

UMA SINGULAR ESCOLA IBÉRICA: DE SALAMANCA A COIMBRA E ÉVORA

José Manuel Moreira | André Azevedo Alves



Uma Singular Escola Ibérica: de Salamanca a Coimbra e Évora

Este trabalho é financiado por fundos nacionais através da FCT –
Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., no âmbito do projeto
UIDB/04597/2020

Título Uma Singular Escola Ibérica:
de Salamanca a Coimbra e Évora

Autores José Manuel Moreira e André Azevedo Alves
Coleção IEP | Fora de coleção

© Universidade Católica Editora

Revisão editorial António Brás

Capa Ana Luísa Bolsa | 4 ELEMENTOS

Desenho da capa Francisco Laranjo

Paginação Magda M. Coelho | acentográfico

Impressão e acabamento Sersilito-Empresa Gráfica, Lda.

Depósito legal 491077/21

Tiragem 200 exemplares

Data novembro 2021

ISBN 9789725407912

ISBN e-Book 9789725407929

Universidade Católica Editora
Palma de Cima 1649-023 Lisboa
Tel. (351) 217 214 020
uceditora@ucp.pt | www.uceditora.ucp.pt



MOREIRA, José Manuel, e outro
Uma singular escola ibérica : de Salamanca a Coimbra e Évora / José Manuel
Moreira e André Azevedo Alves. – Lisboa : Universidade Católica Editora, 2021.
– 148 p. ; 23 cm. – ISBN 9789725407912. – ISBN 9789725407929 (e-Book)
I – ALVES, André Azevedo, coaut. II – Tit.
CDU 378(46)“15”

Uma Singular Escola Ibérica: de Salamanca a Coimbra e Évora

José Manuel Moreira
André Azevedo Alves

UNIVERSIDADE CATÓLICA EDITORA

Índice

| | |
|--|----|
| Nota Introdutória Leonor Durão Barroso | 9 |
| Agradecimentos | 19 |
| Introdução | 21 |
| Capítulo 1 Enquadramento Geral | 23 |
| Capítulo 2 <i>Jus communicationis, jus commercii</i> e crítica da teocracia | 31 |
| Capítulo 3 Antropologia portuguesa da época dos Descobrimentos | 39 |
| Capítulo 4 Para uma contextualização da situação da Universidade e melhor compreensão da reforma de D. João III | 45 |
| Capítulo 5 Da filosofia hebraica ao ensino médio e Colégio Real – avanços e recuos de D. João III à luz das tensões entre «bordaleses» e «parisienses» | 55 |
| Capítulo 6 Para compreender o domínio da Companhia de Jesus: do Colégio Real às Universidades (de Coimbra e Évora) e outras escolas | 63 |
| Capítulo 7 Da restauração da escolástica aos mestres espanhóis em cátedras portuguesas | 73 |
| Capítulo 8 Entre Salamanca e Norte de Portugal – destaque para o <i>Bracarense</i> e o <i>Perfeito Cortesão</i> | 81 |

| | |
|---|-----|
| Capítulo 9 | |
| Caminhos cruzados e Monarquia Dual, com alusão ao Brasil | 93 |
| Capítulo 10 | |
| A Inquisição e os Jesuítas: cruzamentos ibéricos entre Fé e Poder | 101 |
| Capítulo 11 | |
| Os Jesuítas e o «século cristão do Japão»: uma história de assombro | 111 |
| Capítulo 12 | |
| Da literatura jurídica, política e económica dos séculos XVI e XVII aos contributos portugueses no âmbito da Economia Política | 129 |
| Conclusão | 139 |
| Anexo: Texto de Germano Silva | 143 |

Aos nossos mais jovens descendentes
Constança, Dinis e Matilde

Nota Introdutória¹

A produção intelectual ibérica no início da era moderna no âmbito jurídico-político, não constituindo um tema novo na academia, é, todavia, um aspeto da nossa história ainda pouco conhecido do público em geral.

Todos temos presente como na Atenas de Péricles se lançaram as bases da democracia, e com admiração falamos da codificação do Direito na Roma Antiga. Não descuramos como em Inglaterra se caminhou em direção à liberdade com o estabelecimento da Magna Carta e o desenvolvimento da *common law*, nem como nos Estados Unidos os Pais Fundadores criaram uma constituição exemplarmente democrática.

Mas frequentemente se ignora que a tradição escolástica católica e ibérica teve um papel fundamental para a história do pensamento jurídico-político que deve ser, certamente entre nós, como por toda a Europa e além dela, conhecido e estudado. Em particular, deverá sublinhar-se e divulgar-se o contributo inovador dos mestres das universidades portuguesas, mais ou menos anónimos, para a defesa dos direitos humanos no contexto da escolástica tardia.

Como tal, não se pode senão receber com agrado uma obra que, de forma acessível, contextualiza e introduz o pensamento de tantos mestres que estudaram ou lecionaram nas cátedras de universidades portuguesas no período que se segue aos Descobrimentos, e que foram verdadeiros precursores de modernidade e de liberdade no domínio político.

Após uma primeira versão espanhola, intitulada *De Salamanca a Coimbra y Évora: Caminos Cruzados de una Escuela Singular* (Editorial

¹ A presente Nota Introdutória tem por base a recensão, da mesma autora, a outra obra dos autores: *De Salamanca a Coimbra y Évora: Caminos Cruzados de una Escuela Singular*. Madrid: Editorial Universidad Francisco de Vitoria. A recensão encontra-se publicada na revista *Nova Cidadania*, n.º 67, fevereiro-junho 2019.

Universidad Francisco de Vitoria, 2018), os autores propõem-se agora dar a conhecer no nosso país, e com um estudo de maior extensão, o *papel singular* da Escola de Salamanca no contexto destas três universidades.

Em Espanha, o grande trabalho de congregação, tradução e estudo dos textos da escolástica tardia deu origem à exímia coleção do *Corpus Hispanorum de Pace*, sob a direção de Luciano Pereña. Mais recentemente, em Portugal, um notável esforço de recuperação destes textos e ideias foi levado a cabo por Pedro Calafate, na sua obra em dois volumes *A Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora* (Almedina, 2015), presença incontornável no livro que aqui se apresenta. Este movimento é ainda objeto de estudo de Beltrán de Herédia, Belda Plans, entre outros; e também de Marjorie Grice-Hutchinson, na obra *The School of Salamanca, Readings in Spanish Monetary Theory, 1544-1605* (Oxford, 1952), e Alejandro Chafuen, em *Faith and Liberty: The Economic Thought of the Late Scholastics* (Lanham, 2003), que se dedicam em particular ao contributo escolástico para o pensamento económico, reconhecido por autoridades como Schumpeter ou Hayek.

É, pois, na tradição do estudo do pensamento político, social e económico e do carácter único desta escola que surge a obra *Uma Singular Escola Ibérica: De Salamanca a Coimbra e Évora*, a qual constitui testemunho de um renovado interesse nos pensadores ibéricos da escolástica tardia. A esta, além da já referida versão espanhola que lhe serviu de base, acresce outra obra, anterior, em que os mesmos autores partilham autoria: *The Salamanca School* (Bloomsbury, 2010).

Para um enquadramento da obra que aqui se apresenta, impõe-se, antes de mais, uma breve introdução ao significado e conteúdo da Escola de Salamanca.

A Escola de Salamanca é um movimento intelectual que surge na Europa no século XVI, sendo considerado um marco da sua inauguração a predominância da *Summa Theologiae* de S. Tomás no currículo universitário e a estadia de Vitoria em Salamanca como catedrático de Teologia.

Num período anterior à especialização de disciplinas como a conhecemos hoje, não se deverá estranhar a amplitude de matérias tratadas pelos autores desta Escola, que vão além da Teologia e se estendem a áreas como o Direito, a Política, a Filosofia ou a Ciência Económica.

Como afirma Francisco Suárez no próêmio ao seu *Tratado das Leis*, «a ninguém deve surpreender que os especialistas em Teologia se dediquem a discutir leis», uma vez que «[...] o tratamento das leis cabe de tal forma no âmbito da Teologia que o teólogo não chega a esgotar a sua matéria se não se detiver a considerar as leis». E esclarece: «[...] é tarefa da Teologia preocupar-se com as consciências dos que caminham neste mundo; ora, a retidão das consciências reside na observação das leis, bem como a maldade na sua violação» (*De Legibus, Proemium*).

Note-se, todavia, que a designação «Escola de Salamanca» não está isenta de divergências, sendo possível adotar um conceito mais amplo ou mais restrito. Como tal, para abarcar maior abrangência de conteúdos e autores, encontramos também frequentemente a ocorrência de designações como escolástica tardia, segunda escolástica ou escolástica espanhola².

No livro que aqui se apresenta, os autores referem-se frequentemente à Escola de Salamanca como designando um conjunto de mestres e um pensamento que extravasa os limites da Universidade que lhe dá nome, mas que se compreende em estrita articulação com a tradição salmanticense. É, aliás, essa a posição expressa pelos autores num outro livro, já referido, que em coautoria publicaram. Para os Professores José Manuel Moreira e André Azevedo Alves é possível associar nomes como Molina ou Suárez, que viveram grande parte da sua carreira académica em Portugal, à Escola de Salamanca na medida em que também passaram por aquela universidade e deram seguimento à tradição desta Escola³.

² Para uma análise detalhada desta questão terminológica, ver, por exemplo, o elucidativo estudo de Juan Belda Plans sobre a identidade desta Escola, na qual inclui apenas os teólogos catedráticos da Universidade de Salamanca (Juan BELDA PLANS, «Hacia una Noción Crítica de la Escuela de Salamanca», *Scripta theologica*, vol. 31, n.º 2, 1999, pp. 392-393); ou um estudo mais recente de Miguel-Anxo Pena González [Miguel-Anxo PENA GONZÁLEZ, «La(s) Escuela(s) de Salamanca. Proyecciones y contextos históricos», em L. E. Rodríguez-San Pedro Bezares, J. L. Polo Rodríguez (eds.), *Universidades Hispánicas: Colegios y Conventos Universitarios en la Edad Moderna (II)*, Miscelánea Alfonso IX, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2009, pp. 185-237]. Ver também M. Idoya ZORROZA, «Hacia una delimitación de la Escuela de Salamanca», *Revista Empresa y Humanismo*, vol. 16, n.º 1, 2013, pp. 53-72; Luciano PEREÑA, «La Escuela de Salamanca. Notas de Identidad», em F. Gómez Camacho e R. Robledo (eds.), *El pensamiento económico en la Escuela de Salamanca*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 1998, p. 43; e ainda Marjorie GRICE-HUTCHINSON, «El Concepto de la Escuela de Salamanca: sus Orígenes y su Desarrollo», *Revista de Historia Económica*, vol. 7, n.º 2, 1989, pp. 21-26.

³ Ver André Azevedo ALVES e José Manuel MOREIRA, *The Salamanca School*, p. 2.

Esta designação propicia o diálogo, que aqui se pretende estabelecer, entre mestres das universidades portuguesas e a espanhola, estendendo o elo que une estes pensadores ibéricos.

Tal elo é particularmente relevante no contexto de um Portugal que não se concebia fechado, mas aberto ao mundo. Uma abertura que se traduz na partilha de conhecimentos através de intercâmbios com grandes universidades europeias, mas também, como sabemos, na ousadia de *querremos o mar que não era nosso*, parafraseando o homem do leme de Pessoa que, deixando o anterior medo, assim responde ao mostrengo.

Lançando-se para oceanos desconhecidos, os portugueses iniciaram as suas viagens e, navegando o Atlântico e o Índico, depararam com mundos novos no Ocidente e no Oriente. Cá ou lá, muitos mestres ibéricos refletiam sobre as questões que essas viagens e encontros suscitaram e em como manter, diante do desconhecido, a convivência pacífica entre povos.

Unindo temas aparentemente dispersos como a problemática cultural seiscentista, a universidade portuguesa de então, a missão jesuíta no Japão e os contributos escolásticos no campo da economia política, os autores do livro que aqui se apresenta transportam o leitor, de forma transversal no globo, para este período intelectualmente desafiante, dando relevo a contributos intemporais de que ainda hoje colhemos frutos.

Embora a obra esteja dividida em doze secções, para efeitos da presente nota introdutória, deter-nos-emos em quatro parágrafos numa viagem por este estudo: a América recentemente descoberta; a Coimbra universitária do reinado de D. João III; o Japão; e, por fim, novamente Portugal.

Este périplo pelo dealbar da modernidade, onde se destacam nomes como Fernão de Oliveira, Pedro Simões, Fernão Rebelo, Fernando Pérez, Pedro da Fonseca, Luis de Molina, Francisco Suárez, entre outros, inicia-se com as referidas questões fundamentais decorrentes do encontro entre povos por ocasião das Descobertas. A leitura do livro que aqui se apresenta permite compreender como, de choque de civilizações, os pensadores escolásticos transformam esse encontro numa luta pela liberdade e pela pacífica convivência.

Como explicam os autores, o contributo português para a antropologia renascentista compreende-se no âmbito do contacto com povos diferentes, com distintos graus de civilização, o qual obrigava a tomar uma posição sobre o que define o homem, ser social.

Foi neste contexto que se teorizou sobre a defesa da livre circulação internacional e do direito ao comércio entre povos alicerçada numa ideia de homem que perfilha as bases da defesa dos direitos humanos fundados numa natureza racional que confere a todos igualdade jurídica intrínseca.

Releva ainda dar nota de como, no seguimento da afirmação do direito de livre circulação, se defende o direito dos cristãos de evangelizarem em terras estrangeiras (tendo os pagãos o dever de o respeitar e garantir), bem como o dever dos cristãos de evangelizarem apenas por meios pacíficos (tendo os pagãos o direito de livre adesão à fé, o que inclui, inevitavelmente, o direito a rejeitá-la).

O julgamento jusnaturalista das questões suscitadas na colonização do território descoberto retira, quer ao Papa quer ao Imperador, domínio universal sobre o mundo, como explicam os autores, e, como tal, nenhuma das duas autoridades, espiritual ou temporal, se poderia pronunciar sobre a legitimidade de autonomia política dos povos então descobertos com base na sua conversão à fé cristã ou na sua alegada inferioridade civilizacional. O domínio político possui, pois, origem natural (não sobrenatural) e reside na comunidade, por intermédio da qual se encontra em determinado soberano. O reconhecimento de uma submissão universal ao direito natural independente da graça comporta uma conceção de homem enquanto ser dotado de dignidade, contexto em que a política colonial espanhola é submetida a um julgamento ético e jurídico e se lançam as bases da teorização do *ius gentium*.

Trata-se de um entendimento do estado natural do homem enquanto base dos seus direitos e das suas sociedades. Segundo os escolásticos deste movimento intelectual, as comunidades políticas, dotadas de autoridade pública, assentam na razão natural e não se encontram, em si mesmas, como condição da sua existência, dependentes da fé dos seus membros (súbditos ou soberanos).

Tal perspectiva, vinda de autores católicos, fiéis a Roma, é particularmente interessante se pensarmos numa Europa em que a cristandade sofria uma desagregação provocada pelo protestantismo. Por que razão defenderiam estes mestres uma independência entre a fé cristã e o poder político humano?

De facto, era esse o caminho que propunham para a protecção quer de um quer de outro: ao defenderem a independência do poder político

temporal em relação ao poder eclesiástico espiritual, os católicos garantem que nem um nem outro se arrogam privilégios que não têm; e que, diante da dissidência com a Santa Sé de um governante temporal, embora a sua lei ou o seu governo, enquanto tal, não percam legitimidade, permanece salvaguardada a ineficácia da sua autoridade em matéria espiritual. A separação das esferas revela-se, pois, um mecanismo de proteção da fé dos católicos no contexto da ascensão dos Estados modernos por vezes associados a uma religião nacional e não universal. É esta busca pela universalidade da fé que subjaz, não apenas ao pensamento político destes mestres no contexto europeu, mas, como veremos, às viagens missionárias que então se empreendiam. A forma como as duas motivações se influenciam mutuamente ficará clara na secção deste livro dedicada à missão nipónica dos Jesuítas.

Assiste-se, assim, com os autores escolásticos, a uma naturalização do político a par da rejeição do carácter sobrenatural intrínseco do poder instituído. Mas se, por um lado, se afirma o carácter natural do Estado e a sua independência relativamente à Igreja, separando esferas e fins, não deixa a política de assentar numa igualdade jurídica sustentada na natureza humana entendida como imagem de Deus. O homem, na medida em que o é, partilha, com todos os seus semelhantes, similitude divina. E é precisamente isso que o dota de direitos intrínsecos, independentes, quer da fé quer de convenções e deliberações humanas.

Sobressai, pois, na reflexão escolástica ibérica, um compromisso com a defesa da dignidade humana dos povos indígenas e de cada um dos indivíduos que os constituem, assente no princípio do personalismo, hoje consagrado na Doutrina Social da Igreja.

No contexto de igual dignidade jurídica entre todos os homens, uma instituição política entre os pagãos não goza de menor legitimidade do que um governo de cristãos: nas relações com os povos recentemente descobertos, os cristãos encontram-se numa posição de igualdade. A atitude demonstrada pelos escolásticos no âmbito desse contacto não é, pois, mero estado de espírito passageiro, mas verdadeiro compromisso com exigências éticas e jurídicas.

Não é, todavia, apenas no contacto com os povos indígenas da América que encontramos, nos portugueses, uma atitude de abertura. Ela está presente, como fica claro nesta obra, também no contacto com a

civilização oriental, que permitiu um enriquecimento intelectual verdadeiramente global. E essa atitude é, em última análise, recorrendo a Calafate, parte integrante da identidade portuguesa. Calafate refere-se a uma «condição peregrina» dos portugueses⁴, em que «[...] ser português é projectar-se no mundo, [...] é sair de Portugal [...]»⁵.

Ora, impõe-se agora que, do Novo Mundo, viajemos até Coimbra, para constatar que foi no âmbito da reforma universitária joanina que se intensificou significativamente a mobilidade, intercâmbio e internacionalização de mestres e saberes portugueses. Uma segunda etapa deste estudo procura, assim, apresentar, como explicam os autores, o contexto envolvente desta escola ibérica, permitindo-nos compreendê-la melhor.

Particularmente relevante no contexto da reforma universitária joanina é a presença jesuíta na vida intelectual portuguesa, determinante para a restauração da escolástica no contexto universitário, com devido destaque dado a autores como Cristóvão Gil e Francisco Suárez.

Este último, nascido em Granada, e tendo passado por várias cidades europeias, foi depois catedrático de Teologia em Coimbra, constituindo a sua vida um testemunho (entre muitos outros que poderíamos mencionar) dos estreitos laços entre os dois países que, acrescentando-se, não são um acidental vínculo político proporcionado pela união das Coroas, mas laços perenes do saber e troca de ideias, que permanecem após a dissolução daquela.

