobre um processo modenense de 1519 in GINZBURG, Carlo - *Mitos, emblemas, sinais*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, pp. 15-39.

_____ - Freud, o homem dos lobos e os lobisomens in GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas, sinais*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 207-217.

_____ - *História Noturna: decifrando o Sabá*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

_____ - *Les Batailles Nocturnes - Sorcellerie et rituels agraires aux XVI et XVII siècles*. Paris: Flammarion, 1984.

_____ - *No island is an island : four glances at english literature in a World perspective*. New York: Columbia University Press, 2000.

GIORDANO, Maria Laura - Proyecto Político e aspiraciones reformadoras en las cartas de una beata del siglo XVI en España. *Manuscripts*, 17 (1999), pp 57-68.

GLOSECKI, Stephen - Defining the dream doctor in ZNAMENSKI, Andrei - *Shamanism: Critical Concepts in Sociology*. London, New York: Routledge, 2004, pp. 172-185.

Le GOFF, Jacques - A propósito dos sonhos de Helmbrecht pai in *O imaginário medieval*. Lisboa: Estampa, 1994., pp. 335-348.

_____ - Aspectos eruditos e populares das viagens ao Além na Idade Média in *O imaginário medieval*. Lisboa: Estampa, 1994, pp. 127- 142.

_____ - *La naissance du Purgatoire*. Paris: Gallimard, 1981.

_____ - Les rêves dans la culture et la psychologie collective de l'occident médiéval in LE GOFF, Jacques - *Pour un autre Moyen Age: Temps, travail et culture en occident*. Paris: Gallimard, 1979, pp. 299-306.

_____ - O cristianismo e os sonhos in *O imaginário medieval*. Lisboa: Estampa, 1994., pp. 283-330.

Le GOFF, Jacques; La DURIE, Emmanuel le Roy - Mélusine maternelle et défricheuse. *Annales E.S.C.*, 26 (1971), pp. 587-622.

GOLD, Penny Schine - *The Lady and the Virgin: image, attitude and experience in Twelfth-Century France*. Chicago: University Press, 1985.

GOLDISH, Matt - *The Sabbatean Prophets*. London: Harvard University Press, 2004.

GOMES, Alberto Figueira - *Poesia e dramaturgia populares no século XVI: Baltasar Dias*. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1983.

GRAEF, Hilda - *Historia de la Mistica*. Barcelona: Editorial Herder, 1970.

_____ - *Os místicos*. Coimbra: Arménio Amado Editor, 1958.

GRAÑA; Andrés Pena; MARTÍNEZ; Alfredo Erias - O ancestral Camiño de peregrinación ó Fin do Mundo: na procura do deus do Alén, Briareo/Berobreo/Breogán/Hércules/Santiago. *Anuario Brigantino*, 29 (2006), pp. 23- 38.

GREENE, William Chase - Fate, Good and Evil in Early Greek Poetry. *Harvard Studies in Classical Philology*, 46 (1935), pp. 1-36.

GRIFFITH, R. Drew - Sailing to Elysium: Menelaus` afterlife ("Odyssey" 4.561-569) and Egyptian religion. *Phoenix*, 55 (2001), pp. 213- 235.

GROULT, Pierre - *Les Mystiques des Pays -Bas et la Littérature Espagnole du Seizième Siècle*. Louvain: Librairie Universitaire, 1927.

GUERRA, Anna Morisi - La conversione degli ebrei nel profetismo del primo cinquecento in In POTESTÁ, Gian Luca (dir.) - *Il Profetismo gioachimita tra Quattrocento e Cinquecento - Atti del III congresso internazionali di studi gioachimiti*. Génova: Marietti, 1990, pp. 117-128.

GUIBERT, Joseph de - *La spiritualité de la Compagnie de Jésus. Esquisse historique*. Roma: Insitututum Historicum S.I., 1953.

GUILLEMOU, alain - Genèse d`une spiritualité: Ignace de Loyola in *Les Jésuites. Spiritualité et activités. Jalons d`une histoire*. Paris: Beauchesne, 1974.

HAAS, Alois - Schools of late Medieval Mysticism in RAITT, Jill; MCGINN, Bernard; MEYENDORFF, John (ed.) - *Christian Spirituality. High Middle Ages and Reformation*. New York: SCM Press, 1988, pp. 140-176.

HALICZER, Stephen - *Between Exaltation and Infamy. Female Mystics in the Golden Age of Spain*. Oxford: University Press, 2002.

HAMILTON, Alastair - *Heresy and mysticism in seventeenth century Spain: The alumbrados*. Toronto: University Press, 1992.

HARRELL, Stevan - The Concept of Soul in Chinese Folk Religion. *The Journal of Asian Studies*, 38 (1979), pp. 519-528.

HARRISON, Jane E. - Delphika - a) The Erinyes b) The Omphalos. *The Journal of Hellenic Studies*, 19 (1899), pp. 205-251.

HEREDIA, Beltran de - *Historia de la reforma de la provincia de España: 1450-1550*. Roma: Istituto Storico Domenicano, 1939.

HERMANN, Jacqueline - *No Reino do desejado: a construção do Sebastianismo em Portugal. Séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

HERNÁN, Enrique Garcia - Francisco de Borja y Portugal in *A Companhia de Jesus na Península Ibérica. Espiritualidade e cultura, Vol. I*. Porto: Instituto de cultura portuguesa da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Centro inter-universitário de História da Espiritualidade da Universidade do Porto, 2004, pp. 189-219.

HERRERO, Javier - Celestina's Craft: The Devil in the Skein. *Bulletin of Hispanic Studies (Liverpool University)*, 61 (1984), pp. 343-351.

HIRSCH, Elizabeth Feist - The position of some erasmian humanists in Portugal under John III. *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 17 (1955), pp. 24-35.

HOLLAND, Leicester B. - The Mantic Mechanism at Delphi. *American Journal of Archaeology*, 37 (1933), pp. 201-214.

HUERGA, Alvaro - Erasmismo y alumbradismo in *El Erasmismo en España. Ponencias del Coloquio celebrado en la Biblioteca de Menendez Pelayo del 10 al 14 de Junio de 1985*. Santander: Sociedad Menendez Pelayo, 1986, pp. 339-356.

_____ - *Fray Luis de Granada. Una vida al servicio de la Iglesia*. Madrid: Editorial Católica, 1987.

_____ - Fray Luis de Granada y San Carlos Borromeo. Una amistad al servicio de la restauración católica. *Hispania Sacra*, 11 (1958), pp. 299-347.

_____ - La vida seudomística y el Proceso Inquisitorial de Sor Maria de la Visitación (La monja de Lisboa). *Hispania Sacra*, 12 (1959), pp. 35-130.