Assim, a vida intelectual destes autores e o seu compromisso com a defesa da fé extravasavam as fronteiras portuguesas, mesmo ibéricas, e até as europeias. A Companhia de Jesus foi protagonista do Século Cristão do Japão, e a presença ibérica naquele território oriental suscitou profundas mudanças políticas e intelectuais na história daquele povo.

É, assim, num contexto de busca pela reunificação da cristandade e de expansão da fé que o jesuíta S. Francisco Xavier desembarca no Japão. Aí depara com uma realidade muito distinta da que muitos portugueses e espanhóis haviam encontrado no continente americano. Porém, sob o mesmo espírito, adota uma postura de abertura àquela civilização, então

⁴ Pedro CALAFATE, *Portugal como Problema*, vol. II, *Séculos XVII e XVIII, Da Obscuridade Profética à Evidência Geométrica*, ed. Pedro Calafate, Público, Fundação Luso-Americana, Lisboa, 2006, p. 95.

⁵ Pedro CALAFATE, *Ibid.*, p. 19.

muito marcada pela influência chinesa. E também o Japão, então fechado sob essa influência, se abre ao desconhecido que vem ao seu encontro.

Enquanto no Oriente os Jesuítas se dedicavam à evangelização de um grande número de pessoas, muitos dos seus companheiros procuravam, numa Europa cada vez mais fragmentada, do ponto de vista político e religioso, a reunificação da cristandade.

Ao fazê-lo ultrapassam, como se referiu anteriormente, a estrita reflexão teológica e propõem uma leitura integral da sociedade, que inclui, não apenas a reflexão jurídico-política, mas também uma proposta de leitura de questões económicas e comerciais orientada por princípios éticos que lhe subjaziam.

Eis-nos, pois, de regresso a Portugal. Nesta última secção, José Manuel Moreira e André Azevedo Alves apresentam, a respeito do pensamento escolástico sobre a Economia, a análise de dois pensadores: Fernão de Rebelo e Rodrigo do Porto (especial destaque é dado às suas considerações sobre o preço justo e a teoria quantitativa do dinheiro segundo a qual o valor do dinheiro depende da quantidade disponível). Ambos surgem na linha de pensamento da Escola de Salamanca e são relevantes, não por serem representativos da opinião dominante em Portugal, mas por seguirem uma linha distinta daquela que, no final da Idade Média, lança as bases do mercantilismo.

Dada a diversidade de temas e personagens que a presente obra aborda, e cujo fio condutor é magistralmente traçado pelos autores no decorrer destas páginas, esta obra revela-se uma muito útil introdução a cada um desses temas. E constitui uma motivação para estudos e aprofundamentos subsequentes, mas é também, em si mesma, um importante passo no esforço que, conjuntamente, Portugal deve fazer para o reconhecimento (e conhecimento) da riqueza intelectual e da ação precursora dos mestres das suas universidades entre a segunda metade do século XVI e primeira metade do século XVII.

Como tal, o seu interesse extravasa o âmbito académico e estende-se a todos os que desejem conhecer o papel central da Península Ibérica na construção da modernidade e compreender como a descoberta do novo mundo e correlativos desafios por ela suscitados colocaram Portugal e Espanha no centro intelectual da Europa e na vanguarda do estudo de questões tão prementes como a livre circulação de pessoas e bens, os

princípios éticos em que assenta a economia de mercado e a igual dignidade dos homens.

Enquanto texto de resenha dos autores e ideias mais significativos resultantes da conversação entre três grandes universidades ibéricas, Salamanca, Coimbra e Évora, ao percorrer a produção intelectual ibérica dos séculos sob análise, os autores conferem-lhe o cunho próprio impresso pelo fio condutor da explicação da influência dos mestres da Escola Ibérica da Paz na defesa dos direitos humanos e na abertura ao outro, num contexto de transição para a modernidade.

Este livro é um passo para melhor conhecermos Portugal, e em particular a nossa história intelectual, o que apenas será possível se conhecermos os contributos dos portugueses e dos mestres das nossas universidades para a defesa dos direitos humanos e, correlativamente, para a teorização (e prática) do Direito Internacional.

Trata-se de uma reflexão tanto mais útil para os nossos tempos se pensarmos que, promovendo embora o diálogo intercultural, estas personagens não se dotaram de uma neutralidade valorativa e religiosa, mas precisamente o contrário – foi um compromisso moral e um espírito evangelizador que esteve na base da defesa do respeito por valores e religiões diferentes.

Que *todos os homens são homens* parecerá, ao leitor moderno, mera tautologia. Não obstante, tal constitui uma verdade pela qual espanhóis e portugueses lutaram. Sabê-lo é não a dar por adquirida e, como tal, protegê-la de eventuais ameaças. A leitura da presente obra permite vislumbrar os traços de uma disputa que, então como hoje, se faz entre liberdade e verdade, de um lado, e opressão e relativismo, do outro. E é com entusiasmo que entre nós devem ser estudados e conhecidos os pensadores portugueses que estiveram do lado da liberdade.

Agradecimentos

Cumpre-nos agradecer, antes de mais, à Professora Ivone Moreira por sugestões de leitura logo no início do honroso e amável convite que nos foi feito pelo Professor Rafael Rubio de Urquía para a apresentação de um texto – sobre os contributos de autores portugueses para a afirmação da chamada Escola de Salamanca – na Conferência anual promovida pelo Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales de la Universidad Francisco Vitoria (UFV). Convite que daria lugar a uma publicação da UFV, apoiada pelo seu «Comité Científico Asesor», composto por quatro ilustres Professores: José Luis Cendejas Bueno, María Lacalle Noriega, Ángel Sánchez-Palencia Martí, Félix-Fernando Muñoz Pérez. Cabe aqui também um duplo e especial agradecimento ao nosso querido Colega Félix-Fernando pela sua cuidada e competente tradução (do texto publicado em 2018) e ao Diretor do «Comité»: o nosso distinto e nobre Amigo Rafael Rubio de Urquía.

O texto inicial foi sofrendo novos e alargados desenvolvimentos e na sua fase final contou com atenta leitura que deu lugar a sábias recomendações do Professor Manuel Braga da Cruz, a quem reconhecidamente agradecemos.

Um agradecimento é devido também ao Diretor do IEP-UCP, Professor João Carlos Espada, pelo pronto acolhimento que manifestou face à possibilidade de publicar esta obra no âmbito da coleção Ideias e Estudos Políticos (IEP) da Universidade Católica Editora, a cuja direção também agradecemos a receptividade.

A Germano Silva agradecemos a pronta disponibilidade que manifestou autorizando a reprodução da sua crónica que consta como anexo.

Por último, deve salientar-se que antes desta nova publicação conhecer a luz do dia teve um rigoroso e atento acompanhamento por parte da

agora nossa Doutora Leonor Durão Barroso, que muito ajudou a melhorar a forma e a fortalecer o corpo deste novo nascimento. Um renascimento que por isso conta naturalmente também com a sua serena competência e elegante assinatura na «Nota Introdutória» que dá mais vida e apurado sentido a um Desafio que, esperamos, possa ser continuado, revelando assim vias a consolidar e mundos a descobrir. Novos caminhos bem consentidos pela ilustração da nossa Capa, que conta com um singular desenho, que muito agradecemos, de um querido Amigo: Francisco Laranjo, ilustríssimo Artista e notável Académico.

Introdução

O presente texto teve por base inicial a comunicação que, em coautoria com André Azevedo Alves, José Manuel Moreira, como orador estrangeiro do ano, proferiu na XV Conferencia Francisco de Vitoria, a convite dos responsáveis pelo Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales da Universidad Francisco de Vitoria (Madrid), em 23 de novembro de 2017. Essa comunicação foi posteriormente publicada em castelhano, com tradução do português por Félix-Fernando Muñoz Pérez, *De Salamanca a Coimbra y Évora: caminos cruzados de una escuela singular*, Universidad Francisco de Vitoria (UFV), Madrid, 2018. Tendo prosseguido o trabalho de investigação, a base inicial que deu origem à comunicação entretanto publicada em castelhano foi muito substancialmente revista e expandida, particularmente (mas não exclusivamente) no que diz respeito ao papel da Companhia de Jesus, dando origem ao texto que aqui se apresenta em português.

Procurou-se essencialmente reunir, destacar e sintetizar, a partir de um conjunto de fontes relevantes o papel singular – e singularmente ibérico – da habitualmente designada Escola de Salamanca. Uma das principais motivações foi dar conta do quão pouco investigado está o contributo de autores portugueses para as temáticas que caracterizam a Escola, assim como apontar possíveis rotas de investigação futura neste domínio. Nesse sentido, é mais uma síntese do que existe do que um trabalho de fundo (que seria no entanto muito interessante pudesse ser desenvolvido com maior fôlego nos próximos anos) sobre a importância dos contributos dos professores das Universidades de Coimbra e de Évora para a unidade, riqueza e progresso dessa singular Escola que teve o seu apogeu num período em que os reinos de Espanha e de Portugal estiveram unidos numa mesma Coroa.

Nesta aventura exploratória dos «caminhos cruzados» da Escola de Salamanca no contexto português, depois de um enquadramento teórico e histórico onde se enfatiza a antropologia portuguesa da época dos Descobrimentos, contextualiza-se a situação da Universidade no âmbito da reforma de D. João III com especial atenção ao (determinante) papel da Companhia de Jesus. Seguidamente, salienta-se a relevância da restauração da escolástica portuguesa e a sua interação com as viagens – em mar aberto – dos portugueses, dando destaque também à muito relevante presença de mestres espanhóis em cátedras portuguesas. Nas secções seguintes aborda-se a relação muito próxima e multifacetada entre Salamanca e o Norte de Portugal no período considerado, a Monarquia Dual, com alusão ao Brasil, a tensão entre a Inquisição e os Jesuítas e ainda, a título de ilustração do alcance verdadeiramente global da Escola no período considerado, o «século cristão do Japão». A última secção antes da conclusão apresenta uma síntese dos principais contributos no âmbito da economia política dos autores portugueses para o ideal simbolizado pela «Universitas» quinhentista na Península Ibérica.

Capítulo 1

Enquadramento Geral

«Azpilcueta recordava sempre que Alcalá o tinha educado, Salamanca o tinha feito homem e Coimbra o tinha engrandecido.»⁶

A citação acima, retirada de uma «Introducción» de Luciano Pereña a uma obra de Azpilcueta, evidencia um relacionamento entre universidades hispânicas que a publicação em Madrid dos vários volumes do *Corpus Hispanorum de Pace* tornou ainda mais manifesto: relações entre as Universidades de Salamanca⁷, Valladolid e Alcalá tão intensas como as existentes entre Salamanca, Coimbra e Évora.

Não é, por isso, de estranhar que a descoberta de manuscritos salmantinos nos fundos da Biblioteca da Universidade de Coimbra seja acompanhada por inúmeros outros com origem nos centros universitários portugueses, textos esses que circulavam entre os professores e eram amplamente lidos e comentados no seu tempo:

«Se na biblioteca universitária de Coimbra é possível encontrar hoje uma das coleções mais ricas dos mestres salmantinos, também entre os fundos espanhóis, procedentes dos colégios maiores de Salamanca, podemos encontrar as mais importantes leituras de Coimbra. Esta comunicação

⁶ «Azpilcueta recordaba siempre que Alcalá le había educado, Salamanca le había hecho hombre y Coimbra le había engrandecido». Luciano PEREÑA, «Introducción», in Martín AZPILCUETA, *Comentario Resolutorio de Cambios*, Corpus Hispanorum de Pace (CHP), vol. IV, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), Madrid, 1965, p. xviii.

⁷ Universidade de Salamanca que, em 2018, comemorou os 800 anos da sua criação (em 1218).

constante de ideias contribuiu para o progresso da Escola e para a consolidação da sua unidade doutrinal.»⁸

Aqui, Pedro Calafate, louvando-se em Pereña, lembra-nos que, embora este se refira especificamente a Coimbra, não se deverá esquecer que a Universidade de Évora deu também um contributo essencial, através dos seus professores, para a unidade, riqueza e progresso da Escola Ibérica da Paz, destacando os nomes de Fernando Pérez, Luis de Molina, Pedro Simões e Fernão Rebelo⁹.

Tal não obsta a que se tenha de reconhecer a presença secular de estudantes portugueses na Universidade de Salamanca, tida – com Paris, Bolonha e Oxford – como uma das quatro maiores da Europa. Um relacionamento com a universidade salmantina que sabemos ter sido especialmente intenso com a vasta região a norte do Douro ou, se preferirmos, na designação medieval, de Além-Douro, que incluía as duas grandes regiões do Entre Douro e Minho e de Trás-os-Montes, conforme nos mostra José Marques em texto intitulado «A Universidade de Salamanca e o Norte de Portugal, nos séculos XV-XVII»¹⁰.

Um texto onde, com base em Veríssimo Serrão¹¹ e Armando de Jesus Marques¹², se aprofunda a relação dos portugueses com Salamanca, em

⁸ Luciano PEREÑA, «La Escuela de Salamanca y la Duda Indiana», in Demetrio RAMOS *et al.*, *La Ética en la Conquista de América*, CHP, vol. XXV, CSIC, Madrid, 1984, p. 313.

⁹ Pedro CALAFATE, «Estudo Introdutório I», in Pedro CALAFATE (dir.), *A Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora (século XVI)*, vol. I, Almedina, Coimbra, 2015, p. 18. Em apoio da sua tese refere os textos de Fernando Pérez, Luis de Molina e Pedro Simões, incluídos neste primeiro volume, e o de Fernão Rebelo, discípulo de Molina, que consta do vol. II (séculos XVI e XVII), ambos editados sob a direção de Pedro Calafate.

¹⁰ José MARQUES, «A Universidade de Salamanca e o Norte de Portugal, nos séculos XV-XVII», *Península, Revista de Estudos Ibéricos*, 2003, pp. 87-105.

¹¹ Joaquim Veríssimo SERRÃO, *Portugueses no Estudo de Salamanca, 1250-1550*, Lisboa, 1962.

¹² Armando de Jesus MARQUES, «Portugueses nos “Claustros” salmantinos do século XV», *Revista Portuguesa de Filosofia*, XIX, n.º 2, 1963, pp. 167-186. Do mesmo autor destacamos também *Portugal e a Universidade de Salamanca. Participação de escolares lusos no governo do Estudo (1503-1512)*, Salamanca, 1980; e uma outra obra que lhe mereceu minuciosa investigação sobre um dos portugueses que na altura mais se destacou em Salamanca, «A “Mystica Theologia” de Frei Sebastião Toscano, Humanística e Teologia», *Humanística e Teologia*, X, n.º 1, 1988, pp. 63-88. O título do artigo faz alusão à obra-prima de Frei Sebastião Toscano – um dos mais célebres eremitas de Santo Agostinho –, que se

especial os oriundos da região nortenha. Com os autores a desenvolverem o seu texto em duas partes distintas, mas, parcialmente, complementares: uma primeira parte, que vai da Idade Média até meados do século XVI, e uma segunda com foco mais na nossa temática, tendo em conta o período de 1550 a 1640. Um período que coincide com a preocupação central da temática abordada no presente texto e nos obriga a apreciar a forma como as academias de Coimbra e Évora, em linha com a universidade salmantina, lidam com os Descobrimentos e a problemática cultural do século XVI¹³.

Uma problemática em que estavam em causa os princípios éticos, jurídicos e políticos que deveriam orientar a convivência entre povos de coordenadas culturais e civilizacionais diferentes, sobretudo os europeus, os americanos e os africanos, sem esquecer a rica experiência portuguesa no Oriente. A partir da procura dos princípios orientadores da convivência entre povos e civilizações distintas lançam-se as bases do Direito Internacional. A par da descoberta de novos povos, o aparecimento dos Estados modernos, dotados de personalidade por meio de uma ficção jurídica, justifica, historicamente, a necessidade de desenvolvimento teórico da moldura jurídica capaz de enquadrar as relações entre eles¹⁴.

Neste sentido, os professores portugueses e espanhóis de Coimbra e Évora preocuparam-se em fundamentar e precisar as teses sobre a soberania inicial do povo, considerando o poder político como constitutivo da natureza humana, no quadro do jusnaturalismo escolástico, pois o conceito de natureza, que qualificava o direito, afirmava-se como imperativo de universalidade constitutiva, de inteligibilidade, de ordem e de racionalidade. A natureza era, assim, a voz interior da razão, comum a todos os homens, apontando para um património originário que fundamentava a unidade substancial do género humano, enraizado na paternidade divina, pois a natureza era, no fundo, o brilho do rosto de Deus no coração de

fomou em Salamanca: *Mystica Theologia, na qual se mostra o verdadeiro caminho para o céu*, Lisboa, 1568.

¹³ No que respeita mais propriamente a Portugal, cf. José Sebastião da Silva DIAS, *Os Descobrimentos e a problemática cultural do século XVI*, Universidade de Coimbra (Seminário de Cultura Portuguesa), 1973.

¹⁴ Ver, a este respeito, Heinrich A. ROMMEN, *La Teoría del Estado y de la Comunidad Internacional en Francisco Suárez*, trad. V. Garcia Yebra, CSIC, Madrid; Instituto de Derecho Internacional, Buenos Aires, 1951, pp. 448 ss.

todos os homens. Daí a insistência, como nota Calafate¹⁵, na obrigação de respeitar a legitimidade das soberanias indígenas, ainda que embrionárias, com fundamentação resultante tanto do direito natural como do direito das gentes. O respeito pelas soberanias indígenas é, do ponto de vista teórico, particularmente claro em Vitoria. Na sua *relectio De Indis*, Vitoria inicia a discussão com a questão da legitimidade do domínio entre os bárbaros – isto é, se os bárbaros eram verdadeiros senhores, capazes de domínio, quer do ponto de vista do domínio privado (de cada um sobre os seus bens) quer do ponto de vista do domínio público ou político. Questiona, pois, se seria legítimo o exercício de domínio político por (soberanos) bárbaros. A esta questão responde o dominicano que «[...] antes da chegada dos espanhóis junto [dos bárbaros], estes se encontravam num estado de posse pacífica de bens, quer publicamente quer em privado»¹⁶.

A resposta positiva a esta questão compreende-se a par do carácter natural (ou seja, juridicamente independente da fé) do poder político.

A legitimidade do poder político surge assim, segundo afirma Calafate¹⁷, como inerente às comunidades humanas e, em linha com a antiga tradição da *recta ratio* ciceroniana, não dependente da fé nem da caridade, muito menos de uma ordem jurídico-política de natureza imperial. Defendendo-se, a esta luz, que nem o Papa poderia considerar-se *dominus orbis in temporalibus et spiritualibus* nem a autoridade imperial se estendia a todos os povos do mundo, tanto do ponto de vista do direito divino, como, consequentemente, do direito natural e do direito humano. O império universal era assim perspectivado ou como um desígnio humana e moralmente impossível, como ensinava Suárez em Coimbra, ou como uma expectativa jurídica com opção preferente. Neste último caso, devem considerar-se as doações papais aos reis de Portugal e Espanha, preferindo-os aos demais príncipes cristãos, sobretudo as doações de Alexandre VI, em 1493, mais

¹⁵ Pedro CALAFATE, «Estudo Introdutório I», p. 18.