_____ - *Los Alumbrados de Extremadura (1570-1582)*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1986.

_____ - *Predicadores, Alumbrados e Inquisición en el Siglo XVI*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1973.

HUGHES, Kevin L. - Eschatological Union: The mystical dimension of History in Joachim de Fiore, Bonaventure and Peter Olivi. *Collectanea Franciscana*, 72 (2002), pp. 105-143.

HUGEL, Friedrich Von - *The Mystical element of religion as studied in Saint Catherine of Genoa and her friends*. London: JM Dent; New York: EP Dutton, 1908, (2 vols.).

HUTTON, S. - The Appropriation of Joseph Mede: Millenarianism in the 1640's in FORCE, James; POPKIN, Richard (ed.) - *Millenarianism and Messianism in Early Modern Culture. Volume III, The Millenarian Turn*. Dordrecht, Boston, London: Kluwer: 2001, pp. 1-13.

HYPPOLITE, Jean - *Genèse et structure de Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*. Paris: Aubier, 1946.

IMIRIZALDU, Jesus - *Monjas y beatas embaucadoras*. Madrid: Editora Nacional,

1977.

IÑIGUEZ, Diego ángulo - Murillo: Varios dibujos de la Concepcion y de Santo Tomas de Villanueva. *Archivo Español de Arte*, 35 (1962), pp. 231-236.

IPARRAGUIRRE, Ignacio - Élaboration de la spiritualité des jésuites, 1556-1606 in *Les Jésuites. Spiritualité et activités. Jalons d'une histoire*. Paris: Beauchesne, 1974, pp. 29-52.

IZARD, Georges - *Sainte Catherine de Gênes et l'au -dela*. Paris: Éditions du Seuil, 1969.

JACOBSTHAL, Paul - Early Celtic Art. *The Burlington Magazine for Connoisseurs*, 67 (1935), pp. 113-127.

JEDIN, Hubert - *Papal legate at the Council of Trent, Cardinal Seripando*. London: Herder Book, 1947.

JIMÉNEZ, Gonzalo Fernández -Gallardo - La supresión de la Orden Franciscana Conventual en la España de Felipe II in GRAÑA CID, Maria del Mar (dir.) - *El Franciscanismo en la Península Ibérica. Balance y Perspectivas. I Congreso internacional*. Barcelona: GBG Editora, 2005, pp. 450-479.

JULIA, Dominique - Pour une géographie européenne du pèlerinage à l'Époque Moderne et Contemporaine in BOUTRY, Philippe; JULIA, Dominique (dir.) - *Pèlerins et Pèlerinages dans l'Europe Moderne*. Rome: École Française de Rome, 2000, pp. 3-126.

JURADO, Manuel Ruiz - Un caso de profetismo reformista en la Compañía de Jesus, Gandía 1547-1549. *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 86 (1974), pp. 217-266.

JUSTER, Susan - Mystical Pregnancy and Holy Bleeding: Visionary Experience in Early Modern Britain and America. *William and Mary Quarterly, 3rd series*, 57 (2000), pp. 249-288.

KAGAN, Richard L. - *Los sueños de Lucrecia. Política y profecía en la España del siglo XVI*. San Sebastian: Nerea, 2005.

_____ - Lucrecia de León, la profetisa in CALVI, Giulia - *La mujer barroca*. Madrid: Alianza Editorial, 1995, pp. 31-49.

_____ - Lucrezia de Leon: Per una valutazione dei sogni e delle visioni nella Spagna del Cinquecento. *Quaderni Storici*, 68 (1988), pp. 595-607.

KINGSLEY, Peter - From Pythagoras to the "turba philosophorum": Egypt and pythagorean tradition. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 57 (1994), pp. 1- 13.

KLANICZAY, Gábor - The Process of trance, Heavenly and Diabolic apparitions in Johannes Nider's "Formicarius". *Discussion Papers series*, 65 (2003).

KNECHT, Peter - Aspects of Shamanism: an Introduction in CHILSON, Clark; KNECHT, Peter - *Shamans in Asia*. London, New York: Routledge, 2003, pp. 1-30.

KNOWLES, David - *The nature of mysticism*. New York: Hawthorn Books, 1966.

KOJÉVE, Alexandre - *Introduction a la lecture de Hegel. Leçons sur la phénoménologie de l'esprit*. Paris: Gallimard, 1947.

KULTERMANN, Udo - Woman Asleep and the Artist. *Artibus et Historiae*, 11 (1990), pp. 129-161.

KURZE, Dietrich - Popular Astrology and Prophecy in the fifteenth and sixteenth Centuries: Johannes Lichtemberger in ZAMBELLI, Paola (ed.) - *"Astrologi hallucinatti": Stars and the End of the World in Luther's Time*. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1986, pp. 177-193.

LABITTE, Charles - La Divine Comédie avant Dante. *Révue des Deux Mondes*, 31 (1842), pp. 704- 742.

LAURENTIN, René - *Année Sainte. Redécouvrir la religion populaire: Pèlerinages, Sanctuaires, Apparitions*. Paris: Office d'Édition, d'Impression et de Librairie, 1984.

LEBRUN, François - La médecine parallèle: empiriques, conjureurs, saints guérisseurs in *Se soigner autrefois: médecins, saints et sorciers aux XVIIe et XVIIIème siècles*. Paris: Éditions du Seuil, 1995, pp. 93-127.

LECOQ, Anne -Marie - D'après Pigghe, Nifo et Lucien: le rhétoricien Jean Thénau et le déluge à la cour de France in ZAMBELLI, Paola (ed.) - *"Astrologi hallucinatti": Stars and the End of the World in Luther's Time*. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1986, pp. 215-237.

LECOUTEUX, Claude - *Chasses fantastiques et cohortes de la nuit au moyen age*. Paris: Imago, 1999.

_____ - *Hadas, brujas y hombres lobo: Historia del doble*. Palma de Mallorca: José de Olañeta Editor, 1999.

_____ - La structure del legendes mélusiniennes. *Annales E.S.C.*, 33 (1978), pp. 294-306.

LERNER, Robert E. - The feast of Saint Abraham. Medieval millenarians and the Jews. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2001.

_____ - *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*. London: University of Notre Dame Press, 1972.

_____ - The Prophetic manuscripts of the "Renaissance Magus" Pierleone of Spoleto in POTESTÁ, Gian Luca (dir.) - *Il Profetismo gioachimita tra quattrocento e cinquecento: Atti del III congresso internazionali di studi gioachimiti*. Génova: Marietti, 1991, pp. 97-116.

LETURIA, Pedro de - *Estudios Ignacianos*. Roma: Insitutium Historicum S.I., 1957, (2 vols.)

LÉVI -STRAUSS, Claude - The Structural Study of Myth. *The Journal of American Folklore*, 68 (1955), pp. 428-444.