¹⁶ «[...] antequam hispani ad illos venissent illi erant in pacifica possessione rerum, et publice et privatim». Francisco de VITORIA, *De Indis*, in *Obras de Francisco de Vitoria*, ed. Teófilo Urdánoz, BAC, Madrid, 1960, p. 666. As referências subsequentes à *relectio De Indis* de Vitoria serão desta edição. Ed. Castelhana: Francisco de VITORIA, *Relecciones sobre los Indios y el Derecho de Guerra*, Espasa-Calpe, Madrid, 1946 (1.ª edição).

¹⁷ Pedro CALAFATE, «Estudo Introdutório I», pp. 18-19.

tarde precisadas no Tratado de Tordesilhas (1494), por pressão do rei de Portugal.

Mesmo nos casos em que o império universal viria a afirmar-se, posteriormente, na sua dimensão profética e histórica, como em António Vieira, os preceitos da ética e da justiça, assentes na dignidade natural de todos os homens e de todos os povos e no *ius gentium*, teriam de ser respeitados, sob pena de *restituição* dos bens espoliados.

Para os escolásticos ibéricos, a comunidade internacional e as relações que nela se produzem assentam numa igual dignidade de todos os homens e na unidade humana por força da natureza racional e da criação (não filiação) divina.

Neste sentido, o desenvolvimento, pela escolástica tardia, do conceito de *ius gentium* é frequentemente lido como fator de limitação das soberanias nacionais aquando da emergência destas. No caso de Suárez, alguns autores sugerem que a própria noção de comunidade internacional, associada a uma natural comunicação entre povos, constitui, em última análise, um contrapeso do poder supremo dentro de cada Estado. A título de exemplo, veja-se o que afirma John P. Doyle: «[...] [uma] limitação do poder do Estado temporal decorre da existência de outros Estados»¹⁸. Na mesma linha, também Rommen recorda o papel da teoria do *ius gentium* de Suárez na afirmação de que a autarquia do Estado não é absoluta, mas limitada pela interdependência¹⁹.

De facto, embora cada comunidade seja autossuficiente, o poder que a governa terá sempre de ter em conta a existência de outras comunidades igualmente soberanas (igualdade – natural – que decorre da natureza racional dos homens, membros das comunidades) e a ação governativa do soberano não se estende para lá do território dessa comunidade, fora da qual cessa a sua jurisdição²⁰.

É a esta luz que se deve compreender que, em todos os casos, a paz, de que o império seria expressão, deveria necessariamente estar radcada

¹⁸ «[...] [a] limitation on the power of the temporal state comes from the existence of other states». John P. DOYLE, *Collected Studies on Francisco Suárez, S.J., 1548-1617*, Leuven University Press, Leuven, 2010, p. 318.

¹⁹ Ver Heinrich A. ROMMEN, *La Teoría del Estado y de la Comunidad Internacional en Francisco Suárez*, p. 456.

²⁰ Ver, a título de exemplo, DL III, XXXII, 4.

na justiça. Se tal não acontecesse, seria justa a guerra que lhe fosse movida. Esclarece assim Calafate, de forma consistente, que a exaltação de António Vieira do império não resulta de uma ambição política sem freios, mas da missão apostólica de uma unidade espiritual entre povos: «[...] o Vieira que exaltou a missão de Portugal à escala planetária foi também o mesmo que soube criticar os principais fatores do atavismo da nossa sociedade». Calafate destaca aqui a sua corajosa oposição à «busca desmesurada da pureza da fé», por ação do Tribunal do Santo Ofício²¹.

Na mesma linha, como também refere Calafate, estava a discussão sobre a questão da escravatura, tanto na América como em África e no Oriente. A qual encontrava no direito bélico o seu principal título de legitimidade, mostrando-se, sobretudo Fernão Rebelo, à semelhança do seu mestre Luis de Molina²², contrário à legitimidade do comércio de escravos entre a África e a América, o mesmo podendo dizer-se sobre o comércio de escravos conduzido pelos portugueses, por não se enquadrar, na maior parte dos casos, no conceito de guerra justa, nem em nenhum dos demais títulos que legitimavam a escravidão no Japão e na China²³.

Acresce que tanto para Luis de Molina como para Fernão Rebelo, todos os homens foram criados livres por Deus, mas essa liberdade poderia ser perdida em caso de aplicação do direito da guerra; da condenação por crimes em aplicação do direito interno; ou da venda voluntária da liberdade em situação de extrema necessidade²⁴.

Tudo somado, para estes autores, como bem frisa Calafate, não se trata de um «clamor abolicionista», impensável na época, mas antes da preocupação em denunciar graves injustiças praticadas no comércio de

²¹ Pedro CALAFATE, *Portugal, Um Perfil Histórico*, FFMS, Lisboa, 2016, p. 49.

²² Luis de MOLINA, *De iustitia et iure*, Cuenca, 1593, tomo I, liv. I, disp. XXXII. Citado em Pedro CALAFATE, «Estudo Introdutório I», pp. 19-20, nota 7.

²³ Ver Luis de MOLINA, *Ibid.*, disp. XXXIV. Citado em Pedro CALAFATE, «Estudo Introdutório I», p. 20, nota 8.

²⁴ Ou seja, em caso de miséria extrema que pusesse em causa a preservação da vida. Aqui, como recomenda Calafate, poderá consultar-se o texto da polémica de Manuel da Nóbrega com Quirício Caxa, publicado por Serafim LEITE, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, tomo II, *Século XVI: A Obra*, Lisboa/Rio de Janeiro, 1938, pp. 202 ss. Luis de Molina e Fernão Rebelo referiam ainda um quarto título, herdado do Direito antigo, à luz do qual o filho de mãe escrava permanecia escravo, no quadro do princípio de que «o parto segue o ventre»: ver Luis de MOLINA, *De iustitia et iure*, tomo I, liv. I, disp. XXXII. Citado em Pedro CALAFATE, «Estudo Introdutório I», pp. 20-21, nota 10.

escravos entre África e as Américas, condenando um comércio injusto e os interesses a ele associados.

Las Casas é um dos melhores exemplos desta denúncia. Tendo nascido em Espanha, Las Casas vai para o continente americano, recentemente descoberto, como *encomendero*, procurando fazer fortuna. Contudo, percorre um caminho de mudança interior e, começando por ser proprietário de escravos, torna-se um dos seus grandes defensores. Comprometido com a defesa dos povos indígenas, Las Casas denuncia a ilegitimidade da escravatura carente de título justo: «Todos os índios feitos escravos nas Índias do mar Oceano, desde que foram descobertas até hoje, foram injustamente feitos escravos [...]»²⁵

A denúncia do tema é reforçada em Fernão Rebelo com a negação de que o proveito da salvação pudesse legitimar a escravatura, por não ser aceitável praticar o mal para obter o bem. E também pelo argumento de que as guerras entre os africanos que, em princípio, legitimariam a compra de escravos pelos comerciantes portugueses, não eram justas, mas sim meros latrocínios, uma vez que entre os africanos da época as leis da guerra estavam longe de ser respeitadas. Resulta daqui que a Coroa e os seus ministros seriam legal e moralmente responsáveis pela restituição dos escravos à liberdade, tendo a obrigação de impedir que fossem transportados para a América em condições de extrema desumanidade²⁶.

Em virtude da aplicação do *ius gentium*, as civilizações bárbaras e as cristãs eram perspetivadas em condições de substancial igualdade jurídica. Aquilo que é lícito fazer no âmbito das relações entre dois povos cristãos é igualmente lícito nas relações entre cristãos e bárbaros. E o que é

²⁵ «Todos los indios que se han hecho esclavos en las Indias del mar Océano, desde que se descubrieron hasta hoy, han sido injustamente hechos esclavos [...]» Bartolomé de LAS CASAS, «Tratado sobre los Indios que se han hecho esclavos», in *Obras Escogidas de Fray Bartolomé de Las Casas*, vol. 5, *Opusculos, Cartas y Memoriales*, ed. J. P. Tudela Bueso, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, 1958, p. 258.

²⁶ Acrescentando-se que, em caso de guerra justa, tanto os infiéis podiam ser escravos dos cristãos, como os cristãos dos infiéis, dada a validade universal do *ius gentium*; que os soldados feitos escravos na guerra podiam legitimamente fugir, na condição de regressarem à sua pátria; e que a venda consciente e voluntária da liberdade própria só era legalmente válida se suportada por necessidade extrema. Pedro CALAFATE, «Estudo Introdutório I», p. 21.

ilícito entre cristãos é também ilícito entre cristãos e bárbaros. O que define a licitude não é a fé, mas a natureza humana racional²⁷.

Na *relectio De Temperantia*, Vitoria reitera a mesma noção da igualdade entre os povos, afirmando que, numa guerra justa contra índios, é ilícito fazer aquilo que não se pode fazer em guerras justas entre cristãos: «Qualquer que seja o título de guerra [justa] que se aplique a uma guerra contra bárbaros, não é lícito ir além do que [se iria] no caso de uma guerra empreendida contra cristãos»²⁸.

²⁷ Ver Francisco de VITORIA, *De Indis*, p. 665: «[...] os bárbaros tinham certamente um domínio tão verdadeiro, seja público ou privado, como os cristãos» («[...] sine dubio barbari erant et publice et privatim ita veri domini sicut christiani»).

²⁸ «Quocumque titulo ad bellum contra barbaros procedatur, non licet ultra progredi quam si bellum susciperetur contra christianos.» Francisco de VITORIA, *De Temperantia*, in *Obras de Francisco de Vitoria*, p. 1053.

Capítulo 2

Jus communicationis, jus commercii e crítica da teocracia

Um ponto central da Escola de Salamanca e do magistério de Francisco de Vitoria, que se assumiu como foco de irradiação cultural, foi o fortalecimento e desenvolvimento do conceito de dignidade do homem, numa conjugação de humanismo com tomismo, emanada dos direitos naturais. Uma ótica que com empenho e coragem a Escola procurou aplicar aos problemas do seu tempo, desde a luta pela justiça na América à situação dos pobres na Península Ibérica, sem esquecer a denúncia dos excessos da Coroa. Foi aliás essa preocupação que impulsionou o gradual desenvolvimento autónomo de ciências como o direito e a economia. Assim, no âmbito da fundamentação dos títulos legítimos de guerra e ocupação, a Escola Ibérica da Paz, na sequência do trabalho seminal de Francisco de Vitoria, acabou por dar especial atenção ao direito ao comércio, enquadrado pelo direito mais amplo de circulação internacional, acabando a questão do comércio por se complexificar, entre nós, no quadro das polémicas sobre o monopólio da navegação para as Índias ocidentais e orientais, na sequência das concessões papais.

Vitoria havia admitido que um dos principais títulos que poderia justificar a guerra contra os índios e a permanência dos espanhóis na América era o desrespeito pela licitude do estabelecimento de relações comerciais com os habitantes dessas terras. Mas mesmo aí apenas depois de esgotados todos os meios não violentos para fazer com que os bárbaros respeitassem o direito dos europeus de circularem livremente nas suas terras e de estabelecer com eles trocas comerciais (desde que as mesmas os não prejudicassem).

De facto, ao sublinhar que esta actividade em nenhum caso poderia ser prejudicial aos naturais daquelas terras, Vitoria estava a referir-se,

naturalmente, não a um comércio predatório, orientado pela cobiça e pela acumulação do lucro *ad infinitum*, mas a uma atividade fundada em padrões éticos, como era aliás exigência das concepções económicas de matriz católica. Seria o caso de Frei João Sobrinho, em *De Iustitia Commutativa*, publicado em Paris em 1496, ao definir da seguinte forma o comércio: «Um certo hábito na vontade, regulado pela inteligência, mediante o qual alguém troca alguma coisa por outra sem fraude usurária, guardando sempre a condição de observar a igualdade de valor nas coisas trocadas, conforme a recta razão.»²⁹

No fundo, o comércio deveria ser entendido – em linha com a teoria dos sentimentos morais de Adam Smith – num contexto da amizade natural entre os homens, trazendo-lhes o que precisam e garantindo, ao mesmo tempo, a honesta sustentação do comerciante, em função da qual se determinava o acréscimo do preço, o qual se regulava pela «igualdade da justiça com as suas circunstâncias»³⁰, entre as quais se considerava o transporte, armazenamento, melhoramentos introduzidos nos produtos e afins. Integrava-se, portanto, numa concepção da economia ao serviço do homem. Um *jus amicitiae* bem vincado por Vitoria: «[...] os príncipes [dos bárbaros] são obrigados, por direito natural, a amar os espanhóis. Logo não lhes será lícito impedi-los de procurar o seu bem-estar, na condição de que não sejam prejudicados os cidadãos e os naturais do país»³¹.

Um direito de circulação internacional que para Vitoria se justificava porque no princípio do mundo, quando todas as coisas eram comuns, os homens podiam dirigir-se às regiões que entendessem, não tendo tal direito sido revogado pela posterior divisão das coisas, isto é, pela introdução da propriedade privada.

Para os escolásticos, Deus não dividiu as terras entre os homens e os povos, mas criou-as comuns a todos, logo, o domínio de bens foi introduzido pelo direito humano, sublinhando Vitoria, na linha de S. Tomás

²⁹ João SOBRINHO, *Tratado da Justiça Comutativa*, em Moses AMZALAK, *Frei João Sobrinho e as Doutrinas Económicas da Idade Média*, Gráfica Lisbonense, Lisboa, 1945, p. 179.

³⁰ João SOBRINHO, *Ibid.*, p. 179.

³¹ FRANCISCO DE VITORIA, *De Indis*, Salamanca: e.a., 1537, I, 3, 2-3. Tradução e referência em Pedro CALAFATE, «Estudo Introdutório I», p. 37. Na formulação original de Vitoria: «[...] principes tenentur diligere hispanos iure naturali. Ergo non licet eis si potest fieri, sine detrimento illorum, prohibere illos a commodis suis sine causa». FRANCISCO DE VITORIA, *De Indis*, p. 709.

de Aquino³², que esta divisão não foi de molde a suprimir aquele primitivo direito, «pois não foi intenção das gentes impedir, por semelhante divisão, a comunicação e o trato entre os homens»³³.

Então, no conceito de «trato entre os homens» estava o direito de estes se estabelecerem em territórios alheios e de comerciarem com os naturais deles, desde que não os prejudicassem. Daí que o fundador da Escola de Salamanca nos diga:

«É lícito aos espanhóis estabelecerem relações comerciais com os bárbaros, desde que tal comércio não seja feito em prejuízo da pátria dos mesmos bárbaros [...] pois parece ser também direito das gentes que os estrangeiros podem ter relações comerciais, desde que sem prejuízo para os nacionais.»³⁴

Pode também estabelecer-se aqui um paralelismo entre o pensamento de Vitoria e o de Domingo de Soto relativamente ao tema do comércio:

«Ao refletir sobre as implicações éticas das ações dos europeus no Novo Mundo, Soto [...] estabelece um contraste claro entre as conquistas que impõem aos derrotados um sistema que os oprime em benefício dos conquistadores e o estabelecimento de um sistema internacional de coexistência pacífica e ajuda mútua através de relações comerciais.»³⁵

Continuando com Calafate, podemos afirmar que um dos mestres de Salamanca que deu uma coloração muito especial a este direito de livre

³² Que no essencial retoma a argumentação de Aristóteles contra o comunismo da República platónica. Para mais completa fundamentação, ver José Manuel MOREIRA, *Ética, Economia e Política*, Lello & Irmão, Porto, 1996, pp. 150-152.

³³ Francisco de VITORIA, *De Indis*, p. 706.

³⁴ Francisco de VITORIA, *De Indis*, p. 706.

³⁵ «In reflecting upon the ethical implications of European activities in the New World, Soto [...] makes a clear contrast between conquests that impose on the defeated a system that burdens them in order to benefit their conquerors and the establishment of an international system of peaceful coexistence and mutual help through commercial relations.» André Azevedo ALVES e José Manuel MOREIRA, «Virtue and Commerce in Domingo de Soto's Thought: Commercial Practices, Character, and the Common Good», *Journal of Business Ethics*, vol. 113, 2013, p. 637.

circulação internacional, a que estava associado o *jus commercii*, foi Melchor Cano, acentuando a limitação de tais direitos à condição de bem-estar dos naturais daquelas terras:

«O primeiro título [legítimo de presença dos espanhóis na América] funda-se no direito natural de sociedade e de comunicação. De facto, foi dado pelo direito das gentes a qualquer [homem] [...] e o oposto seria desumano. Por isso, se existirem alguns que proibam viajar e atuem com crueldade, incorrem em crime de injúria. Mas se porventura os índios nos fizerem alguma vez esta injúria, tal se deve, por um lado, ao facto de serem pusilânimes, e por outro ao facto dos espanhóis não aparecerem como viajantes, mas como invasores. A não ser que se designe Alexandre Magno como viajante.»³⁶

Aqui Calafate³⁷ aproveita para nos dar conta do amplo acolhimento que o pensamento de Francisco de Vitoria e o dos mestres de Salamanca teve entre nós, referindo-se em especial a António de S. Domingos, Pedro Simões e Fernando Pérez³⁸. Começando por António de S. Domingos:

«Faz parte do direito das gentes poder qualquer pessoa viajar por terra alheia e negociar entre quaisquer povos, e também se quer ser cidadão em alguma cidade, contanto isto se faça sem qualquer dano ou simulação e desde que os mesmos não sejam inimigos.»³⁹

No mesmo sentido vai Pedro Simões ao sublinhar que importa respeitar o direito natural de sociedade e comunicação, bem como o direito ao comércio, sempre na condição de daí não haver prejuízo para os naturais daquelas terras e de o mesmo ser desenvolvido de forma pacífica,

³⁶ Melchor CANO, *De dominio indorum*, ms. Da Biblioteca Vaticana, Vat. Lat. 4648, ff. 28-40. Transcrição do manuscrito latino: in *Corpus Hispanorum de Pace*, dir. Luciano Pereña, vol. IX, CSIC, Madrid, 1982, p. 579. Citado e traduzido em Pedro CALAFATE, «Estudo Introdutório I», p. 38.

³⁷ Pedro CALAFATE, «Estudo Introdutório I», pp. 38-39.

³⁸ Autores de manuscritos publicados em Pedro CALAFATE (dir.), *A Escola Ibérica da Paz*, vol. I, pp. 106 a 509.

³⁹ Antonio de S. DOMINGOS, *De Bello*, Quaestio 40 (Acerca da Guerra). Tradução em Pedro CALAFATE (dir.), *A Escola Ibérica da Paz*, vol. I, p. 257.

admitindo como justa causa de guerra quaisquer impedimentos violentos a estes direitos⁴⁰.

Ainda que tal não obste a que seja considerado legítimo por Simões o monopólio comercial dos portugueses e espanhóis nas Índias ocidentais e orientais, em virtude das doações papais, na medida em que emanavam de justa causa para a proibição do comércio aos demais príncipes nas duas Índias. Invocava-se aqui a teoria do *poder indireto* do Papa em assuntos temporais, comumente defendida pelos teólogos da escolástica ibérica de então.

De facto, apesar de o Papa não ter poder temporal, tinha ainda assim poder sobre as coisas temporais em ordem ao fim espiritual, podendo, por isso, «proibir aos outros o comércio com as outras nações por causa da religião»⁴¹.

É a mesma tese que encontramos no manuscrito latino de Manuel Soares, pois entende que, sendo o comércio de direito das gentes, pode o Papa, com justa causa, atribuir a exclusividade a uns príncipes em detrimento de outros, atendendo ao fim espiritual: «O Papa pode, sem injustiça contra alguém, recomendar a seu talante, aos príncipes que lhe aprouver, a função de pregação evangélica entre aqueles bárbaros e, por esse motivo, sempre que se fizer mister proibir aos cristãos o citado trato comercial.»⁴²

Postura idêntica assume Pedro Barbosa: o príncipe, com causa justa, pode apartar-se do direito das gentes, considerando a doação papal aos espanhóis e portugueses como causa justa para proibir a navegação e o trato comercial a outros príncipes, na medida em que tenha em vista um direito do Papa e da sua Igreja, anunciada nos evangelhos: a pregação universal⁴³.

⁴⁰ Pedro SIMÕES, *Notas sobre a matéria da Guerra, leccionadas pelo Reverendo Padre Pedro Simões no ano de 1575*, trad. Ana Maria Tarrío, Marina Costa Castanho, em Pedro CALAFATE (dir.), *A Escola Ibérica da Paz*, vol. I, p. 127.

⁴¹ Pedro SIMÕES, *Ibid.*, p. 131.

⁴² Manuel SOARES, ms. 2780 da Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra (BGUC), f. 374. Excerto traduzido por António Guimarães Pinto. *Vide* citação em Pedro CALAFATE, «Estudo Introdutório I», p. 39.

⁴³ Pedro BARBOSA, ms. 2782 da Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, n.º 49, f. 371: ver referência em Pedro CALAFATE, «Estudo Introdutório I», p. 39.

Mais explícito a este respeito – e com quadro explicativo – será o nosso Frei Serafim de Freitas na obra sobre o *Justo Império Asiático dos Portugueses*:

«No entanto, competindo ao Supremo Hierarca da Igreja o direito e a obrigação de enviar missionários para as regiões dos infiéis, e devendo as missões para os índios transportar-se em navios, e carecendo para isso de dinheiro, homens e armas, o que não pode de modo algum sustentar-se sem comércio e lucros dele resultantes, como meios para aquele fim sobrenatural, isto é, o de conseguir a conversão dos infiéis [...], claramente se vê que foi lícito ao Sumo Pontífice conceder somente aos legados por si escolhidos o direito de navegação e comércio, proibindo-o aos demais, para que não perturbassem e impedissem esta conversão e os meios a ela conducentes [...]. É esta só a razão suficiente por que se acha interdito às outras nações esse direito, aliás comum a todas, nos termos do direito das gentes.»⁴⁴

Foi contra este tipo de concepções que Jesuítas e Dominicanos conduziram uma luta – comum às Universidades de Salamanca, Alcalá, Valladolid, Évora e Coimbra – a favor da ideia de que todo o poder vem de Deus pelo povo e contra a tese defendida pela maioria dos teocratas dos séculos xiv e xv de que o Papa era *dominus orbis* no temporal e no espiritual⁴⁵. Tese em que viria a basear-se uma ética colonial de conquista e subjugação dos gentios da América, que em Espanha fundaria uma linha de atuação e expansão imperial cujo melhor exemplo é o *Requerimiento* como expressão das conclusões da Junta de Valladolid (1513), mandada reunir por Fernando de Aragão. Um documento – *manifesto da Coroa que os conquistadores deveriam ler aos índios antes da abertura das hostilidades, vindo a transformar-se na fórmula final da nova ideia de justiça colonial*⁴⁶ – que Francisco de Vitoria e os seus seguidores dos dois lados da fronteira se encarregariam de rebater ponto por ponto.

⁴⁴ Serafim de FREITAS, *De iusto imperio lusitanorum asiatico*, Valladolid, 1625, VII, 8-9. Referido em Pedro CALAFATE, «Estudo Introdutório I», p. 40.

⁴⁵ Sendo Álvaro Pais um dos autores mais citados, em especial na obra *De Status et Planctu Ecclesiae*, INIC, Lisboa, 1983.

⁴⁶ Luciano PEREÑA, *La Idea de Justicia en la Conquista de América*, Editorial Mapfre, Madrid, 1992, p. 35.

Como explica Pereña:

«Naquela conjuntura e ao serviço deste projeto, o rei Fernando de Aragão ordenou a redação de uma declaração formal das conclusões daquela assembleia. Daí o *Requerimiento*, que se tornou no manifesto da Coroa que os conquistadores deviam ler aos índios antes de se abrirem as hostilidades. Era a fórmula final da nova ideia de justiça colonial. [...] o *Requerimiento* proclamava o senhorio universal do Papa, a doação pontifícia das Índias aos reis de Espanha e o mandato que lhes foi imposto para evangelizar e pregar a fé cristã aos habitantes das terras descobertas e por descobrir.»⁴⁷

No caso português importa aqui recordar as concessões do Papa Nicolau V ao rei de Portugal D. Afonso V, em 1454, quarenta anos antes de Tordesilhas, onde se determinava que só os portugueses podiam navegar para as terras descobertas pelo Infante D. Henrique, confirmando ao rei de Portugal:

«O direito de invadir e conquistar quaisquer terras de sarracenos e pagãos, apropriando-se delas para si e seus sucessores, aplicando-as em utilidade própria, podendo reduzir os infiéis a perpétua servidão, sem que a ninguém, mesmo cristãos, seja lícito intrometer-se, sem vénia do Rei de Portugal, nos seus descobrimentos e conquistas.»⁴⁸

⁴⁷ «En aquella coyuntura y al servicio de este proyecto, el rey Fernando de Aragón mandó que se redactara una declaración formal de las conclusiones de aquella asamblea. De aquí salió el *Requerimiento* que llegó a convertirse en el manifiesto de la Corona que los conquistadores debían leer a los indios antes de que se abrieran las hostilidades. Significó la fórmula final de la nueva idea de justicia colonial. [...] el *Requerimiento* proclamaba el señorío universal del papa, la donación pontificia de las Indias a los reyes de España y el mandato que les fue impuesto para evangelizar y predicar la fe cristiana a los habitantes de las tierras descubiertas y por descubrir.» Luciano PEREÑA, *Ibid.*, pp. 35-36. Ver também Demetrio RAMOS, «Estudio Preliminar, El hecho de la conquista de America», in Demetrio RAMOS et al., *La Ética en la Conquista de América*, p. 36: «[...] se convocó [...] otra nueva junta [depois da de Burgos, de que resultaram as Leis de Burgos – tudo no seguimento do sermão de Montesinos] en San Pablo de Valladolid». Aí, explica o autor, chegou a ser discutida «incluso la licitud del próprio establecimiento de los españoles en las nuevas tierras - ¡buen ejemplo de libertad de expresión! [...]». Demetrio RAMOS, *Ibid.*, p. 37.

⁴⁸ In Visconde de SANTARÉM, *Quadro Elementar das Relações Políticas e Diplomáticas de Portugal com as diversas potencias do Mundo desde o Século XVI até os nossos dias*, vol. X, Academia Real das Sciencias de Lisboa, Lisboa, 1866, p. 53.

Similitudes entre os dois lados da fronteira que, contudo, não devem escamotear diferentes visões do mundo e de relacionamento com os outros povos, a que, no caso português, acresce um intenso intercâmbio com as Índias Orientais. Daí que se justifique uma secção autónoma sobre a contribuição portuguesa para a antropologia renascentista.

Capítulo 3

Antropologia portuguesa da época dos Descobrimentos

«A importância da contribuição portuguesa para a antropologia renascentista assenta, entre outras vertentes, na atribuição de expressão concreta ao ideal cristão de unidade da natureza humana, que se prolonga, numa segunda fase, na afirmação da existência de direitos humanos inalienáveis, independentes da raça e do credo. Tratava-se então de preencher o quadro teórico herdado, que servia de base à leitura da nova experiência, com uma panóplia alargada de povos e culturas até então menos conhecidos, estruturando uma imagem do outro, onde se detectam interessantes conflitos que muito contribuíram para a construção do novo espaço da humanidade e para a noção de comunidade internacional.»⁴⁹

Calafate associa, recorrendo a Georges Gurdorf, a emergência da antropologia europeia dos séculos xvii e xviii a «[...] questões como a da fronteira entre o animal e o homem, ou a de saber se o encontro com o homem selvagem é o encontro com o mais longínquo dos nossos semelhantes, ou com o mais próximo daqueles que nos são estranhos?»⁵⁰.

Uma vez reconhecida a natureza humana dos povos descobertos, estas questões evoluíram para o plano jurídico, no âmbito do direito natural na base do qual se reconheceu aos povos descobertos o direito à posse dos bens matrimoniais, bem como a legitimidade das suas formas de

⁴⁹ Pedro CALAFATE, «A antropologia portuguesa da época dos Descobrimentos – os direitos dos povos descobertos», in Pedro CALAFATE (dir.), *História do Pensamento Filosófico Português (HPFP)*, Editorial Caminho, Lisboa, 2001, vol. II, p. 35.

⁵⁰ Pedro CALAFATE, *Ibid.*, p. 35, citando Georges Gurdorf, *La Révolution Galiléenne*, tomo II, Paris, 1969, cap. III.

organização política, porque assentes na razão natural, independente da fé ou das diversidades culturais, com a conseqüente pluralidade das formas de governo, como nos mostra António Braz Teixeira⁵¹.

A partir daqui vastos sectores da antropologia europeia começaram a dar sustento a um discurso de relativismo cultural em oposição às teses do direito natural, chegando-se a questionar a verdade do dilúvio bíblico e de Adão ter sido o primeiro homem, criando-se assim um ambiente favorável ao poligenismo e mesmo, ainda que como hipótese teórica, de elogio ao «bom selvagem»⁵².

Um dos exemplos paradigmáticos das dificuldades em olhar para este novo espaço do mundo e do homem, neste caso do homem africano, é a descrição feita por Rui de Pina dos negros do reino do Congo, inserida nos capítulos finais na *Crónica de D. João II*: «o reino do Congo e de toda a sua corte he assaz digna e honrada»⁵³, sendo o seu rei «homem de muy natural prudência»⁵⁴.

Importa, contudo, aqui – continuando com Calafate – salientar que esta caracterização não aponta para um relativismo cultural, mas antes para uma reorganização em valores, na medida em que a «natural prudência» a que se refere é avaliada pela atração manifestada pelo soberano do Congo em relação aos nossos quadros de cultura. Num outro sentido vai o Padre Fernão (ou Fernando) de Oliveira quando, em 1555, em *Arte da Guerra do Mar*, afirma de forma determinada e radical que a causa real da escravatura é o comércio efetuado por mercadores profissionais e não a guerra justa dos príncipes cristãos. Daí a sua defesa da maior eficácia da conversão pelo magistério da palavra, quando comparada com o império da força⁵⁵.

⁵¹ António Braz TEIXEIRA, «A reflexão portuguesa sobre o Direito nos séculos XVI e XVII», in Pedro CALAFATE (dir.), *HPFP*, vol. II, pp. 647-662.

⁵² Para fundamentação e desenvolvimento desta temática, veja-se Pedro CALAFATE, «A antropologia portuguesa da época dos Descobrimentos – os direitos dos povos descobertos», pp. 36-42. E ainda, também de Pedro CALAFATE, *A Ideia de Natureza no século XVIII em Portugal*, INCM – Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 2015, cap. III.

⁵³ Rui de PINA, *Chronica D'El Rey D. João II*, Porto, 1997, p. 994. Original existente no Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Lisboa, Portugal.

⁵⁴ Rui de PINA, *Ibid.*, p. 994.

⁵⁵ Fernão de OLIVEIRA, *Arte da Guerra do Mar*, ed. Quirino da Fonseca, Ministério da Marinha, Lisboa, 1969.

Esta defesa da evangelização pacífica, decorrente da própria natureza do ato da conversão (na medida em que seria absurdo, do ponto de vista da razão, converter pela força, já que a verdadeira conversão só surge, por definição, com uma convicção verdadeira do sujeito), associa-se à anteriormente referida defesa do direito de livre circulação.

Esse direito inclui a circulação para fins de pregação da Palavra e correlativa evangelização. O direito de evangelizar, defendido nestes termos, encontra fundamentos numa presunção de liberdade de fronteiras para todos os homens. Como tal, do mesmo modo que a livre circulação se vê limitada pela necessidade de respeito dos povos de destino, também a evangelização se entende num quadro de respeito mútuo: os bárbaros não a podem proibir, contanto que se sirva de meios pacíficos; os cristãos são livres de evangelizar desde que não o façam por meio da força, aplicando-a contra os bárbaros.

Fernão de Oliveira dá assim razão a Vitoria quando, acerca do direito de empregar a força para trazer os povos descobertos no Novo Mundo ao seio da civilização cristã, escreve:

«A guerra não é um argumento em favor da verdade da fé cristã; logo os bárbaros não podem ser induzidos pelas armas a crer, mas apenas a fingir que creem e que abraçam a fé cristã, o que é na verdade monstruoso e sacrílego.»⁵⁶

No mesmo sentido vai a advertência de Serafim de Freitas, um notável jurista português, quanto a saber se poderão os gentios ser levados pela força a ouvir a pregação. Afirmando ser «uma subtiliza metafísica dizer que os infiéis não podem ser compelidos à crença, mas podem ser obrigados a ouvir contrariados a pregação»⁵⁷. Acentuando assim uma linha de

⁵⁶ Francisco de VITORIA, *De Indis*, p. 696.

⁵⁷ Frei Serafim de FREITAS, *Do Justo Império Asiático dos Portugueses*, introd. Marcello Caetano, trad. Miguel Pinto de Meneses, vol. I, Instituto Nacional de Investigação Científica, Lisboa, 1993, cap. X. Existe uma edição anterior em dois volumes, publicada pelo Instituto de Alta Cultura, Lisboa, 1960 e 1961. Trata-se de uma obra monumental e de um grande pensador, injustamente esquecido, talvez por advogar uma causa perdida. A este propósito, ver Pedro CALAFATE, «A antropologia portuguesa da época dos Descobrimentos – os direitos dos povos descobertos», p. 44; e «A reflexão portuguesa sobre a política nos séculos XVI e XVII», pp. 679-682, ambos na obra *HPFP*, sob a direção de Calafate.

defesa de princípios – contrária ao texto de Zurara, sobre a desigualdade dos hemisférios e a fealdade dos habitantes do Sul –, que se prolonga na prática pela Companhia de Jesus no Brasil e em obras como as de dois dos nossos mais ilustres portugueses: Manuel da Nóbrega e António Vieira⁵⁸.

Num cômputo global, diríamos que a escola ibérica, onde, como vimos, se deve incluir não apenas Salamanca mas também Coimbra e Évora, nega a autoridade universal do imperador em matéria temporal, recusa a autoridade espiritual do Papa sobre os infiéis, e não aceita o princípio jurídico que aponta para o direito de mover guerra aos infiéis pelo simples facto de o serem, pois a infidelidade não derroga os preceitos do direito natural que obrigam a reconhecer a legitimidade do domínio e posse dos bens, dado que o poder, como se poderia inferir da leitura de S. Tomás, é uma realidade constitutiva da natureza humana, em absoluta independência das raças e credos⁵⁹.

Em suma, a contribuição portuguesa para a antropologia renascentista assenta, entre outras vertentes, na atribuição de expressão concreta ao ideal medieval de unidade da natureza humana, no qual urgia integrar os povos então descobertos, no quadro tantas vezes expresso pelos nossos missionários segundo o qual «fora da Igreja não há salvação». Desiderato que, como bem viu Calafate⁶⁰, acompanha uma evolução, que vai da proclamação da legitimidade da escravatura por razões de barbárie e infidelidade e, portanto, de legitimidade da conquista para a civilização, até uma abordagem que conduz à fundamentação teológica e filosófica dos direitos dos povos descobertos, abrindo portas às páginas mais interessantes do direito escolástico na base do conceito de comunidade internacional. Sai fora do âmbito do presente texto um aprofundamento sobre a influência da dinâmica intelectual dos Descobrimentos portugueses na renascença italiana, em especial a sua importância no âmbito antropológico e da construção da imagem do outro, mas esse é também um tema relevante e

⁵⁸ Pedro CALAFATE, «A antropologia portuguesa da época dos Descobrimentos – os direitos dos povos descobertos», pp. 44-49.

⁵⁹ Pedro CALAFATE, *Ibid.*, p. 43.

⁶⁰ Pedro CALAFATE, «Introdução», in Pedro CALAFATE (dir.), *HPFP*, p. 14.

merecedor de atenção⁶¹. Passamos de seguida a um outro tema relevante para uma melhor compreensão do contexto das tensões e vicissitudes que acompanham a mudança da Universidade portuguesa de Lisboa para Coimbra no âmbito da reforma de D. João III.

⁶¹ Sobre esta temática, ver Silvano PELOSO, «Os Descobrimentos portugueses na Renascença italiana», in Pedro CALAFATE (dir.), *HPFP*, vol. II, pp. 51-59. Há outras obras de Peloso que servem de apoio a este capítulo: Silvano PELOSO, *La voce e il tempo. Modelli storico-letterari della tradizione portoghese*, Sette Città, Viterbo, 1992 (em especial caps. III e IV); *O Canto e a Memória*, Ática, São Paulo, 1996 (em especial caps. I e II). Poder-se-á ainda acrescentar Luciana Stegagno PICCHIO, *Mar Aberto, Viagens dos Portugueses*, Caminho, Lisboa, 1999.

Capítulo 4

Para uma contextualização da situação da Universidade e melhor compreensão da reforma de D. João III

Cumpramos aqui fazer um breve enquadramento da situação da Universidade antes da entrega do Colégio das Artes à Companhia de Jesus, que se deu no âmbito do atribulado processo de transferência da Universidade de Lisboa para Coimbra. Processo com muitas vicissitudes, cuja compreensão obriga à explicitação do condicionamento económico-social da Universidade em Portugal, de modo a melhor se compreender e explicar a evolução dessa instituição durante o século XVI. Nesse sentido, Saraiva, com base no testemunho de Rodrigues Lobo (na *Corte da Aldeia*, diálogo 19, 1619), distingue três categorias de escolares que formarão a *gente mais bem-criada do reino*:

- a) Os nobres sem herança, filhos segundos e terceiros da nobreza, que por instituição dos morgados de seus avós ficaram sem herança e procuram alcançar a sua pelas letras;
- b) Os filhos dos homens honrados e ricos, filhos da burguesia nascente, com capacidade para se sustentarem com comodidade nos seus estudos;
- c) Os religiosos escolhidos nas suas províncias pelos seus dotes de habilidade e confiança para as letras⁶².