LEWIS, Joan M. - *Ecstatic Religion: a study of shamanism and spirit possession*. London, New York: Routledge, 1989.

LHERMITTE, Jean - *Mystiques et faux mystiques*. Paris: Bloud & Gay, 1952.

LIBERA, Alain de - *La Mystique rhénane*. Paris: Seuil, 1994.

LIPINER, Elias - *Gonçalo Anes Bandarra e os cristãos novos*. Trancoso, Lisboa: Câmara Municipal de Trancoso; Associação portuguesa de estudos judaicos, 1994.

LITTLETON, C. Scott; THOMAS, A.C. - The Sarmatian Connection: New light on the Origin of the Arthurian and Holy Grail Legends. *Journal of American Folklore*, 91 (1978), pp. 512-527.

LITTLETON, C. Scott; MALCOR, Linda A. - *From Scythia to Camelot: a Radical Reassessment of the Legends of King Arthur, the Knights of the Round Table and the Holy Grail*. London: Taylor & Francis, 2000.

LITTLETON, C. Scott - "Je ne suis pas... structuraliste": Some Fundamental Differences between Dumézil and Lévi -Strauss. *Journal of Asian Studies*, 34 (1974), pp. 151-158.

_____ - The Holy Grail, the Cauldron of Annwn and the Nartymonga. A Further Note on the Sarmatian Connection. *Journal of American Folklore*, 92 (1979), pp. 326-333.

_____ - *The New Comparative Mythology. An Anthropological Assessment of the Theories of Georges Dumézil*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1973.

_____ - Toward a Genetic Model for the Analysis of Ideology: The Indo-European Case. *Western Folklore*, 26 (1967), pp. 37-47.

LLOMPART, Gabriel - Aspectos populares del purgatorio medieval in *Religiosidad Popular. Folklore de Mallorca, Folklore de Europa*. Palma de Mallorca: José de Olañeta, 1982, pp. 273- 298.

LOFF, Maria Isabel - *Impressores, Editores e Livreiros no séc. XVII em Lisboa*. Coimbra: [s.n.], 1967.

LÓPEZ, Enrique Martínez - Duelos y quebrantos. Rebusnos de casta en un menú cervantino. *Casa del Tiempo*, 7 (2006), pp. 84- 93.

LOUTH, Andrew - *The Origins of the Christian Mystical Tradition. From Plato to*

Denys. Oxford: University Press, 2007.

LUBAC, Henri de – *Exégese Médiévale. Les quatre sens de l'Écriture, Seconde Partie, I*. Paris: Aubier, 1959.

_____ - *La postériorité spirituelle de Joachim de Flore. I de Joachim à Schelling*. Paris: Lethielleux, 1981-87.

LYLE, Emily B. - Dumézil's Three Functions and Indo-European Cosmic Structure. *History of Religions*, 22 (1982), pp. 25-44.

MacVICAR, Thaddeus - *The Franciscan spirituals and the Capuchin Reform*. New York: Franciscan Institute Publications, 1986.

MAGALHÃES, Joaquim Romero de - Em busca dos tempos da Inquisição (1573-1615). *Revista de História das Ideias*, 9 (1987), pp. 191-228.

MAGNIER, Grace - Millenarian prophecy and the mythification of Philip III at the time of the efricaxpulsion of the moriscos. *Sharq -al -Andalus*, 16-17, (1999-2002), pp. 187-209.

MALDONADO; Luis - *Religiosidad Popular. Nostalgia de lo magico*. Madrid: Ediciones Cristianidad, 1975.

MALLORY, Nina Ayala - *Bartolomé Esteban Murillo*. Madrid: Alianza, 1983.

MANNING, Patricia W. - The dream function in Seventeenth-Century spanish fiction. *Journal: Mediterranean Studies*, 14 (2005), pp. 169-184.

MANSELLI, Raoul - Età dello spirito e profetismo tra quattrocento e cinquecento in CROCCO, Antonio (dir.) - *L'età dello Spirito e la fine dei tempi in Gioachino da Fiore e nel gioachinismo medievale*. San Giovanni in Fiore: Centro Internazionale di Studi Gioachimitti, 1986, pp. 239-252.

_____ - *La religion populaire ao Moyen Âge. Problèmes de méthode et d'histoire*. Paris: J. Vrin, 1975.

MARAVALL, José Antonio - *El mundo social de "La Celestina"*. Madrid: Gredos, 1986.

_____ - *Las comunidades de Castilla. Una primera revolución moderna*. Madrid: Ediciones Castilla, 1970.

MARCOCCI, Giuseppe - Inquisição, jesuítas e cristãos -novos em Portugal no século XVI. *Revista de História das Ideias*, 25 (2004), pp. 247-325

MARQUES, João Francisco - *A Parenética portuguesa e a Restauração (1640-1668). A revolta e a mentalidade. Volume II*. Porto: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1989.

- Confesseurs des princes, les jésuites à la Cour de Portugal in GIARD, Luce; VAUCELLES, Louis de (dir.) - *Les Jésuites à l'Âge Baroque*. Grenoble: Jérôme

Millon, 1996, pp. 213-228.

MARQUES, Armando de Jesus - *Frei sebastião Toscano na conjuntura religiosa da sua época*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1963.

MARQUEZ, Antonio - *Los Alumbrados: origenes y filosofia (1525-1559)*. Madrid: Taurus, 1972.

MARTIN, Francis - The writings of Giles of Viterbo. *Augustiniana*, 29 (1979), pp. 141-193.

MARTIN, Melquiades Andres - *Nueva vision de los "Alumbrados" de 1525*. Madrid: Fundacion Universitaria Española, 1973.

MARTÍN, Teodoro - Enrique Herp y su influencia en la literatura espiritual española del siglo XVI. *Verdad y Vida*, 116 (1972), pp. 5-107.

_____ - Enrique Herp (Harphius) en las letras españolas. *Verdad y Vida*, 117 (1972), pp. 428-492.

MARTINS, José V. de Pina - *Humanismo e Erasmismo na cultura portuguesa do século XVI: estudo e textos*. Paris: Fundação Calouste Gulbenkian, Centro Cultural Português, 1973.

_____ - L'Utopie de Thomas More au Portugal (XVIe et début do XVIIe siècle). *Arquivos do Centro Cultural Português*, 17 (1982), pp. 453-477.

MARTINS, Mário - A filiação espiritual de Frei Tomé de Jesus. *Brotéria*, 42 (1946), pp. 666-672.