Continuando com Saraiva, no que se refere ao terceiro grupo, realçaríamos que se trata do clero regular (frades ou «religiosos»), não do clero secular, atendendo a que a Universidade é uma escola de especialização,

⁶² António José SARAIVA, *História da Cultura em Portugal*, vol. II, Jornal do Fôro, Lisboa, 1955, p. 163.

não para o sacerdócio, mas para os altos cargos eclesiásticos, aos quais se candidatavam quer alguns membros escolhidos das ordens religiosas quer os próprios membros «da nobreza do reino» que assim faziam parte do contingente respeitante ao alto clero regular. Nobres que, privados da herança senhorial, almejavam ser providos em benefícios eclesiásticos: conezias, deados, abadias, priorados, bispados, etc. Pretensões tão bem-sucedidas e assumindo tais proporções⁶³ que levaram à quase identificação da nobreza com o clero no que respeita a altos quadros eclesiásticos. Situação que ficará bem ilustrada com uma esclarecedora listagem:

«Assim os bispos de Lisboa, a seguir ao célebre e poderosíssimo D. Jorge Costa, são, sucessivamente: o irmão deste (1501-1523); o infante D. Afonso, cardeal, filho de D. Manuel (1523-1540); D. Fernando de Vasconcelos e Menezes, filho do 1.º conde de Penela (1540-1564); o infante D. Henrique, cardeal, filho de D. Manuel (1564-1570); D. Jorge de Almeida, 5.º filho de D. Lopo de Almeida e neto do prior do Crato, D. Lopo Fernandes de Almeida (1570-1586); D. Miguel de Castro, filho mordomo-mor da princesa D. Joana (mulher do príncipe herdeiro) (1586-1627); D. Afonso Furtado de Mendonça, da Casa do Infantado e descendente do conde do Prado (1627-1633); D. João Manuel, neto do 1.º conde da Castanheira, etc.»⁶⁴

Descrição bem reveladora da identificação da alta nobreza com o alto clero, não sendo por isso de estranhar que a família real, cabeça da nobreza, se encontre à frente desta distribuição dos bens eclesiásticos. Uma primazia que poderá ser assim exemplificada:

«[...] o filho bastardo de D. Manuel, o infante D. Afonso, foi quase desde o berço encarreirado na vida eclesiástica, pois, em 1516, com oito anos de idade, foi nomeado cardeal, e aos catorze arcebispo de Lisboa, acumulando posteriormente com estes cargos os de D. Abade de Alcobaça, Prior-mor de Santa Cruz de Coimbra, administrador de bispados de Viseu,

⁶³ Vide Alexandre HERCULANO, *História da Origem e Estabelecimento da Inquisição em Portugal*, dir. David Lopes, Livraria Bertrand, Lisboa; Livraria Francisco Alves, Rio de Janeiro, 9.ª ed., vol. III, p. 27.

⁶⁴ Listagem que se encontra em João Baptista de CASTRO, *Mapa de Portugal*, vol. III. Referido em António José SARAIVA, *História da Cultura em Portugal*, vol. II, p. 164.

Para uma contextualização da situação da Universidade e melhor compreensão da reforma de D. João III

Évora, Guarda e outros igualmente rendosos. Seu irmão, o infante D. Henrique, encontrou-se em circunstâncias semelhantes, sendo nomeado, ainda menor, prior de Santa Cruz.»⁶⁵

Em suma, nobreza e religiosos não só concorriam na Universidade como disputavam depois, como graduados, os bens na Igreja. Uma luta pela distribuição de cargos e benesses que muito dependia do rei, na medida em que servia para sustentar a nobreza deserddada. Uma apetência por cursos universitários que se acentua à medida que os graduados passaram a ter precedência sobre os não graduados para o exercício das altas funções na Igreja. Lugares, como se viu, disputados tanto por deserddados da nobreza como pelos membros das ordens religiosas. No que respeita a estas, a frequência da Universidade pelos seus membros visava equipar o melhor possível os seus religiosos e habilitá-los a concorrer aos lugares de direção, quer dentro quer fora da Igreja, concorrendo ainda, em especial, para o exercício de cargos no âmbito do Direito, com os tais «filhos dos homens honrados e ricos»⁶⁶.

Relevante será também dar conta da forma como as várias ordens religiosas rivalizavam entre si na disputa dos postos dominantes, quer dentro da hierarquia secular da Igreja (direção de dioceses), quer dentro da influência política e social (cargos de confessores, preceptores das principais famílias e outros), quer dentro das instituições de ensino. Acresce que a partir do Concílio de Trento se passaram a fomentar os esforços para elevar o nível cultural do clero⁶⁷, sendo a criação de conezias magistrais e doutorais um dos aspetos destes esforços⁶⁸.

⁶⁵ António José SARAIVA, *Ibid.*, p. 165.

⁶⁶ Sobre esta problemática, veja-se António José SARAIVA, *Ibid.*, pp. 167-171.

⁶⁷ Mais adiante veremos que Frei Bartolomeu dos Mártires será uma notável ilustração deste processo.

⁶⁸ «Procurava-se com estas conezias estimular a frequência da Universidade por membros do clero, quer para haver nele pessoas capazes de conservar “pelos meios de direito” os “bens, jurisdições e mais direitos” das dioceses, quer pessoas capazes de dar “as direções necessárias” ao governo eclesiástico, tanto temporal como espiritual», no dizer de Carneiro de Figueiroa, compreendendo-se assim melhor a frequência da Universidade por tantos «religiosos escolhidos nas suas províncias por de mais habilidade e confiança para as letras», segundo expressão de Rodrigues Lobo. Referências em António José SARAIVA, *Ibid.*, p. 167.

É a esta luz que se tem de enquadrar a situação da Universidade antes da transferência da Universidade de Lisboa⁶⁹ para Coimbra e a sua reforma por D. João III. Sem podermos entrar aqui na acidentada história da Universidade portuguesa desde a sua evolução medieval, cumpre referir que, ao contrário do que sucedera com D. Afonso V, as relações de D. Manuel com a Universidade, que o elege Protetor logo no ano em que sobe ao trono, parecem ter sido pacíficas. O mesmo não ocorreu aquando da subida ao trono com D. João III. A Universidade não só não o elegeu Protetor, como isso só foi conseguido depois de pressão do rei nesse sentido, o que acabaria por acontecer em 1523. São apontadas muitas razões para esse facto, sendo que Saraiva cita Mário Brandão e Lopes de Almeida, na obra *A Universidade de Coimbra*, de 1937⁷⁰, para explicar as razões invocadas: em primeiro lugar, a Peste em Lisboa (com a conseqüente necessidade de redução dos atos académicos para contenção dos contágios) – de acordo com os autores citados, o motivo não satisfaz totalmente porque naquela altura a peste não se alastrava com tanta veemência nem era impeditiva de pequenas reuniões (o que seria suficiente para a eleição do Protetor); em segundo lugar a incapacidade mental do rei D. João III (afirmam os autores que Alexandre Herculano o descreveu como «imbecil coroado»⁷¹) – este motivo também não parece colher já que a capacidade mental não parecia ser necessária para o acesso ao trono e consentimento dos súbditos.

Assim, o mais provável é que a resistência passiva da Universidade tenha sido motivada por um conflito latente com um poder real cada vez mais centralizado e pouco propenso à autonomia corporativa da «Universidade do Estudo»⁷².

Passou-se assim a assistir, contra as aspirações de autonomia, a um crescendo de intervenções na vida interna da Universidade e mesmo à recusa de velhas pretensões: como a de ser impedida a formatura de

⁶⁹ Vide António José SARAIVA, *Ibid.*, pp. 172-176.

⁷⁰ Mário BRANDÃO e Lopes de ALMEIDA, *A Universidade de Coimbra*, 1937, p. 152.

⁷¹ Na sua *História da Origem e Estabelecimento da Inquisição em Portugal*, Herculano afirma: «Se acreditarmos que D. João III fosse idiota, supomo-lo uma intelligencia abaixo da mediocridade. Inhabil para governar por si próprio [...]» Alexandre HERCULANO, *História da Origem e Estabelecimento da Inquisição em Portugal*, vol. I, p. 210.

⁷² António José SARAIVA, *História da Cultura em Portugal*, vol. II, p. 178.

estudantes portugueses fora do país. A este propósito bastará referir que o poder central promoveu a ida de um número significativo de estudantes nacionais para universidades estrangeiras, nomeadamente pela concessão (em 1526 ou 1527), a pedido do principal do Colégio de Santa Bárbara, Diogo de Gouveia, de 50 bolsas em Paris⁷³ por 10 anos para estudantes de Teologia e preparatórios. Como salienta Henrique Leitão: «Nas primeiras décadas do século XVI, havia um grupo notável de estudantes portugueses em Paris. Além de humanistas, filósofos e teólogos, [...] encontram-se homens que contribuirão muito para a história científica de Portugal.»⁷⁴ Henrique Leitão destaca os nomes de Pedro Margalho, Francisco de Melo e João Ribeiro e conclui que «[estes] ibéricos haveriam de desempenhar um papel importante na História da Ciência»⁷⁵.

Saraiva enquadra este movimento num plano mais amplo:

«É de crer que o envio de tão avultado número de estudantes para o estrangeiro se integre num plano sistemático de mais largo folgo, o qual viria onze anos mais tarde a resultar na reforma da Universidade e na sua transferência para Coimbra. 50 bolsas é um número muito considerável que só se explica pelo objectivo de criar dentro do País toda uma fornada de teólogos capazes de renovar aqui o ensino da Teologia, elevando-o a um nível que certamente não tinha na Universidade portuguesa.»⁷⁶

Destacamos uma caracterização do inspirador desta realização, Diogo de Gouveia, que ajuda à compreensão dos conflitos entre ordens religiosas, por um lado, e entre a universidade e o poder real, por outro: é um mestre de reputação europeia e um defensor vigoroso e extremo da

⁷³ A «fervilhante Paris universitária de princípios do século XVI», como a descreve Cristiano Casalini, e em que inevitavelmente destaca o Colégio de Santa Bárbara: ver Cristiano CASALINI, *Aristóteles em Coimbra, Cursus Conimbricensis e a educação no Collegium Artium*, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2015, p. 21.

⁷⁴ «In the first decades of the sixteenth century a remarkable group of Portuguese students was at Paris. Besides humanists, philosophers, and theologians, [...] one finds men who will greatly contribute to the scientific history of Portugal.» Henrique LEITÃO, «Notes on the life and work of Álvaro Tomás», *CIM Bulletin*, p. 12.

⁷⁵ «These Iberians would play an important role in the History of Science», Henrique LEITÃO, *Ibid.*, p. 12.

⁷⁶ António José SARAIVA, *História da Cultura em Portugal*, vol. II, pp. 178-179.

Escolástica e da Teologia tradicional da Igreja, não apenas contra a heresia luterana mas contra as próprias fórmulas moderadas e conciliatórias do erasmismo⁷⁷.

Passemos então a um breve apanhado dos passos (com avanços e recuos) que viabilizam o projeto de transferência para Coimbra da Universidade de Lisboa: uma resolução tomada pelo rei já em 1532, na medida em que cartas de provimento das cadeiras passaram a conter, a partir desta data, a cláusula «enquanto o Estudo se não mudar»⁷⁸. Passos que começam com a organização de um novo Estatuto no Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, onde o Rei exercia o direito de padroado e nomeara prior-mor seu irmão, o futuro cardeal D. Henrique, então menor, chamando a si diretamente a administração das suas rendas. Mais tarde, em 1527, a pretexto da relaxada disciplina dos monges-cónegos, encarregou o monge jerónimo F. Brás de Barros (ou de Braga) de disciplinar e reformar o mosteiro.

Entretanto, vai-se dando a criação de estudos e, mais tarde, em 1553, depois de atraídos alguns mestres da Universidade de Alcalá e alguns franceses de Paris⁷⁹, os estudos do Mosteiro de Santa Cruz já aparecem com uma organização completa.

Um processo que terá de ser enquadrado na intenção declarada de preparar a fundação de uma Universidade para a qual, já em 1536, decidira transferir o curso de Artes professado em Lisboa⁸⁰. No ano seguinte, uma bula de Paulo III, datada de 10 de abril, elevava o Estudo do Mosteiro de Santa Cruz – com as cadeiras de Artes (Lógica e Gramática) e de Humanidades (Grego, Latim e Hebreu) e já com um professor de Teologia⁸¹ – à categoria de Universidade, concedendo-lhe as «graças e privilégios de que gozam as Universidades de Sena, Paris, Salamanca, Alcalá e outras»⁸².

⁷⁷ Para mais desenvolvimentos, *vide* António José SARAIVA, *História da Cultura em Portugal*, vol. II, p. 179, incluindo as referências da nota 1.

⁷⁸ Cf. António José SARAIVA, *Ibid.*, p. 179.

⁷⁹ António José SARAIVA, *Ibid.*, p. 179, nota 4.

⁸⁰ António José SARAIVA, *Ibid.*, p. 179, nota 5.

⁸¹ Francisco Carneiro de FIGUEIROA, *Memórias da Universidade de Coimbra*, p. 51. Referido em António José SARAIVA, *História da Cultura em Portugal*, vol. II, p. 180.

⁸² Francisco Leitão FERREIRA, *Notícias Cronológicas da Universidade de Coimbra*, vol. II, ed. Joaquim de Carvalho, 1938, p. 14. Citação retirada de António José SARAIVA, *História da Cultura em Portugal*, vol. II, p. 180.

Entretanto, dera-se a transferência de Lisboa para Coimbra das cadeiras de Teologia, Cânones, Leis e Medicina. Podendo considerar-se que em abril de 1537 a antiga Universidade de Lisboa se encontrava oficialmente instalada na sua nova sede, em Coimbra.

Em virtude deste processo acabaram por se acumular em Coimbra duas universidades, o Estudo do Reino, que não fora extinto, e o Estudo de Santa Cruz. Acumularam-se conseqüentemente também duas autoridades: o Reitor de Santa Cruz e o da antiga universidade lisbonense. Uma situação que o rei por certo consideraria transitória e preparatória do objetivo final da reforma empreendida. Daí que logo em abril de 1538 ordene que as três («recriadas») cadeiras de Teologia fossem lidas em Santa Cruz sob a direção dos monges, a quem incumbiria conferir os graus de Artes e Teologia. O que levou os lentes da Universidade a considerar tal como uma afronta à «honra da Universidade» e a reagir energicamente, mas sem conseguir impressionar o rei. A ponto de este ter dado novos passos, desde a transferência para Santa Cruz da Faculdade de Medicina à proibição de que fora do mosteiro se ensinassem as línguas latina, grega e hebraica, chegando mesmo, depois de outras e sucessivas alterações, a nomear (em dezembro de 1539) «cancelários da Universidade o Prior de Santa Cruz de Coimbra e seus sucessores com poderes para dar graus de Licenciado e Doutor em todas as Faculdades – Leis, Medicina e Artes por autoridade real, Teologia e Cânones por autoridade pontifícia –, ordenando ao mesmo tempo que todos estes graus se dessem no mosteiro e que neste se realizassem também os exames privados»⁸³.

Iniciativas bem reveladoras da intenção de D. João III de subordinar inteiramente ao mosteiro a antiga corporação. Propósito que, todavia, não chegou a consumir-se, face a dificuldades e resistências que o levaram mais tarde a desistir desse intento e a procurar outras soluções. Acabando o rei, após longas e violentas disputas entre a Universidade e o Mosteiro, por ordenar em 1544, sob proposta do próprio reformador e governador dos Crúzios, o regresso ao edifício da Universidade de todos os lentes que

⁸³ Diploma confirmado por outro em 1540, cf. Francisco Leitão FERREIRA, *Notícias Cronológicas da Universidade de Coimbra*, vol. II, pp. 169-170, citado em António José SARAIWA, *História da Cultura em Portugal*, vol. II, p. 181.

lecionavam nos Colégios do Mosteiro. Passando também a realizar-se ali todos os atos, exceto o doutoramento em Teologia⁸⁴.

Cumpra aqui notar que a reforma deu lugar à renovação do pessoal docente, quer pela entrada dos mestres já instalados em Santa Cruz, provenientes de Alcalá e Paris, quer pela realização de novos convites a vários professores estrangeiros, ou portugueses lentes no estrangeiro (como Francisco Monzon, doutor em Teologia por Alcalá, o castelhano Luiz de Alarcão, licenciado por Salamanca, o Dr. Martinho Navarro Azpilcueta, atraído de Salamanca a peso de ouro e mediante intercessão de Carlos V, o Dr. Manuel da Costa, professor de Salamanca, e outros)⁸⁵.

Concluiríamos com Saraiva, afirmando que a reforma joanina fez nascer uma universidade nova, tal a alteração de pessoal a que deu lugar. Apenas alguns professores do estudo de Lisboa, e a título excepcional, acompanharam a Universidade na sua transferência (caso do Dr. Pedro Nunes). O principal interesse de D. João III não seria o de reavivar o velho Estudo injetando nele nova força e vida, mas sim criar outro diferente. Assim, a transferência da Universidade não se explicaria por razões fúteis, que por vezes eram apresentadas (o movimento excessivo da cidade de Lisboa, bons ares e farturas de Coimbra ou decadência dos estudos em Lisboa, etc.)⁸⁶. Uma movimentação para a qual Saraiva encontra duas principais motivações:

- 1.^a – criar uma universidade mais submissa, entregando-a a uma instituição eclesiástica estritamente dependente do poder real;
- 2.^a – renovar o conteúdo do seu ensino, entregando a sua direção a uma ordem religiosa, chamando mesmo estrangeiros e alterando os programas⁸⁷.

⁸⁴ Francisco Carneiro de FIGUEIROA, *Memórias da Universidade de Coimbra*, pp. 66-97. Referido em António José SARAIVA, *História da Cultura em Portugal*, vol. II, p. 181. Saraiva esclarece ainda: «Acrescente-se que neste entretanto a Universidade perdera uma das suas prerrogativas: a de eleger o próprio Reitor. Contrariamente aos Estatutos manuelinos, que continuaram em vigor até 1544, o Rei passara a nomear os reitores, mantendo-os no cargo por tempo indefinido, passando mesmo a pagar-lhe um salário, transformando-os assim em servidores régios.» António José SARAIVA, *Ibid.*, pp. 181-182. Saraiva remete aí para Mário BRANDÃO e Lopes de ALMEIDA, *A Universidade de Coimbra*, p. 209.

⁸⁵ António José SARAIVA, *Ibid.*, p. 182.