_____ - A Imaculada Conceição na espiritualidade portuguesa. *Brotéria*, 43 (1946), pp. 556-577.

_____ - Da vida e da obra de Frei Sebastião Toscano. *Brotéria*, 62 (1956), pp. 47-55.

_____ - O pseudo -Taulero e Fr. Tomé de Jesus. *Brotéria*, 42 (1946), pp. 21-30.

_____ - *Peregrinações e Livros de Milagres na nossa Idade Média*. Lisboa: Brotéria, 1957.

_____ - Viagens ao Paraíso Terreal. *Brotéria*, 48 (1949), pp. 529- 544.

MATOS, Luís de - A "Utopia" de Tomás More e a Expansão Portuguesa. *Separata de Estudos Políticos e Sociais*, 4 (1966).

_____ - *Itinerarium Portugalensium*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992. (estudo introdutório)

MATTOSO, José - O imaginário de além-túmulo nos "exempla" peninsulares da Idade Média in MATTOSO, José - *Obras Completas, Volume IV: Poderes invisíveis, O imaginário medieval*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, pp. 149-162.

MAURIZIO, L. - Anthropology and Spirit Possession: a Reconsideration of the Pythia's Role at Delphi. *Journal of Hellenic Studies*, 115 (1995), pp. 69-86.

McGINN, Bernard - Circoli gioachimitti veneziani (1450-1530). *Cristianesimo nella Storia*, 7 (1986), pp. 19-39.

_____ - Forms of Catholic Millenarianism: a brief overview in KOTTMAN, Karl A. (ed.) - *Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture. Volume II: Catholic Millenarianism: from Savonarola to the Abbé Grégoire*. Dordrecht, Boston, London: Kluwer, 2001, pp. 1-13.

_____ - *The Harvest of Mysticism in Medieval Germany (1300-1500)*. New York: Herder & Herder, 2005.

MEGAW, J.V.S. - Style and style groupings in continental early La Tène art. *World Archaeology*, 3 (1972), pp. 276-292.

MELCHERT, Norman - Mystical Experience and Ontological Claims. *Philosophy and Phenomenological Research*, 37 (1977), pp. 445-463.

MEULI, Karl - Scythica. *Hermes*, (1935), pp. 121-176.

MICHELS, Agnes Kirsopp - The Topography and Interpretation of the Lupercalia. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 84 (1953), pp. 35-59.

MILHOU, Alain - *Colon y su mentalidad mesianica en el ambiente franciscanista español*. Valladolid: Casa -Museo de Colón, Seminario Americanista de la Universidad de Valladolid, 1983.

_____ - De Rodrigue le pécheur à Ferdinand le restaurateur in *L'Europe héritière de l'Espagne wisigothique* in *L'Europe héritière de l'Espagne wisigothique: Coloque international de CNRS*. Madrid: Casa de Velazquez, 1992, pp. 365-382.

MIR, Miguel - *Historia interna documentada de la Compañía de Jesus*. Madrid: Imprenta de Jaime Ratés Martín, 1913, (2 vols.).

MOEVS, Christian - *The Methaphysics of Dante's "Comedy"*. Oxford: University Press, 2005.

MOLYVIATI -TOPTISIS, Urania - Vergil's Elysium and the orphic -pithagorean ideas of the after -life. *Mnemosyne*, 47 (1994), pp. 33- 46.

MOORMAN, John - *A History of the Franciscan Order from it's origins to the year 1517*. Oxford: Clarendon Press, 1968.

MORENO, Manuel Espinar - La Virgen de Nazaret y reliquias de santos en Portugal en el siglo XII. La muerte de Don Rodrigo y la pérdida de España según la leyenda y el milagro de la Virgen in SANTALÓ, Alvarez; BUXÓ, Maria Jesus; BECERRA, Rodriguez (coords) - *La Religiosidad Popular: II. vida y muerte: la imaginacion religiosa*. Barcelona: Anthropos, 1989, pp. 422-442.

MORGAN, Alison - *Dante and the Medieval Other World*. Cambridge: University Press, 1990.

MOSER, Fernando de Mello - La très ancienne renommée de More au Portugal. *Arquivos do Centro Cultural Português*, 17 (1982), pp. 447-452.

MOTTU, Henry - La memoria del futuro: significato dell'antico testamento nel pensiero di Gioacchino da Fiore in CROCCO, Antonio (dir.) - *L'età dello Spirito e la fine dei tempi in Gioacchino da Fiore e nel gioachinismo medievale, atti del II congresso internazionale di studi gioachimitti*. San Giovanni in Fiore: Centro Internazionale di Studi Gioachimitti, 1986, pp. 239-253.

MOYNIHAN, Robert - The development of the "pseudo -Joachim" commentary "super Hieremiam": new manuscript evidence. *Mélanges de l'École Française de Rome*, 98 (1986), pp. 109-142.

_____ - The Manuscript Tradition of the "Super Hieremiam" and the Venetian Editions of the Early Sixteenth Century in POTESTÀ, Gian Luca (dir.) - *Il Profetismo gioachimita tra quattrocento e cinquecento - Atti del III congresso internazionali di studi gioachimitti*. Génova: Marietti, 1991, pp. 129-137.

MUÑOZ, Miguel Luis López - Implantación de las confradías em la diócesis de Granada durante la Edad Moderna in DONCEL, Juan Aranda (coord.) - *Congreso de Religiosidad Popular en Andalucía*. Cabra, Córdoba: Ayuntamiento de Cabra; Cajasur Publicaciones, 1994, pp. 101-140.

MURA, Ernesto - "Mistica" in *Enciclopedia Cattolica*. Firenze: GC Sansoni, 1952, pp. 1135-1143.

MURO, Robert - Los Herejes de Durango. Enseñanza de libertad in *L'enseignement religieux dans la corone de Castille*. Madrid: Casa de Velazquez, 2003, pp. 143-157.

MUSTO, Ronald G. -Franciscan Joachimism at the court of Naples, 1309-1345. A new appraisal. *Archivum Franciscanum Historicum*, 90 (1997), pp. 419-486.

"Mystique" in VACANT, A.; MANGENOT, E. - *Dictionnaire de Théologie Catholique*. Paris: Letouzey et Ané, 1929.

NALLE, Sara T. - A saint for all seasons. The cult of San Julián in CRUZ, Anne J ;PERRY, Mary Elizabeth - *Culture and Control in Counter -Reformation Spain*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1992, pp. 25-50.

NASCIMENTO, Aires A. - *Navegação de São Brandão nas fontes portuguesas medievais*. Lisboa: Colibri, 1998.

NAVARRO, Ramon Gonzalez - El impresor navarro Miguel de Eguía, en Alcalá de Henares. *Príncipe de Viana*, 162 (1981), pp. 307-319.

NEER, Richard - Framing the Gift: the Siphian Treasure at Delphi and the Politics of Architectural Sculpture in DOUGHERTY, Carol, KURKE, Leslie - *The cultures*

within Ancient Greek Culture: contact, conflict, collaboration. Cambridge: University Press, 2003, pp. 129-149.