⁸⁶ António José SARAIVA, *Ibid.*, p. 182, *vide* também, na nota 53, a alusão a Herculano.

⁸⁷ António José SARAIVA, *Ibid.*, p. 183.

Para uma contextualização da situação da Universidade e melhor compreensão da reforma de D. João III

Um jogo duplo em que a Companhia de Jesus acabará por triunfar, não sem conflitos, mas, como veremos, sempre mais interessada em afirmar-se no segundo ponto, ao mesmo tempo que ia lidando com arte e sabedoria com o primeiro. Uma luta que se revelou tanto mais difícil quanto se sabe que o próprio D. João III era próximo dos humanistas, não escondendo mesmo a admiração por Erasmo, a ponto de em 1553 ter pensado em dirigir-lhe um convite para lecionar na Universidade então projetada⁸⁸.

Ver-se-á no ponto seguinte que a influência do Humanismo nas instituições pedagógicas portuguesas continuou a perdurar e foi com ela que os Jesuítas tiveram de lidar até conseguirem afirmar o seu quase pleno domínio no ensino e na cultura em Portugal.

⁸⁸ O projeto de convite a Erasmo é relatado por Damião de Góis no processo inquisitorial. Ver Guilherme HENRIQUES, *Inéditos goesianos*, vol. II, Lisboa, 1898, p. 74. Sobre a edição portuguesa dos Colóquios de Erasmo e seu editor João Fernandes, ver Marcel BAITALLON, *Études sur le Portugal au temps de l'Humanisme*, Coimbra, 1952, pp. 219 ss. Vide referências em António José SARAIVA, *História da Cultura em Portugal*, vol. II, p. 184.

Capítulo 5

Da filosofia hebraica ao ensino médio e Colégio Real – avanços e recuos de D. João III à luz das tensões entre «bordaleses» e «parisienses»

Não cabe aqui atender à perda para o pensamento português que a intolerância religiosa dos séculos XVI e XVII acarretou, em especial no que se refere à filosofia hebraica de pendor platónico, que vai de Leão Hebreu ao injustamente esquecido Isaac Cardoso. Menos ainda dar conta da complexidade e ramificações dos inúmeros hebreus de origem portuguesa para o nosso renascimento: Samuel Usque, Bernardim Ribeiro, Emanuel Aboab, Menassé ben Israel, Oróbio de Castro, Samuel da Silva e Uriel da Costa⁸⁹. Expressões de renascimento português de pendor platónico onde, na esteira de Leão Hebreu, se destacam três nomes representativos destes dois séculos: Luís de Camões, Francisco de Holanda e Félix da Costa⁹⁰.

Bastará cuidar de reconhecer que a alteração da política cultural de D. João III⁹¹, que passou pela entrega do Colégio das Artes à Companhia de Jesus, em meados do século XVI, contribuiu para a substituição da influência platónica pelo aristotelismo escolástico. Política que levou ao

⁸⁹ Foi certamente o fascínio pelo destino trágico deste judeu do século XVI que levou a nossa Agustina BESSA-LUÍS (1992-2019) a dedicar-lhe a sua obra *Um bicho da terra* (Guimarães & C.ª, Lisboa, 1984). Um romance onde narra a vida tumultuosa de Uriel da Costa, judeu converso do Porto que, por uma série de condições e metamorfoses sociais e espirituais, progride no caminho da razão até ao sacrifício da própria vida. Um romance onde, na linha do espírito que anima as suas obras, Agustina nos revela a sua inteligência descabida, valendo-se do que chamava uma «educação jesuítica», adornada por uma retórica barroca onde simulação e dissimulação se misturam com maldade, educação e afabilidade.

⁹⁰ Para mais completo desenvolvimento sobre estas contribuições, ver Pedro CALAFAITE (dir.), *HPFP*, vol. II, pp. 171-334.

⁹¹ Veja-se, a este propósito, José Sebastião da Silva DIAS, *A Política Cultural na Época de D. João III*, Imprensa de Coimbra, Coimbra, 1969.

que alguns analistas denominaram «guarda avançada do humanismo português», fruto de uma política cultural de bolseiros da Coroa. Bolsas que permitiram a muitos pensadores portugueses tomarem contacto com a cultura europeia e que estiveram associadas também a convites a mestres estrangeiros e nacionais de referência que leccionavam fora das nossas fronteiras para ensinarem no Colégio das Artes de Coimbra⁹².

Antes, porém, importa abrir uma breve panorâmica de enquadramento sobre as duras batalhas que a Companhia de Jesus travou com os humanistas, em especial italianos que já no século xv predominavam na preparação e leccionação da nobreza. Uma guerra cultural que, para ser vencida, teve de começar pelo que hoje chamaríamos «ensino médio». Um tipo de ensino que respondia às inquietações de grupos sociais que, embora não aspirassem à especialização jurídica, administrativa ou clerical que se alcançava através da Universidade, buscavam uma elevação da sua cultura nas primeiras letras (ler, escrever e contar) e no Latim.

Daí que também em Portugal, à sombra da Universidade ou à margem dela, tenham surgido mestres e escolas de ensino elementar, isto é, «mestres de ler» e mestres de Gramática⁹³. Um ensino das primeiras letras e do Latim que, estimulado pela procura, e concorrendo com o poder público e a Igreja, se constituiu como uma indústria particular, a ponto de, em meados do século xvi, se estimar haver em Lisboa 34 mestres e 2 mestras de ler em exercício; número que em 1629 se elevava a 60. Uma profissão, segundo Frei Luís de Sousa, exercida por gente humilde como o Afonso Álvares mulato, que ao mesmo tempo procurava agenciar a vida com autotopulares⁹⁴.

Acompanhando o desenvolvimento deste tipo de ensino vão aparecendo cartilhas impressas como a de João de Barros (*Cartinha para aprender a ler*, 1539) e mais tarde a de D. Frei João Soares (*Cartinha para ensinar a ler e escrever*, Lisboa, 1550), usando um processo intuitivo que se poderá observar consultando em especial a primeira das obras.

⁹² Cf. Pedro CALAFATE, «Introdução», in Pedro CALAFATE (dir.), *HPFP*, vol. II, p. 17.

⁹³ António José SARAIVA, *História da Cultura em Portugal*, vol. II, p. 184.

⁹⁴ A um destes mestres, perito em caligrafia, que provavelmente se dedicava a escrever cartas a analfabetos, recorre o rei D. Manuel para ensinar a escrever o futuro D. João III, vide F. LUÍS de SOUSA, *Crónica de D. João III*, ed. Sá da Costa, vol. I, p. 9. Referência de novo em António José SARAIVA, *História da Cultura em Portugal*, vol. II, pp. 184-185.

Quanto ao ensino da Gramática, pese a existência de sete mestres que não ensinavam apenas escolares da Universidade⁹⁵, sabemos que a Universidade procurou sempre exercer a sua tutela sobre eles, obrigando-os a ensinar dentro do bairro universitário e impondo determinações quanto ao modo de ensinar, ainda que se saiba que tais mestres não recebiam salário da Universidade, admitindo-se por isso como cenário mais provável que fossem pagos diretamente pelos próprios alunos⁹⁶.

Dito isto, poder-se-á acrescentar que, embora sendo verdade que as grandes massas da população não iam além do ensino elementar – da Cartilha e dos rudimentos de gramática –, as camadas superiores e dirigentes, certos sectores da burguesia e da nobreza, estavam interessadas numa preparação escolar mais ampla e completa. Uma necessidade a que os humanistas procuravam dar resposta com o seu plano de estudos linguísticos e de leituras de autores gregos e latinos. A eles se deve a educação de grande parte da aristocracia portuguesa do século XVI, quer através de mestres particulares das Cortes ou das grandes famílias quer através de escolas públicas.

Acresce que no fim do século XV encontramos humanistas italianos lecionando a nobreza portuguesa: é o caso de Cataldo Sículo, que foi professor de D. Jorge (filho bastardo de D. João II) e de Fernando de Menezes, conde de Alcoutim, ao mesmo tempo que jovens fidalgos portugueses estudavam na Itália sob a direção de humanistas, como os filhos de João Teixeira que foram discípulos de Angelo Policiano⁹⁷.

⁹⁵ Como foi o caso de um ou mais destes mestres que tiveram a seu cargo a instrução de moços fidalgos da corte, a quem D. Manuel impôs, pelo menos a partir de 1500, a obrigação de frequentarem as aulas de Gramática: para referências bibliográficas, *vide* António José SARAIVA, *Ibid.*, p. 185, nota 3.

⁹⁶ A disciplina de Gramática consistia na aprendizagem do Latim, considerado na altura como iniciação em toda e qualquer cultura, e conseqüentemente formação gramatical e lógica. Os compêndios de gramática latina mais seguidos eram o medieval de Pastrana e depois o do humanista Nebrija, embora se saiba que já na primeira metade do século XVI se publicaram Gramáticas da língua portuguesa como a de Fernão de Oliveira (1536) e a de João de Barros (1540). Para mais desenvolvimentos, *vide* António José SARAIVA, *Ibid.*, pp. 185-186.

⁹⁷ António José SARAIVA, *História da Cultura em Portugal*, vol. II, pp. 186-187. Sobre Cataldo Sículo ver Francisco Leitão FERREIRA, *Notícias Cronológicas da Universidade de Coimbra*, vol. I, 1937, pp. 753 ss. Sobre Policiano, veja-se Teófilo BRAGA, *História da Universidade de Coimbra*, vol. I, pp. 173 ss. Referências em António José SARAIVA, *História da Cultura em Portugal*, vol. II, p. 187, nota 1.

Depois disso, outros humanistas estrangeiros ou estrangeirados assumiram papéis de destaque na Corte portuguesa. Em 1523, D. João III contratou para lecionar ao cardeal-infante D. Afonso, seu irmão, o célebre helenista português Aires Barbosa, que ensinava em Salamanca. Em 1533, outro humanista, Nicolau Clenardo, deixa também, a convite do mesmo rei, a sua cátedra de Salamanca para ser preceptor de outro infante igualmente destinado à vida eclesiástica, D. Henrique, o futuro cardeal e já então arcebispo de Braga. O francês Diogo de Sigeu foi chamado por D. João III em 1542 para lecionar o duque de Bragança D. Teodósio e seus irmãos, e mais tarde o infante D. João. André de Resende foi também preceptor da família real. Pedro Nunes ensinou a alguns membros desta a Matemática e a Cosmografia⁹⁸.

Uma ideia de como se concebia esta cultura geral da aristocracia é-nos dada por Francisco de Andrada na *Crónica de D. João III*, a propósito dos estudos ministrados a D. João III, que considera terem sido muito sumários devido à pouca capacidade do príncipe para o estudo:

«Depois de aprender a ler e a escrever, o estudante entrou na Gramática (latina, subentenda-se) cujo mestre, D. Diogo Ortiz, bispo de Tânger, lhe explicou a *Disticha Catonis* (livro de leitura já muito utilizado na Idade Média), mais Terêncio, Virgílio, Salústio e alguma parte da Bíblia. Estudou também, com um médico e astrónomo, a teoria dos planetas e algumas noções muito simples de astronomia. Mais tarde, depois de atingir a maioridade, aprendeu com Luís Teixeira, humanista, discípulo de Policiano, as *Epístolas* de Ovídio, alguma coisa de Plínio e de Tito Lívio, e princípios de Grego. Como preparação especial, o mesmo Luís Teixeira ministrou-lhe algumas noções elementares de Direito civil.»⁹⁹

⁹⁸ Sobre a educação da nobreza em geral, veja-se Carolina MICHAELIS, *Notas Vicentinas*, IV; Teófilo BRAGA, *História da Universidade de Coimbra*, vol. I; Francisco Leitão FERREIRA, *Notícias Cronológicas da Universidade de Coimbra*, vol. I; e Gonçalves CEREJEIRA, *Nicolau Clenardo e o Humanismo em Portugal*. Referidos em António José SARAIVA, *História da Cultura em Portugal*, vol. II, p. 187, nota 2.

⁹⁹ Francisco de ANDRADA, *Crónica de D. João III*, parte I, cap. IV. Referido em António José SARAIVA, *Ibid.*, p. 187, nota 3.

Importa todavia destacar que para responder a esta necessidade de uma preparação (que era geral) não bastavam os meros professores individuais. Daí o surgimento de ensino coletivo. Não sendo por isso de estranhar a existência de aulas e escolas públicas em cortes, como a de D. João III e a do duque de Bragança, sem esquecer a criação de colégios de Artes onde se ministrava o ensino humanístico¹⁰⁰. Foi certamente para atender a esta sentida necessidade que os Jesuítas fundam em Lisboa o Colégio de Santo Antão¹⁰¹. Deverá aqui salientar-se que, ao contrário dos cursos medievais de Artes, estas escolas do tipo novo tendem a emancipar-se da Universidade, atendendo a que a sua função é inteiramente distinta. São escolas completas e não apenas preparatórias: não servindo de degrau para a preparação profissional do clérigo ou do jurista, aspirando antes a instruir o simples particular de «elite». É dentro deste movimento que, para Saraiva, se terá de enquadrar e explicar o projeto de criação do Colégio das Artes que se viria a efetivar em Coimbra em 1548¹⁰². A sua gestação terá sido demorada e permanecem obscuras as personalidades e as forças que para ela concorreram. Sabemos, no entanto, que desde 1542 o afamado «principal» do Colégio de Guyenne, André de Gouveia, inicia negociações com D. João III com vista à sua vinda para Portugal e à instalação de um colégio com pessoal por ele recrutado. Aqui Saraiva faz pertinentes considerações sobre André de Gouveia que se revelam cruciais para se entender o seu papel (e dos seus *compagnons de route*) no acentuar de tensões da Universidade com o Colégio das Artes (depois Real) e, mais tarde, a sua entrega à Companhia de Jesus:

¹⁰⁰ Caso da referida escola de Santa Cruz e do colégio fundado pelos frades jerónimos no Mosteiro da Penha Longa, depois transferido para o Mosteiro da Marinha da Costa nas proximidades de Guimarães. Colégio que chegou a obter do Papa em 1539 o privilégio de conferir graus em Artes com a mesma validade dos conferidos pela Universidade de Coimbra, ainda que em 1543 tenha acabado por ser incorporado na mesma Universidade. Para mais completo desenvolvimento, ver António José SARAIVA, *Ibid.*, p. 188.

¹⁰¹ Onde, em 1551, seis mestres ensinavam latinidade a 500 estudantes. Obrigando-se, anos mais tarde, a manter 12 classes de Latim, um curso de Artes (como o que se lia nas Universidades de Évora e de Coimbra) e uma cadeira de Matemáticas ou «lição da esfera». Cf. António José SARAIVA, *Ibid.*, p. 188.

¹⁰² Na origem deste projeto teria estado o malogro da escola de 1553, que acabaria por ser integrada na Universidade. Na sua conceção influiu provavelmente o *Collège Royal* fundado em França por Francisco I, contra a oposição da *Sorbonne*: cf. António José SARAIVA, *Ibid.*, p. 189.

«André foi recomendado ao Rei por dois dominicanos que lhe deviam o favor singular de os ter salvo das perseguições e das masmorras em que estiveram prestes a cair quando atravessavam, de regresso a Portugal, a França em guerra com Carlos V. Pertencente à célebre família dos Gouveias, estava incompatibilizado com o [já referido] tio Diogo [de Gouveia], o implacável caçador de hereges, principal do Colégio de Santa Bárbara¹⁰³. Sobre o Colégio de Guyenne recaíam em França insistentes suspeitas de luteranismo; vários entre os seus professores tinham sido processados e punidos por este motivo, enquanto outros, escapando-se, se tinham refugiado na Alemanha e em Genebra, onde arrancaram a máscara. Esta fama não era desconhecida de D. João III, a quem foi comunicada em termos vivos pelo velho Diogo, que formalmente acusava o sobrinho de “ladão” e “herege”.»¹⁰⁴

Apesar disso, como nos recorda Saraiva, as negociações aportaram a bom termo e ao fim de quatro anos chegavam a Portugal André de Gouveia e a sua equipa de professores. Uma parte substancial dessa equipa era constituída por franceses (Nicolas de Grouchy, que mais tarde abraçou abertamente o luteranismo, Elias Vinet, Arnaldo Fabrício, amigo do protestante Etienne Dolet, e Guilherme Guérente), incluindo também dois escoceses (Patrício e Jorge Buchanan, este último considerado o maior humanista escocês da época, fugira do seu país acusado de luteranismo) e alguns portugueses (entre eles, Diogo de Teive e João da Costa).

Quanto à sede para instalação do Colégio, passaram-se meses sem uma decisão entre a alternativa de Lisboa ou Coimbra. Por fim, apesar da insistência da Universidade de Coimbra de que a Universidade não seria sustentável sem o Colégio, provavelmente com a preocupação de que este não escapasse à jurisdição universitária, o certo é que o rei decide

¹⁰³ Uma espécie de Colégio português na Universidade de Paris, onde naturalmente afluíram muitos estudantes portugueses, mas também os navarreses Inácio de Loyola e Francisco Xavier: nada menos do que o fundador da Companhia de Jesus e o apóstolo das Índias e, como veremos, também do Japão.

¹⁰⁴ *Vide*, incluindo apoio bibliográfico, António José SARAIVA, *Ibid.*, pp. 189-190. Sobre o luteranismo dos professores do Colégio de Guyenne, remete para Mário BRANDÃO, *A Inquisição e os professores do Colégio das Artes*, Coimbra, 1948, pp. 450-478, e Marcel BATAILLON, *Études sur le Portugal au temps de l'Humanisme*, 1952, extrato da carta de Diogo a D. João III, pp. 120-122 e 126-127.

**Da filosofia hebraica ao ensino médio e Colégio Real – avanços e recuos de
D. João III à luz das tensões entre «bordaleses» e «parisienses»**

requisitar o edifício de dois Colégios de Santa Cruz – o da Trindade e o de S. Miguel – para aí instalar o seu Colégio Real (face à decadência e ao desprestígio a que tinham chegado as escolas crúzias). As aulas seriam solenemente inauguradas em 21 de fevereiro de 1548, com os Estatutos do Colégio Real (o seu nome oficial) a garantirem a sua completa independência em relação à Universidade, incluindo a não subordinação do seu principal ao Reitor nem a outra pessoa alguma com exceção do rei¹⁰⁵. Em abril, já aí leccionavam mais de 1000 alunos, o que atesta a popularidade deste colégio humanista¹⁰⁶.

Os muitos privilégios atribuídos ao Colégio vão ser considerados exorbitantes pela Universidade, acentuando os conflitos entre as duas instituições e criando uma situação análoga à existente entre a *Sorbonne* e o *Collège de France*. Entretanto, alguns lentes de Artes da Universidade são transferidos para o Colégio por ordem do rei, passando a ficar sob a jurisdição, que consideravam desprestigiante, do principal. Uma situação de conflito que se foi agravando à medida que o êxito do Colégio (com internato e externato e despesas a cargo do Rei) se tornava manifesto¹⁰⁷.

Para tornar a situação ainda mais delicada, em junho de 1548, assiste-se ao inesperado falecimento de André de Gouveia, após doença súbita, e à sua recusa da confissão e dos últimos sacramentos. Entretanto, no Colégio, privado do prestígio e da experiência do seu fundador, acentuam-se os conflitos entre as partes: por um lado, os professores deslocados da Universidade, de formação parisiense e escolástica, muitos deles discípulos do velho Diogo de Gouveia e, por outro, o grupo que André trouxera de Bordéus, os «bordaleses de duvidosa ortodoxia»¹⁰⁸.

¹⁰⁵ António José SARAIVA, *História da Cultura em Portugal*, vol. II, p. 190.

¹⁰⁶ Severiano TAVARES, «Centenário do Colégio das Artes 1548-1948», *Revista Portuguesa de Filosofia*, IV, n.º 2, 1948, p. 116.

¹⁰⁷ Já no fim de 1548 o Colégio tinha uma frequência de cerca de 1200 alunos, que sobe para 1500 no verão de 1550, sendo muitos deles da mais alta nobreza do reino, *vide* Mário BRANDÃO, *O Colégio das Artes*, vol. I, pp. 261 e 412. Referência em António José SARAIVA, *História da Cultura em Portugal*, vol. II, p. 191.

¹⁰⁸ António José SARAIVA, *Ibid.*, pp. 191-192.

Capítulo 6

Para compreender o domínio da Companhia de Jesus: do Colégio Real às Universidades (de Coimbra e Évora) e outras escolas

Não será de estranhar que, perante a situação anteriormente descrita, a Universidade, identificada com a escolástica parisiense e com a ortodoxia, tenda a exercer pressão na vida interna do Colégio, e a brandir a ameaça da acusação por heresia. Aqui, como bem refere Saraiva, D. João III, talvez para afastar este pretexto, após a morte de André, nomeia para principal o «parisiense» Diogo de Gouveia Júnior, seu sobrinho, escolástico como o tio, que o protegia e já em tempo o recomendara para fundar o Colégio. Não demorou, todavia, muito tempo a que este entrasse em conflito com o lugar-tenente de André Gouveia, o «bordalês» João da Costa¹⁰⁹.

Apressando o relato deste intenso conflito, poderemos sublinhar que o rei acabou por dar razão ao «bordalês» contra o «parisiense», que teve que ceder o seu lugar¹¹⁰. O que levou à oposição da Universidade, a que se vieram juntar os Jesuítas, cuja influência em Portugal, vencida a primeira resistência, já era então considerável ao ponto de a um deles ter sido confiado o protetorado do Príncipe herdeiro (1543)¹¹¹. De seguida, passou-se a assistir a uma crescente incompatibilidade entre a Companhia e o

¹⁰⁹ António José SARAIVA, *Ibid.*, p. 192.

¹¹⁰ Uma indicação de que D. João III parecia querer manter-se fiel à memória de André, a despeito de tudo, mesmo de ter sido encontrado nas mãos de um aluno o livro de Calvino, *Da instituição cristã*: António José SARAIVA, *Ibid.*, p. 192.

¹¹¹ Note-se que no mesmo ano em que André de Gouveia chegava a Portugal os Jesuítas lançavam em Coimbra a primeira pedra do edifício do Colégio de Jesus (fundado em 1543 para os noviços da Companhia) que pela sua grandiosidade mostrava bem o ambicioso papel que lhe destinavam os seus fundadores: ver António José SARAIVA, *Ibid.*, p. 192.

ensino humanista ministrado no Colégio Real, a qual conduziu, depois de pressão exercida também pela Universidade, à decisão do rei – em fins de 1549 – de incumbir ao Reitor a inspeção do Colégio e o julgamento em segunda instância das causas dos seus professores e alunos. Uma união de pressões, apoiada em manobras de bastidores de Diogo Gouveia e sequazes, que deu origem a um processo inquisitorial acerca da pureza da fé dos «bordaleses».

Processo que, em 10 de agosto de 1550, conduziu à prisão dos três principais «bordaleses» do Colégio: Diogo de Teive, João da Costa e Jorge Buchanan¹¹². Tal não obistou, contudo, a que em menos de um ano saíssem em liberdade, depois de terem sofrido a pena de retratação pública e de reclusão por tempo indeterminado, que durou aliás poucas semanas¹¹³. A este propósito Saraiva diz-nos que provavelmente os investigadores se limitaram a confirmar o que ninguém ignorava: a duvidosa ortodoxia que se atribuía aos «bordaleses» já antes da sua vinda para Portugal e que não obstara ao convite de D. João III. Quanto à evidente benevolência da Inquisição para com estes réus acrescenta: «Além de revelar o prestígio de que o Humanismo ainda gozava entre nós, leva a pensar que o processo e prisão de Teive, Costa e Buchanan não passou de uma concessão à pressão que a Universidade e outras instituições faziam nesse sentido.»¹¹⁴

Ainda no que concerne à Inquisição, cumpre aqui destacar, tendo em conta que regressaremos mais adiante a esta temática, que, embora tenha começado a funcionar em Lisboa em 1537, só entrou verdadeiramente em vigor a partir de 1547, ano em que a Inquisição foi restabelecida em Portugal, desta vez definitivamente, sendo também dessa altura a publicação

¹¹² Ainda que, no processo, os acusados portugueses se tivessem declarado vítimas da perseguição de mestres da Universidade, do ódio e intrigas de Diogo de Gouveia e da inimizade da Companhia de Jesus. Para mais esclarecimentos e apoio bibliográfico, *vide* SARAIVA, *Ibid.*, p. 194, em especial nota 1. Ver também, a este respeito e, em especial, da delação dos três mestres, Gonçalves CEREJEIRA, «O Colégio das Artes e os Jesuítas», *Brotéria*, vol. 181, n.º 5, 2015, pp. 511-516.

¹¹³ Mário BRANDÃO, *Colégio das Artes*, I, pp. 156-158. Citado em António José SARAIVA, *História da Cultura em Portugal*, vol. II, p. 194, nota 2.

¹¹⁴ Recordando que um processo ordenado pela inquisição em 1551 acerca da morte impenitente de André de Gouveia foi mandado arquivar não obstante sair bem apurada dos testemunhos colhidos em Lisboa e Coimbra a obstinação do falecido em recusar a confissão, cf. António José SARAIVA, *Ibid.*, pp. 194-195.

**Para compreender o domínio da Companhia de Jesus:
do Colégio Real às Universidades (de Coimbra e Évora) e outras escolas**

do primeiro índice português de livros proibidos¹¹⁵. Durante este período, assiste-se a uma certa indefinição ideológica com a Contrarreforma a revelar-se incapaz de definir um programa e uma doutrina consistentes e com o Papa Paulo III a insistir na realização de esforços conciliatórios para voltar a unir os membros dispersos da cristandade desavinda. Acresce que por toda a Europa, com destaque para Espanha, o Humanismo mantinha o seu ascendente dentro das classes dirigentes, incluindo altos dignitários da Igreja. Recorde-se que a própria Universidade de Alcalá, donde vieram numerosos professores para Santa Cruz, nascera de uma tentativa de conciliação entre o Humanismo e a Teologia, o conhecimento das línguas clássicas e hebraica e a interpretação ortodoxa da Escritura, contando-se dentro dela muitos admiradores de Erasmo¹¹⁶.

Uma indeterminação ideológica a que não é alheia a reforma empreendida por D. João III, ele próprio admirador dos humanistas e do próprio Erasmo, como já referido. Daí que, regressando ao Colégio Real, não se possa estranhar que o rei dê mostra de pouca firmeza. Na verdade, mesmo depois dos processos movidos aos «bordaleses» e do principalato ter, entretanto, passado para as mãos de um «parisiense» – o teólogo Paio Rodrigues Vilarinho –, D. João III, de seguida, ainda em 1551, volta atrás nas concessões que fizera à Universidade, equiparando de novo os privilégios dos lentes do Colégio Real aos da Universidade. Além de que, pouco depois, em 1554, Diogo de Teive, um dos companheiros de André de Gouveia, que dirigira o Colégio na qualidade de subprincipal, volta a estar à sua testa, como se o rei quisesse afirmar a sua fidelidade ao pensamento que inicialmente presidira à criação da instituição¹¹⁷.

¹¹⁵ António José SARAIVA, *Ibid.*, p. 190.

¹¹⁶ António José SARAIVA, *Ibid.*, p. 183. Entre os autores portugueses com grande proximidade em relação a Erasmo, cumpre destacar Damião de Goes, que, para além de historiador do reinado de D. Manuel I do período áureo da expansão de Portugal no mundo, foi também uma das vítimas das lutas e contradições que envolveram a política e a cultura de D. João II, tendo-se tornado famosa a sua polémica ideológica com o já referido Pedro Margalho: Luís Filipe BARRETO, *Damião de Goes, Os caminhos de um humanista*, CTT – Correios de Portugal, 2002, p. 61. Uma obra valiosa para o conhecimento mais aprofundado deste nosso humanista, que tudo indica ter sido também o intermediário para a chegada até nós do famoso tríptico de Bosh, *Tentações de Santo Antão*: um dos tesouros do Museu Nacional de Arte Antiga.

¹¹⁷ António José SARAIVA, *História da Cultura em Portugal*, vol. II, p. 195.

Mas não tardará muito tempo até que os esforços e planos da Companhia de Jesus ponham fim a esta manifesta indeterminação ideológica¹¹⁸. Como nos lembra Saraiva, já em 1551 Inácio de Loyola recomendara para Portugal a instituição de escolas públicas jesuíticas em Lisboa, Évora, etc., e dentro dessa orientação foi fundado, no mesmo ano, o Colégio de Évora, futura Universidade¹¹⁹.

Quanto a Coimbra, como vimos, apesar da tentativa de estabelecer aulas no Colégio de Jesus e nomeadamente um Curso de Artes, regido pelo depois célebre Pedro da Fonseca (1552), os Jesuítas cedo compreenderam que teriam muitas dificuldades em rivalizar com o Colégio Real, quer em quantidade quer em qualidade. Concluindo que o melhor caminho seria lutar para o tomar: abolindo-o e substituindo-o por um colégio da Companhia com as mesmas funções e pessoal recrutado quer dentro da «província» portuguesa quer fora dela. Para realizar este desiderato – transferir o Colégio Real para a Companhia – concentraram-se durante três anos (de 1553 a 1555) nesse objetivo¹²⁰. Esforços que pareciam estar condenados ao fracasso face à teimosia de D. João III (recorde-se a referida nomeação de Diogo de Teive para o principalato em 1554). Só que nesta altura a influência dos Jesuítas era já muito forte, tendo a seu favor o próprio Inquisidor-Geral do Reino, o cardeal-infante D. Henrique, o mais poderoso personagem de Portugal logo a seguir ao rei, que nessa época se esforçava por criar para a Companhia uma universidade em Évora. E a

¹¹⁸ Uma falta de firmeza e de lucidez por parte de D. João III bem manifesta nas suas relações com a Universidade, que, certamente, ainda que porventura injustamente, ajudará a explicar que o nosso Herculano, face à alegada incapacidade mental do rei, o tenha apodado de «imbecil coroado», como referem Mário Brandão e Lopes de Almeida: ver Mário BRANDÃO, Lopes de ALMEIDA, *A Universidade de Coimbra*, p. 152. Ainda que estes, com ironia, não deixem de acrescentar que semelhante qualidade ou falta dela não era então impeditiva do acesso ao trono nem do reconhecimento pelos súbditos de todas as regalias e prerrogativas inerentes à função.

¹¹⁹ Segundo Germano Silva, uma mesma orientação, embora sem o mesmo sucesso, terá sido seguida no Porto, *vide* crónica que anexamos no fim desta obra, também como homenagem a este popular divulgador de património e história da cidade do Porto: Germano SILVA, «O Colégio da Companhia», in *Jornal de Notícias*, 25 de agosto de 2019, p. 22.

¹²⁰ Para tal, utilizaram todas as influências possíveis, incluindo as do principal ministro Dr. António Pinheiro, as do infante D. Luís e as da rainha, e todos os argumentos, incluindo a tranquilidade do rei, oprimido pelos cuidados do Colégio, e o alívio da Fazenda Pública, sobrecarregada com as respetivas despesas: António José SARAIVA, *História da Cultura em Portugal*, vol. II, p. 196.

**Para compreender o domínio da Companhia de Jesus:
do Colégio Real às Universidades (de Coimbra e Évora) e outras escolas**

partir de 1555, passa a contar também com a subida do cardeal Caraffa, o principal chefe da Contrarreforma, a Papa, como Paulo IV, encerrando-se assim definitivamente a política dos compromissos e da conciliação que caracterizara o pontificado de Paulo III (1534-1549). Um reforço da autoridade da Companhia que certamente contribuiu muito para levar D. João III a ceder à pressão que sobre ele era feita, entregando à Companhia de Jesus, em 10 de setembro de 1555, o Colégio que tão longamente e pertinazmente defendera¹²¹. Parece aqui apropriado deixar um atrevido, mas sábio, comentário, de um jesuíta português do tempo: não foi o rei «autor desta mudança, mas foi induzido a fazê-la»¹²².

De seguida, como assinala Saraiva, todos os antigos professores foram despedidos, entrando em seu lugar padres jesuítas (recrutados aliás com grande dificuldade e em número insuficiente, porque o Geral da Ordem não pudera enviar de fora os professores instantaneamente pedidos pelo Provincial português), pondo-se assim fim à história do Colégio Real, episódio culminante da influência da pedagogia humanista¹²³ em Portugal. Seguir-se-á o triunfo definitivo da Contrarreforma e da pedagogia jesuítica que continuou fiel à sua orientação de utilizar as disciplinas e os métodos das escolas humanísticas. Dito de outro modo, a Companhia de Jesus não deixou de aceitar a herança vinda dos antigos professores despedidos da escola fundada pelos «bordaleses», ainda que na sua versão já alterada sob a influência dos «parisienses». Seguindo assim o próprio fundador da Companhia que aconselhava, contra as correntes mais tímidas que se manifestavam na Ordem, o desenvolvimento dos estudos humanísticos dentro das suas escolas. Segundo a doutrina de Loyola, expressa nas Constituições sobre os estudos, nenhuma das disciplinas humanas deveria ser excluída: o problema não consistia em excluir estes ou aqueles estudos,

¹²¹ A luta de D. João III com Roma para o estabelecimento da Inquisição em Portugal foi um dos motivos que justificou a entrega do Colégio das Artes à Companhia de Jesus: «[...] os jesuítas eram admiráveis educadores, no sentido *católico* que o rei e a nação desejavam». Gonçalves CEREJEIRA, «O Colégio das Artes e os Jesuítas», p. 516.

¹²² FRANCISCO RODRIGUES, *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*, t. I, vol. II, p. 347, nota 1. Referência em António José SARAIVA, *História da Cultura em Portugal*, vol. II, p. 197.

¹²³ Sobre o ensino no Colégio Real sob os «bordaleses», vide António José SARAIVA, *Ibid.*, pp. 197-203.

mas em orientá-los conveniente e firmemente a todos¹²⁴. Cumpre, todavia, assinalar ainda:

«[...] sempre que foi possível, os pedagogos jesuítas salvaram a tradição medieval: o processo das disputas, sobrevivência da escolástica que os Humanistas satirizavam, e certamente não encorajavam nas suas escolas, mesmo quando tinham de o admitir (caso do Colégio Real de Coimbra), é pelo contrário estimulado nas escolas da Companhia. O estilo ciceroniano em que se disputava era certamente diverso do dos escolásticos medievais, mas o miolo subjacente era igual»¹²⁵.

Passemos então a uma breve referência à Universidade de Évora e outras escolas jesuíticas. Cumpre notar que, independentemente dos seus planos sobre a Universidade de Coimbra e o Colégio Real, a Companhia de Jesus quis ter uma universidade sua em Portugal, contando para esse projeto com um decisivo e eficaz aliado sempre empenhado na luta contra a heterodoxia: o Inquisidor-mor, o cardeal-infante D. Henrique, que já em 1551, como arcebispo de Évora, apoiou a Companhia na fundação de um Colégio, chamado «do Espírito Santo». Colégio que começará a funcionar na cidade de Évora em 1553, embora só em 1559, depois da morte de D. João III e vencida a resistência da Universidade de Coimbra, tenha sido conseguida, já com Paulo IV, uma bula que autorizava a ereção de uma Universidade sob a direção e administração do Superior-Geral e dos padres da Companhia de Jesus, com todas as Faculdades exceto Medicina, Direito civil e a parte contenciosa do Direito canónico e com o privilégio de conferir todos dos graus, incluindo o de mestre e doutor¹²⁶.

Uma instituição, ao que parece, bastante concorrida¹²⁷, e sobre a qual não só o poder real não tinha qualquer controlo como não se coibia de de-

¹²⁴ Para mais completo esclarecimento do ensino do Colégio sob os Jesuítas, *vide* António José SARAIVA, *Ibid.*, pp. 203-207.

¹²⁵ António José SARAIVA, *Ibid.*, p. 207.

¹²⁶ Bula de 18 de setembro de 1558. Resumo e extrato em Queiroz VELOSO, *Universidade de Évora*, Lisboa, 1949, pp. 41 ss. Referido em António José SARAIVA, *História da Cultura em Portugal*, vol. II, p. 208.

¹²⁷ Esteban de Garibay fala, em 1562, de mais de mil estudantes. Mas deve-se considerar que não havia em Évora outras escolas, e que uma parte daqueles estudantes frequentavam certamente as classes elementares, *vide* Queiroz VELOSO, *Universidade de Évora*,

**Para compreender o domínio da Companhia de Jesus:
do Colégio Real às Universidades (de Coimbra e Évora) e outras escolas**

safiar a autoridade eclesiástica¹²⁸. É justo, todavia, reconhecer que a Universidade de Évora, apesar de se ter mantido até à expulsão dos Jesuítas pelo Marquês de Pombal e de no seu corpo docente contar com professores da craveira de Pedro da Fonseca e Luis de Molina, nunca conseguiu rivalizar com Coimbra e muito menos suplantá-la¹²⁹.

Tendo em conta o exposto é agora mais fácil olhar para a entrega do Colégio das Artes à Companhia como um episódio que deve ser enquadrado num longo e pertinaz esforço por parte dos padres jesuítas para dominar a Universidade de Coimbra e, de maneira geral, todo o ensino no nosso país. Um feito que acabou por conseguir, apesar das sucessivas adversidades e resistências da Universidade, chegando a sua ambição ao ponto de entrar em conflito aberto com o poder real que, sobretudo entre a morte de D. João III e o advento de Filipe II de Espanha, se colocou incondicionalmente ao lado da Companhia¹³⁰.