NICCOLI, Ottavia - Il Diluvio del 1524 fra panico colettivo e irrisione carnevalesca in *Scienze, credenze occulte, livelli di cultura*. Firenze: Leo Olschki, 1982, pp. 369- 392.

_____ - *Prophecy and People in Renaissance Italy*. Princeton: University Press, 1990.

NIETO, José - El carácter no místico de los Alumbrados de Toledo, 1509(?) -1524 in ALCALÁ, Ángel - *Inquisición Española e mentalidad inquisitorial*. Barcelona: Ariel, 1984, pp. 410-423.

NOLL, Richard - Mental Imagery cultivation as a Cultural Phenomenon: The Role of Visions in Shamanism. *Current Anthropology*, 26 (1985), pp. 443-461.

_____ - Shamanism and Schizophrenia: a State -Specific Approach to the "Schizophrenia Metaphor" of Shamanic States. *American Ethnologist*, 10 (1983), pp. 443-459.

NORTON, Fredrick - *A descriptive catalogue of printing in Sapin and Portugal, 1501-1520*. Cambridge: University Press, 1978.

O'MALLEY, John - Fulfillment of the Christian Golden Age under Pope Julius II: Text of a discourse of Giles of Viterbo, 1507. *Traditio*, 25 (1969), pp. 265-338.

_____ - *Giles of Viterbo on Church and Reform. A study in Renaissance thought*. Leiden: E.J. Brill, 1968.

O'REILLY, Terence - the structural unity of the "Exercitatorio de la vida spiritual" in *From Ignatius Loyola to John of the Cross: spirituality and literature in Sixteenth Century Spain*. Hampshire: Ashgate, 1995, pp. 287-324.

O'REILLY, Clare - "Maximus Caesar et Pontifex Maximus". Giles of Viterbo proclaims the alliance between Emperor Maximilian I and Pope Julius II. *Augustiniana*, 22 (1972), pp. 80-117.

_____ - "Without councils we cannot be saved...". Giles of Viterbo addresses the Fifth Lateran Council. *Augustiniana*, 27 (1977), pp. 166- 182.

OESTERREICH, Traugott Konstantin - *Possession, Démoniacal and Other: Among the primitive races in Antiquity, the Middle Ages and Modern Times*. London, New York: Routledge, 1999.

ORO, José Garcia - Reforma y reformas en la familia franciscana del renacimiento. Cuadro histórico del tema in GRAÑA CID, María del Mar (dir.) - *El Franciscanismo en la Península Ibérica. Balance y Perspectivas. I Congreso internacional*. Barcelona: GBG Editora, 2005, pp. 235-253.

OZMENT, Steven - Mysticism, nominalism and dissent in TRINKAUS, Charles; OBERMAN, Heiko - *The pursuit of holiness in late Medieval and Renaissance*

religion.

Leiden: E.J.Brill, 1974, pp. 67-92.

PAIVA, José Pedro - *Bruxaria e superstição num país sem caça às bruxas (1600-1774)*. Lisboa: Editorial Notícias, 1997.

_____ - Missões, directores de consciência, exercícios espirituais e simulação de santidade. O caso de Arcângela do Sacramento. *Gaudela*, 1 (2000), pp. 3-28.

_____ - O Inferno e o Paraíso em duas visões marginais de origem popular. *Ler História*, 33 (1997), pp. 53-66.

_____ - Os Dominicanos e a Inquisição em Portugal (1536-1614). *Istituto Storico Domenicano, Dissertationes Historicae*, 31 (2006), pp. 505- 573.

_____ - *Os Bispos de Portugal e do Império. 1495-1777*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006.

_____ - *Práticas e crenças mágicas. O medo e a necessidade dos mágicos na diocese de Coimbra (1650-1740)*. Coimbra: Minerva, 1992.

PALACIOS, Asín - *Huellas de Islam*. Madrid: Espasa-Calpe, 1947.

PALOMO, Federico; COPETE, Marie Lucie - Des carêmes après le carême - Stratégies de conversion et fonctions politiques de missions interieures en Espagne et au Portugal (1540-1650). *Revue de synthèse*, 2-3 (1999), pp. 359-380.

PASCUA, María Isabel Toro - Milenarismo y profecía en el siglo XV: La tradición del libro de Unay en la Panínsula Ibérica. *Península*, 0 (2003), pp. 29-37.

PEERS, Allison - *El misticismo Español*. Madrid: Espasa-Calpe, 1947.

PELAYO, Menendez - *Historia de los heterodoxos españoles*. Madrid: Editorial Católica, 1956, (2 vols.).

PENCO, Gregorio - Il ricordo dell'ascetismo orientale nella tradizione monastica del medio evo europeo. *Studi Medievali, serie terza*, 4 (1963), pp. 571-587.

PENTEADO, Pedro - Para uma História dos Santuários portugueses in *Piedade Popular, Sociabilidades - Representações - Espiritualidades*. Lisboa: Terramar, 1999, pp. 43- 55.

PEREIRA, Maria Helena da Rocha - *Estudos de História da Cultura Clássica, Volume I*. Lisboa: Gulbenkian, 1993.

_____ - *Greek vases in Portugal*. Coimbra: Imprensa da Univerisidade, 1962.

PÉREZ, Joseph - "El Erasmismo y las corrientes espirituales afines" in *El Erasmismo en España. Ponencias del Coloquio celebrado en la Biblioteca de Menendez Pelayo*. Santander: Sociedad Menendez Pelayo, 1986, pp. 323-338.

- PETRIE, Charles - *Felipe II*. Madrid: Editora Nacional, 1964.
- PFEIFFER, Heinrich - Stanza Della signatura sullo sfondo delle idee di Egidio da Viterbo. *Colloqui del Sodalizio*, 2 (1970-1972), pp. 31-43.
- PHELAN, John Leddy - *The millennial kingdom of the Franciscans in the New world. A study of the writings of Geronimo de Mendieta (1525-1604)*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1956.
- PÓCS, Eva - Possession phenomena, possession -systems. Some East -Central european examples in KLANICZAY, Gabor; PÓCS, Eva (ed.) - *Communicating with the Spirits*. Budapest, New York: Central European University Press, 2005, pp. 84-151.
- PONSETI, Helena Percas - *Cervantes y su concepto de Arte: estudio critico de algunos aspectos y episodios del Quijote*. Madrid: Gredos, 1975.
- POPPI, Antonino - Fate, Fortune, Providence and Human Freedom in *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*. Cambridge: University Press, 1988, pp. 641-667.
- PRICE, Theodora Hadzisteliou - Double and Multiple Representations in Greek Art and Religious Thought. *The Journal of Hellenic Studies*, 91 (1971), pp. 48-69.
- PROPP, Vladimir - *A morfologia do conto*. Lisboa: Vega, 1992.
- PROSPERI, Adriano - América y Apocalipsis. *Teologia y Vida*, 44 (2003), pp. 196-208.
- RABY, F.J.E. - "Nuda Natura" and Twelfth-Century Cosmology. *Speculum*, 43 (1968), pp. 72-77.
- RAHNER, Hugo - *Ignace de Loyola. Correspondance avec les femmes de son temps*. Paris: Desclée de Brouwer, 1964.
- RANGLES, William Lister - The sources of Sir Thomas More's "Utopia". *Separata da Revista da Faculdade de Letras de Lisboa*, 21 (1955).
- RANDOLPH, Mary Claire - Celtic Smiths and Satirists: Partners in Sorcery. *ELH*, 8 (1941), pp. 184-197.
- RAWSON, Elizabeth - Prodigy Lists and the use of the "Annales Maximi". *The Classical Quarterly, new series*, 21 (1971), pp. 158-169.
- RÉAU, Louis - *Iconographie de l'Art Chrétien. Tome seconde, iconographie de la Bible*. Paris: Presses Universitaires de France, 1957.
- REBELO, Luis de Sousa - Millenarisme et historiographie dans les chroniques de Fernão Lopes. *Arquivos do Centro Cultural Português*, 26 (1989), pp. 97-120.
- REDONDO, Valentim - La Historia de los Franciscanos Conventuales en España, ayer y hoy in GRAÑA CID, Maria del Mar (dir.) - *El Franciscanismo en*

la Península Ibérica. Balance y Perspectivas. I Congreso internacional. Barcelona: GBG Editora, 2005, pp. 273-295.

REDONDO, Augustin - Les divers visages du thème (wisi)gothique dans l'Espagne des XVIe et XVIIe siècles in *L'Europe héritière de l'Espagne wisigothique: colloque international de CNRS.* Madrid: Casa de Velazquez, 1992, pp. 353- 364.

REEVES, Marjorie - - Cardinal Egidio of Viterbo and the Abbot Joachim in POTESTÁ, Gian Luca (dir.) - *Il Profetismo gioachimita tra quattrocento e cinquecento - Atti del III congresso internazionali di studi gioachimiti.* Génova: Marietti, 1991, pp. 139-155.

_____ - *The influence of prophecy in the later Middle Ages. A study in Joachimism.* Notre Dame, London: University of Notre Dame Press, 1993.

_____ - *The Prophetic Sense of History in Medieval and Renaissance Europe.* Aldershot, Brookfield, Singapore, Sydney: Ashgate, 1999.

RENFREW, Colin - *Archaeology and Language. The puzzle of Indo-European Origins.* New York: Cambridge University Press, 1988.

RHODES, Elizabeth - El Libro de la oración como el "best-seller" del siglo de oro. *Actas AIH*, 10 (1989), pp. 525-532.

_____ - *The unrecognized precursors of Montemayor's Diana.* Columbia: University of Missouri Press, 1992.

RIBEIRO, António - O "parto místico": uma abordagem indiciária. *Lusitânia Sacra*, 18 (2006), pp. 451-472.

_____ - *Um buraco no Inferno: João Pinto, o lavrador heresiarca e a Inquisição.* Viseu: Palimage, 2006.

RISCO, Vicente - La procesión de las ánimas y las premoniciones de muerte. *Revista de Dialectología e Tradiciones Populares*, 2 (1946), pp. 380-429.

ROCHA, Maria Manuela Martins - *A promoção da imagem do Rei D. Afonso VI e do governo de Castelo -Melhor no "Mercurio Portuguez".* Lisboa: Universidade Nova, 1990.

RODRIGUES, Manuel Augusto - Algumas notas sobre a Vida e a Obra de Diogo de Paiva de Andrade. *Separata da Revista Portuguesa de História*, 15 (1976).

- Diogo de Paiva de Andrade. IV centenário da sua morte. *Separata da Revista de História das Ideias*, 1 (1976).

RODRIGUES, Francisco - *História da Companhia de Jesus na assistência de Portugal.* Porto: Livraria do Apostolado da Imprensa, 1931-1950, (7 vols.)

RODRIGUES, Maria Idalina Resina - *Fray Luis de Granada y la literatura de espiritualidad en Portugal (1554-1632).* Madrid: Fundacion Universitaria

Española, 1988.

ROHDE, Erwin - Psyché. *Le culte de l'âme chez les grecs et leur croyance a l'immortalité*. Paris: Payot, 1928.

ROMERO, Fernando Alonso - Las creencias astrales y el Camino Jacobeo hasta finisterre in ESTEVEZ SAA, José Manuel; FLOREZ, Mercedes Arriaga - *Cultura y literatura popular: manifestaciones y aproximaciones en (con)textos irlandeses, angloamericanos y otros*. Sevilla: Arcibel, 2005, pp. 29-52.

ROSE, H.J. - *A Handbook of Greek Mythology: including it's extension to Rome*. London, New York: Routledge, 1991.

ROSSELLI, D. - "Guido Ferrero" in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Vol. 47, 1997.

ROUILLARD, Pierre - *Les Grecs et la Péninsule Ibérique*. Paris: Diffusion de Boccard, 1991.

ROUSSEL, Bernard - Exegetical Fictions? Biblical paraphrases of the Sixteenth and Seventeenth Centuries in PABEL, Hilmar; VESSEY, Mark - *Holy Scripture speaks. The production and reception of Erasmus' "Paraphrases on the New Testament"*. Toronto: University Press, 2002, pp. 59-83.

RUBIO, Juan Luis Carriazo - Isidoro de Sevilla, "Spiritu prophetiae clarus". *Revista "En la España Medieval"*, 26, 2003, pp. 5-34.

RUCQUOI, Adeline - Mancilla y limpieza: la obsesión por el pecado en Castilla a fines del siglo XV in Os "últimos fins" na cultura ibérica (XV -XVIII), *Revista da Faculdade de Letras - Línguas e Literaturas*. Porto, 1997, pp. 113-135.

RUIZ, Juián Acebrón - A propósito de los sueños en "La Lozana Andaluza". *AIH. Actas*, 11 (1992), pp. 190- 199.

RUMMEL, Erika - *The confessionalization of Humanism in Reformation Germany*. Oxford: University Press, 2000.

RUNCIMAN, Steven - *The Medieval Manichee. A Study of the Christian Dualist Heresy*. Cambridge: University Press, 1984.

RUSCONI, Roberto - Circolazione di testi profetici agli inizi del Cinquecento. La figura di Pietro Galatino in POTESTÁ, Gian Luca (dir.) - *Il Profetismo gioachimita tra quattrocento e cinquecento - Atti del III congresso internazionali di studi gioachimiti*. Génova: Marietti, 1991, pp. 379-400.

_____ - La Historia del fin: cristianismo e milenarismo. *Teologia y Vida*, 44 (2003), pp. 209-220.

_____ - *Profezia e profeti alla fine del Medioevo*. Roma: Viella, 1999.

SAFFAR, Ruth El - Fiction and the Androgyne in the works of Cervantes. *Cervantes: Bulletin of the Cervantes Society in America*, 3 (1983), pp. 35- 49.

SALLMANN, Jean -Michel - *Naples et ses saints a l'âge baroque*. Paris: Presses Universitaires de France, 1994.

SANCHIS, Pierre - The Portuguese "Romarias" in WILSON, Stephen (ed.) - *Saints and their Cults. Studies in Religious Sociology, Folklore and History*. Cambridge, New York, New Rochelle, Melbourne and Sidney: Cambridge University Press, 1987, pp. 261-289.

SANTONJA, Pedro - Las Doctrinas de los alumbrados españoles y sus posibles fuentes medievales. *Dicenda: Cuadernos de Filología Hispánica*, 18 (2000) pp. 353-392.

- *La Herejía de los Alumbrados y la espiritualidad en la España del siglo XVI*. Valencia: Comunidad Autónoma, 2001.

SANTOS, Domingos Maurício - Francisco Titelmans O.F.M. e as origens do Curso Conimbricense. *Revista Portuguesa de Filosofia*, 11 (1955), pp. 468- 478.

SARANYANA, Josep Ignasi - Sobre el milenarismo de Joaquim de Fiore. Una lectura retrospectiva. *Teologia y Vida*, 44 (2003), pp. 221-232.

SCHMITT, Jean Claude - *Religione, folklore e società nell'Occidente medievale*. Roma: Laterza, 1988.

_____ - "Religion Populaire" et "Religion Folklorique". *Annales E.S.C.*, 31 (1976), pp. 941-953.

SCHNAPP, Jeffrey - Introduction to Purgatory in JACOFF, Rachel (dir.) - *The Cambridge Companion to Dante*. Cambridge: University Press, 1993, pp. 192-207.

SCHREMPF, Gregory - The re-education of Friedrich Max Muller: intellectual appropriation and epistemological antinomy in mid-victorian evolutionary thought. *Man, New Series*, 18 (1983), pp. 90-110.

SECRET, François - Le symbolisme de la Kabbale chretienne dans la "Scechina" de Egidio da Viterbo. *Archivio di Filosofia*, 2-3 (1958), pp. 131- 151.

_____ - *Les Kabbalistes chrétiens de la Renaissance*. Paris: Dunod, 1964.

SENENT, Vicent Zuriaga - *La imagen devocional en la Orden de Nuestra Señora de la Merced, tradición, formación, continuidad y variantes*. Valencia: Universitat de Valencia, Servei de Publicacions, 2005.

SENN, Harry - Romanian Werewolves: Seasons, Ritual, Cycles. *Folklore*, 93 (1982), pp. 206-215.

SERAFIM, João Carlos - Eremitismo, Profecia e Poder: o caso do "Libellus" do "pseudo-eremita" Telésforo de Cosenza. *Via Spiritus*, 9 (2002), pp. 61-82.

SERRÃO, Joaquim Veríssimo - *O reinado de D. António, Prior do Crato*.

Coimbra: Insitituto de Alta Cultura, 1956.

SILVA, Francisco Vaz da - Iberian Seventh -Born Children, Werewolves, and the Dragon Slayer: a Case Study in the Comparative Interpretation of Symbolic Praxis and Fairytales. *Folklore*, 114 (2003), pp. 335-353.

SJOBLOM, Tom - The Irish origins of Purgatory. *Studia Celtica Fennica*, 2 (2005), pp. 152- 165.

SMITH, Karen - Snake -maiden Transformation Narratives in Hagiography and Folklore. *Fabula*, 43 (2002), pp. 251-263.

SOARES, Alcides; CAMPOS, Fernando (selecção, pref. notas) - *Prosadores religiosos do séc. XVI: Samuel Usque, Fr. Heitor Pinto, Fr. Amador Arrais, Fr. Tomé de Jesus*. Coimbra: Casa do Castelo, 1950.

SOARES, Franquelim Neiva - *A romaria de S. Bartolomeu do Mar e o seu Banho Santo. Passado e Presente*. Esposende: Centro Social da Juventude de Mar, 1988.

SOBRAL, Luis de Moura - *Do sentido das imagens: ensaios sobre pintura barroca portuguesa e outros temas ibéricos*. Lisboa: Estampa, 1996.

SOLMSEN, Friedrich - The World of the Dead in the book 6 of the "Aeneid". *Classical Philology*, 47 (1972), pp. 31- 41.

SORENSEN, Eric - *Possession and exorcism in the New Testament and Early Christianity*. Tubingen: Mohr Siebeck, 2002.

SOURVINOU -INWOOD, Christiane - Myth as History: The Previous Owners of the Delphic Oracle in BREMMER, Jan (ed.) - *Interpretations on Greek Mythology*. London, New York: Routledge, 1988, pp. 215-241.

STANO, Gaetano - "Stimmate" in *Enciclopedia Cattolica*. Firenze: GC Sansoni, 1952, pp. 1342-1345.

STOCKS, J.L. - Plato and the Tripartite Soul. *Mind*, 24 (1915), pp. 207-221.

SULLIVAN, Henry - *Grotesque Purgatory: a study of Cervantes's Don Quixote Part II*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1996.

TABOADA, Juan María Díez - La significación de los santuarios in SANTALÓ, Alvarez; BUXÓ, Maria de Jesus; BECERRA, Rodríguez (coords.) -*La Religiosidad Popular: I. Hermandades, Romerías y Santuarios*. Barcelona: Anthropos, 1989, pp. 268-281.

TAVARES, Pedro Vilas Boas - Caminhos e invenções da santidade feminina em Portugal nos séculos XVII e XVIII. *Via Spiritus*, 3 (1996), pp. 163-215.

_____ - Molinosismo e desculpabilização. *Via spiritus*, 2 (1995), pp. 203-240.

THOMAS, Keith - *Religion and the decline of magic. Studies in popular beliefs in*

sixteenth and seventeenth century England. Harmondsworth: Penguin Books, 1973.

THORNDIKE, Lynn - *A History of Magic and experimental science, Vol. V*. New York: Columbia University Press, 1958-64.

THURSTON, Herbert - *The physical phenomena of Mysticism*. London: Burns Oates, 1952.

TORJUSSEN, Stian Sundell - The study of Orphism. *Nordlit*, 18 (2005), pp. 287-305.

TORRES, José Veiga - O tempo colectivo progressivo e a contestação sebastianista. *Revista de História das Ideias*, 6 (1984), pp. 223-258.

TOUTAIN, J. - *Les cultes paiens dans l'Empire Romain. I, Tomo III*. Roma: "L'Erma" di Bretschneider, 1967.

TOZZI, Ileana - Tra mistica e politica. L'esperienza femminile nel terz'ordine della penitenza di San Domenico. *Rassegna Storica online*, 1 (2003), (consultado 15 de Setembro de 2008).

TULL, Herman W. - F. Max Muller and A.B. Keith: "Twaddle", The "Stupid" Myth, and the Disease of Indology. *Numen*, 38 (1991), pp. 27-58.

VALVERDE, José Filgueira - *Tiempo y gozo eterno en la narrativa medieval*. Vigo: Edicions Xerais de Galicia, 1982.

VASCONCELOS, António de - *Os colégios universitários de Coimbra*. Coimbra: Coimbra Editora, 1938.

VAUCHEZ, André - Comparsa e affermazione di una religiosità laica (XII secolo - inizio XIV secolo) in VAUCHEZ, Andre (dir.) - *Storia dell'Italia religiosa. L'antichità e il medioevo*. Roma -Bari: Laterza, 1993, pp. 397-425.

_____ - Le Prophétisme médiéval d'Hildegarde de Bingen à Savonarole. *Public Lecture Series*, 20 (1999).

_____ - Les composantes escathologiques de l'idée de croisade in VAUCHEZ, André - *Saints, Prophètes et visionnaires*. Paris: Albin Michel, 1999, pp. 95-105.

_____ - Les stigmates de Saint François et leurs détracteurs dans les derniers siècles du Moyen Âge in *Religion et Société dans l'Occident Médiéval*. Torino: Bottega d'Erasmus, 1980, pp. 139-169.

_____ - Movimenti religiosi fuori dell'ortodossia nei secoli XII e XIII in VAUCHEZ, Andre (dir.) - *Storia dell'Italia religiosa. L'antichità e il medioevo*. Roma -Bari: Laterza, 1993, pp. 311-346.

_____ - Reliquie, santi e santuari, spazi sacri e vagabondaggio religioso nel medioevo in VAUCHEZ, Andre (dir.) - *Storia dell'Italia religiosa. L'antichità e il medioevo*. Roma -Bari: Laterza, 1993, pp. 455 -483.

_____ - Saints admirables et saints imitables: les fonctions de l'hagiographie ont-elles changé aux derniers siècles du Moyen Age? in VAUCHEZ, André - *Saints, Prophètes et visionnaires*. Paris: Albin Michel, 1999, pp. 56-66.

VELASCO, Honorario M. - Las leyendas de hallazgos y de apariciones de imágenes. Un replanteamiento de la religiosidad popular como religiosidad local in SANTALÓ, Alvarez; BUXÓ, Maria Jesus; BECERRA, Rodriguez (coords) - *La Religiosidad Popular: II. vida y muerte: la imaginación religiosa*. Barcelona: Anthropos, 1989, pp. 401-410.

VELDEN, Hugo Van der - Petrus's Christus "Our Lady of the dry tree". *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 60 (1997), pp. 89- 110.

VELLOSO, J.M. De Queiroz - *D. Sebastião (1554-1578)*. Lisboa: Empresa Nacional de Publicidade, 1935.

VENTURA, Margarida Garcês - *O messias de Lisboa. Um estudo de mitologia política (1383-1415)*. Lisboa: Cosmos, 1992.

VERNADSKY, George - The Eurasian nomads and their impact in medieval Europe. *Studi Medievali, serie terza*, 4 (1963), pp. 401-434.

VIZUETE, Francisco Tejada - Apariciones y Santuarios Marianos en la Baja Extremadura in SANTALÓ, Alvarez; BUXÓ, Maria de Jesus; BECERRA, Rodriguez (coords.) - *La Religiosidad Popular: I. Antropología e Historia*. Barcelona: Anthropos, 1989, pp. 308-323.

WADGE, Richard - King Arthur: a British or Sarmatian tradition? *Folklore*, 98 (1987), pp. 204-215.

WARNER, Marina - *Alone of all her sex. The myth and the cult of the Virgin Mary*. London: Picador, 1990.

_____ - *Phantasmagoria: Spirit Visions, Metaphors and Media into the Twenty-first Century*. New York: Oxford University Press, 2006.

WATROUS, Livingston Vance - The Sculptural Program of the Siphnian Treasury at Delphi. *American Journal of Archaeology*, 86 (1982), pp. 159-172.

WEBSTER, Charles - Paracelsus and Demons: Science as synthesis of popular belief in *Scienze, credenze occulte, livelli di cultura*. Firenze: Leo Olschki, 1982, pp. 3- 20.

WEBER, Alison - Saint Teresa, Demonologist in CRUZ, Anne J ;PERRY, Mary Elizabeth - *Culture and Control in Counter-Reformation Spain*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1992, pp. 171-195.

WEINSTEIN, Donald; BELL, Rudolph - *Saints and Society, The two worlds of western christendom (1000-1700)*. Chicago: University of Chicago Press, 1986.

WIDENGREN, Geo - *Fenomenologia de la Religion*. Madrid: Ediciones

Cristianidad, 1976.

WINKELMAN, Michael - Trance States: a Theoretical Model and Cross-Cultural Analysis. *Ethos*, 14 (1986), pp. 174-203.

WRIGHT, Rosemary Muir - *Sacred distance: representing the Virgin*. Manchester: University Press, 2006.

WYHE, Cordula Van - Reformulating the cult of Our Lady of Scherpenheuvel: Marie de Médicis and the "Regina Pacis" statue in Cologne (1635-1645). *The Seventeenth Century*, 22 (2007), pp. 42-75.

ZAMBELLI, Paola - Fine del Mondo o inizio della propaganda? in *Scienze, credenze occulte, livelli di cultura*. Firenze: Leo Olschki, 1982, pp. 291- 368.

ZARRI, Gabriella - Profeti di corte nell'Italia del Rinascimento in BORNSTEIN, Daniel; RUSCONI, Roberto (dir.) - *Mistiche e devote nell'Italia tardomedievale*. Napoli: Liguori Editore, 1992, pp. 209-236.

_____ - Purgatorio "particolare" e ritorno dei morti tra riforma e controriforma: l'area italiana. *Quaderni Storici*, 50 (1982), pp. 466-497.

_____ - "Vera santità", simulata santità: ipotesi e riscontri in ZARRI, Gabriella (dir.) - *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*. Torino: Rosenberg & Sellier, 1991, pp. 9-36.