Para terminar este ponto, importa lembrar que, além do Colégio das Artes e da Universidade de Évora, a Companhia de Jesus estava fortemente empenhada na orientação pedagógica das classes superiores, mantendo por isso abertas ao público outras escolas destinadas a esse propósito. Destacamos, entre elas, apenas a mais importante: o já referido Colégio de Santo Antão em Lisboa, escola de ensino médio, que já funcionava em 1551, e à qual o rei fez em 1574 a doação de direitos sobre especiarias que recebia da Índia, obrigando-se os padres, em troca, a manter 12 classes de Latim, um curso de Artes (como o que se lia nas Universidades de Évora e Coimbra) e uma cadeira de Matemática ou de lição de Esfera, muito necessária, diz o documento, «para instrução dos pilotos e mais pessoas que costumavam navegar para a Índia e outras partes»¹³¹.

pp. 38-39. Referência em António José SARAIVA, *História da Cultura em Portugal*, vol. II, p. 210, nota 3.

¹²⁸ Terá sido o caso quando o arcebispo de Évora entrou em conflito com os Jesuítas e foi expressamente proibido pelo Papa (1621) de interferir nos negócios do Colégio, «por modo algum ou sob qualquer pretexto», referido em António José SARAIVA, *Ibid.*, p. 210.

¹²⁹ António José SARAIVA, *Ibid.*, p. 210.

¹³⁰ António José SARAIVA, *Ibid.*, p. 211.

¹³¹ FRANCISCO RODRIGUES, *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*, t. II, vol. I, pp. 216-218. Referência em António José SARAIVA, *Ibid.*, p. 210.

Será interessante notar que quando os Jesuítas são expulsos pelo Marquês de Pombal o Colégio de Santo Antão, entretanto transformado, passa a denominar-se Colégio dos Nobres, facto relacionado com a sua anterior função.

Por fim, continuando com Saraiva, sublinharíamos, no que respeita à Universidade de Coimbra, que o agitado conflito com os Jesuítas durou cerca de 20 anos (1552-1573) e se polarizou em torno de duas questões: a da concessão de graus académicos e a das rendas do Colégio das Artes¹³². Um longo conflito com a Companhia de Jesus que não só atribuía a si o exclusivo de defesa da Cristandade como pretendia emancipar o seu Colégio da Universidade e mesmo de toda a autoridade que não fosse sua ou do Papa. Chegando por concórdia a levar o rei a renunciar ao direito de visitação ou inspecção ao Colégio e a alcançar do cardeal D. Henrique (1572) que as suas publicações fossem isentas da censura inquisitorial¹³³.

Ter-se-á de esperar por Filipe II para que a Inquisição, reagindo, passe a obrigar o Colégio das Artes a enviar à sua censura as teses de Teologia defendidas em público pelos teólogos jesuítas (1596), que logo contra-atacam conseguindo novamente, em 1616, a isenção da censura para a impressão das conclusões de Teologia. Contudo, à medida que a Companhia de Jesus foi deixando de controlar o poder público, os Jesuítas foram perdendo o seu domínio sobre o ensino em Portugal, mesmo na Universidade, passando a ter de contar com a influência de outras ordens religiosas, que durante muito tempo conseguiram exceder, mas não anular: Dominicanos, Franciscanos, Cistercienses, etc.¹³⁴

Seja como for, poder-se-á dizer que, apesar de todas as resistências, os Jesuítas conseguiram também na Universidade de Coimbra uma posição vital. Bastará dizer, continuando com Saraiva, que todos os estudantes

¹³² António José SARAIVA, *Ibid.*, p. 211.

¹³³ Além disso, em 1581, o Reitor do Colégio das Artes passou a estar incumbido da censura dos livros impressos ou manuscritos em Coimbra: António José SARAIVA, *Ibid.*, p. 215.

¹³⁴ António José SARAIVA, *Ibid.*, p. 216. Para mais completo enquadramento, veja-se, na mesma obra, pp. 211-217.

**Para compreender o domínio da Companhia de Jesus:
do Colégio Real às Universidades (de Coimbra e Évora) e outras escolas**

que entravam na Universidade lhes passavam pelas mãos: os de Teologia e Medicina porque tinham de frequentar o Curso de Artes; os de Cânones e Leis porque tinham de ser aprovados em Latinidade pelo respetivo principal, mesmo quando (caso certamente excepcional) faziam fora de Coimbra, em escolas não jesuíticas, o respetivo curso.

Capítulo 7

Da restauração da escolástica aos mestres espanhóis em cátedras portuguesas

Começaremos por recordar que dentro do Colégio das Artes, para o aprendizado dos seus alunos e para orientação dos seus mestres, os professores jesuítas elaboraram o famoso *Cursus philosophicus conimbricencis* (1591-1606) que teve uma influência decisiva, tanto na orientação filosófica da Universidade de Coimbra, como na mentalidade portuguesa do século XVII. Uma influência na Escolástica por via da chamada «escola conimbricense» que, independentemente da crítica aos seus excessos, é inseparável do vigor e sábio predomínio da Companhia de Jesus em tempos tão exigentes. Uma instituição que soube lidar com os ventos da reforma e o agitar de polémicas vizinhas dos perigos de cisão da cristandade, aproveitando tais adversidades para criar um clima favorável às orientações defendidas pela recém-formada Companhia de Jesus, cujo principal objetivo era lutar pelo restabelecimento da unidade da fé. Tentando, ao mesmo tempo, superar os aspetos considerados negativos do humanismo renascentista, tido como difusor dos valores do paganismo antigo, e do naturalismo, plantando as sementes do livre-exame, que redundaram «na anarquia do pensamento, da Igreja e dos Estados»¹³⁵.

Um espírito de missão orientado para a restauração da fé que, como bem diz Calafate¹³⁶, levou Inácio de Loyola a constituir a maior e mais poderosa associação de ensino jamais existente suportada por um sistema pedagógico solidamente constituído, animado por uma organização de

¹³⁵ FRANCISCO RODRIGUES, *A Formação Intelectual do Jesuíta. Leis e Factos*, Livraria Magalhães & Moniz, Porto, 1940, pp. 8-9.

¹³⁶ PEDRO CALAFATE, «Introdução», in PEDRO CALAFATE (dir.), *HPFP*, vol. II, p. 18.

professores voltada para a elaboração de compêndios que, aproveitando as inovações da imprensa, colocaram ao alcance das novas gerações um quadro estruturado de saberes. O que por sua vez possibilitou uma renovação da escolástica que, entre nós, deu corpo às monumentais obras de Pedro da Fonseca¹³⁷ e dos Conimbricenses¹³⁸.

A este propósito cumpre destacar que a experiência pedagógica dos Jesuítas portugueses e particularmente a do Colégio de Coimbra – mencionado na *Enciclopédia Teológica* do Padre Migne como «a mais famosa escola dos Jesuítas»¹³⁹ – teve considerável importância na orientação geral dos estudos da Companhia, que veio a sistematizar-se pelo nome de *Ratio Studiorum*. Regulamento onde, como refere Saraiva, se adota como única gramática para todas as escolas jesuítas espalhadas no mundo a do português Padre Manuel Alvares e se recomenda a iniciação na Retórica pelo compêndio do espanhol Padre Cipriano Soares, ambos professores, desde os primeiros tempos, no Colégio coimbrão para cujos alunos foram originariamente escritos aqueles compêndios¹⁴⁰. Acresce que a *Ratio Studiorum*, preparada longamente, impressa pela primeira vez em 1586, posteriormente alterada e sujeita a experiência, até se fixar na edição de 1599, tem regulado os cursos, os programas, os métodos e a disciplina da Companhia, desde a data em que saiu a edição definitiva até aos nossos dias inclusive. Tendo, por isso, desempenhado um papel considerável na cultura do nosso país até à expulsão dos Jesuítas pelo Marquês de Pombal em 1759, uma vez que, como já foi abordado na secção anterior,

¹³⁷ Veja-se Amândio A. COXITO e Maria Luísa Couto SOARES, «Pedro da Fonseca», in Pedro CALAFATE (dir.), *HPFP*, vol. II, pp. 455-502. E também António Manuel MARTINS, «A Metafísica inacabada de Fonseca», *Revista Portuguesa de Filosofia*, XLVII, n.º 4, 1991, pp. 517-534; e Kazimierz GRZYENIA, «A concepção da Metafísica de Pedro da Fonseca», *Revista Portuguesa de Filosofia*, LI, n.º 3/4, 1995, pp. 707-712.

¹³⁸ Amândio A. COXITO, «O Curso Conimbricense», in Pedro CALAFATE (dir.), *HPFP*, vol. II, pp. 503-543, em linha com um anterior artigo do mesmo autor, «Método e Ensino em Pedro Fonseca e nos Conimbricenses», *Revista Portuguesa de Filosofia*, XXXVI, 1980, pp. 88-107. E ainda, J. P. Bacelar e OLIVEIRA, «Sobre a noção de ciência na lógica Conimbricense», *Revista Portuguesa de Filosofia*, XIX, n.º 3, 1963, pp. 278-285.

¹³⁹ Jacques Paul MIGNE, *Enciclopédia Teológica*, vol. 21, col. 677, ed. 1856.

¹⁴⁰ Manuel ALVARES, *De Institutione Grammaticae Libri tres*, Coimbra, 1572; e Cipriano SOARES, *De Arte Rhetorica Libri tres, ex Aristotele, Cicerone et Quintiliano praecipue*, Coimbra, 1562. Referidos em António José SARAIVA, *História da Cultura em Portugal*, vol. II, p. 225.

ficaram sob a sua alçada o Colégio das Artes de Coimbra, a Universidade de Évora e outras escolas jesuítas que foram largamente dominantes no ensino médio em Portugal na época¹⁴¹.

Antes de avançar para algumas temáticas mais em linha com o foco principal do presente texto, importa frisar que para a Companhia de Jesus os autores greco-latinos não são já um fim, uma matéria de conhecimento, mas um meio para adquirir o domínio da expressão. Quanto aos métodos de ensino, que consistiam fundamentalmente em explicar e aplicar os preceitos da Gramática e da Retórica, partindo da regra para a prática, e em exercícios de imitação e de memória, os Jesuítas não inovaram: limitaram-se a sistematizar e a organizar. Mas, como bem observa Saraiva:

«A crítica que a partir do século XVIII se fará aos métodos pedagógicos jesuítas pode aplicar-se em certa medida aos métodos pedagógicos humanísticos. O papel dos Jesuítas não consistiu em criar uma nova pedagogia mas em automatizá-la e generalizá-la, em separá-la do seu conteúdo ideológico, em convertê-la numa instituição rígida e principalmente em continuar a sustentá-la numa época em que se encontrou desactualizada.»¹⁴²

No âmbito do movimento de restauração (e simultaneamente renovação) da escolástica deve, todavia, ter-se sempre presente que o aristotelismo adotado nas escolas jesuítas é condicionado pela ortodoxia, não sendo admitidas interpretações do filósofo em conflito com essa mesma ortodoxia. Um movimento de renovação – com Aristóteles como o pilar dos estudos de Filosofia e S. Tomás como base dos estudos de Teologia¹⁴³ – que nos séculos XVI e XVII deu expressão brilhante e com projeção além-fronteiras à escolástica portuguesa.

Passando a Fonseca e a uma maior aproximação à temática central deste ponto, cabe aqui referir que entre as questões maiores da sua obra se encontra a tentativa de conciliação entre a ciência divina e o livre-arbítrio, dando corpo ao que o nosso jesuíta designou como «ciência

¹⁴¹ Para mais desenvolvimentos, vide António José SARAIVA, *Ibid.*, p. 225.

¹⁴² António José SARAIVA, *Ibid.*, pp. 226-227.

¹⁴³ Há, contudo, certas opiniões que não são perfilhadas pelos Jesuítas, mesmo em relação a S. Tomás: delas se dá a lista na *Ratio*, sendo uma delas a que respeita à Imaculada Conceição da Virgem: referido em António José SARAIVA, *Ibid.*, p. 229.

condicionada», «ciência mista» ou «ciência quase média», tema que viria a ser desenvolvido por Molina, contribuindo decisivamente para a afirmação da liberdade e da autonomia do humano em face da providência divina. Esta temática da ciência média, desenvolvida por Fonseca e por Molina, poderá ser o mais excelente exemplo do intrincado das relações entre Espanha e Portugal. Mesmo parecendo consensual que a Luís de Molina – um espanhol de formação portuguesa, que sempre se declarou nas suas publicações «antigo professor da Universidade de Évora»¹⁴⁴ – cabe a glória de a ter publicado com um desenvolvimento próprio e coerente e de a ter defendido com tal afinco e com tal vigor que deu o seu nome ao molinismo¹⁴⁵, ficando Fonseca com os louros de ter sido o primeiro a encontrar e a propor (mas *sem escrever nem publicar*) a solução da ciência média, o certo é que continua viva a polémica sobre o lugar que cada um ocupa nesta contenda¹⁴⁶.

Uma contenda que um nosso notável jesuíta, com um espírito de independência bem vincado, se atreveu a arbitrar sem temer desafiar as posições de notáveis como Fonseca (que considerou o Aristóteles português), Molina e Francisco Suárez. Desse atrevimento nos dá conta Júlio Fragata. Destacamos aqui apenas a conclusão do seu texto sobre Soares Lusitano e a Ciência média¹⁴⁷:

¹⁴⁴ Vale referir aqui o testemunho de Fraga Iribarne: «Luis de Molina fue, realmente, una luminaria de su época que pasó la parte más activa de su vida científica integrado en la “Provincia portuguesa” de la “Compañía de Jesús”, primero en Coimbra y después en Évora. Recién creada por Ignacio Loyola, la “Compañía”, cuyo ideal era “confiar y rogar a Dios como si todo dependiera de El, pero esforzarse e trabajar como si todo dependiese de nosotros”, gozó del máximo favor de los gobernantes del Reino de Portugal, situación que se mantuvo cuando aquella “Corona” pasó al primero de los Filipines.» Manuel Fraga IRIBARNE, «Luis de Molina. Vida y Obra», in Irene Borges-Duarte (org.), *Luis de Molina regressa a Évora (aspectos jurídico-políticos da obra de Molina, Molina e a sua época, o pensamento filosófico de Molina)*. Actas das Jornadas, Fundação Luís Molina, Évora, 1998, pp. 25 e 27.

¹⁴⁵ A este propósito ver também Orlando ROMANO, *O Molinismo, esboço histórico da génese de conceitos filosóficos*, vol. I, Luanda: Instituto de Investigação Científica de Angola, 1969.

¹⁴⁶ Lúcio Craveiro da SILVA, «Luis de Molina», in Pedro CALAFATE (dir.), *HPFP*, p. 552. Ainda sobre a questão da paternidade da ciência média, cf. Severiano TAVARES, «Fonseca e a ciência média», *Revista Portuguesa de Filosofia*, IX, n.º 4, 1953, pp. 418-429.

¹⁴⁷ Júlio FRAGATA, «Soares Lusitano e a Ciência média», *Revista Portuguesa de Filosofia*, XX, n.ºs 1/2, 1964, pp. 131-147. Francisco Soares, cognominado Lusitano para se distinguir do célebre Francisco Suárez Granatense, nasceu em Torres Vedras em 1605. Admitido na Companhia de Jesus em 1619, depois de terminados os estudos ensinou, primeiro, Hu-

Da restauração da escolástica aos mestres espanhóis em cátedras portuguesas

«Foi à sombra das Universidades de Coimbra e Évora que surgiu esta questão, porventura a mais célebre e acrimosamente disputada pelos filósofos e teólogos católicos. Entre eles continua a ser livre admiti-la ou rejeitá-la, e o problema proposto não perdeu ainda o seu carácter misterioso.

A doutrina da “ciência média” apresentou-se exclusivamente com o fim de salvaguardar a liberdade humana, dificilmente explicável uma vez que não podemos eximi-la do âmbito absoluto da ciência divina. Ficou é verdade o carácter plenamente livre e dominador da vontade de Deus. Os professores de Coimbra nunca negaram esse domínio, nem podiam rejeitá-lo, sem comprometer a Fé católica. Preferiram, contudo, dar uma explicação em que o mistério se encerrasse preponderantemente da parte de Deus – por sua natureza, mais misterioso – do que da parte da criatura.»¹⁴⁸

Abandonemos então esta dramática e misteriosa polémica, a que, como se disse, nem mesmo Francisco Suárez (1548-1617) escaparia¹⁴⁹, para regressar ao título deste nosso texto: os caminhos cruzados entre as Universidades de Salamanca, Coimbra e Évora.

O caso do *Doutor Exímio* é a este título exemplar: nasceu em Granada e morreu em Lisboa, onde está sepultado, na Igreja de S. Roque¹⁵⁰. Acresce que Francisco Suárez foi ao longo de quase 20 anos professor de Teologia na Universidade de Coimbra. Mas poucos sabem que, além de Suárez, só mais um jesuíta português foi professor na Faculdade de Teologia na Universidade de Coimbra: Cristóvão Gil (1554-1608).

Uma afirmação que surpreende quando se sabe dos não raros escritos que, aludindo à história da Teologia em Portugal, por vezes se referem a

manidades e Retórica em Lisboa; depois Teologia e Filosofia em Coimbra. Anos durante os quais se dedicou aqui ao ensino de Filosofia vão de 1636-1640. Em 1655 doutorou-se em Teologia na Universidade de Évora onde se deteve até 1659. Exercia o cargo de Reitor quando, neste mesmo ano, uma morte desastrosa, provocada por uma explosão, o vitimou em Juromenha: Júlio FRAGATA, *Ibid.*, p. 131.

¹⁴⁸ Júlio FRAGATA, *Ibid.*, pp. 146-147.

¹⁴⁹ Cf. Adolfo García de la SIERRA, «El libre albedrío y la gracia: Molina, Suárez y la reforma», in Adelino CARDOSO, António Manuel MARTINS e Leonel Ribeiro dos SANTOS, *Francisco Suárez, Tradição e Modernidade*, Ed. Colibri e Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa, s.d., pp. 265-278.

¹⁵⁰ Para maior desenvolvimento, cf. André Azevedo ALVES, «Suárez e a Escola de Salamanca», in Manuel Braga da CRUZ e António Vaz PINTO, S.J., *Francisco Suárez. Nos 400 anos da sua morte*, Universidade Católica Editora, Lisboa, 2019.

alguns jesuítas portugueses que teriam sido professores da referida Faculdade. Uma inexistência que se torna, contudo, mais compreensível se se tiver em conta que a partir de cerca de 1571 e até à extinção por Pombal, em 1759, os Jesuítas mantiveram, no seu Colégio de Jesus, uma autêntica Faculdade de Teologia, que ombreava com a da Universidade de Évora, fundada em 1559 pelo cardeal D. Henrique, e com a de Coimbra.

Roque Cabral ajuda-nos aqui a explicar como as coisas se terão passado, revelando-nos mais uma vez o intrincado das relações entre as nossas três Universidades:

«Instalados em Coimbra desde 1542 – num dos primeiros se não o primeiro “colégio” criado pela Companhia de Jesus para formação dos seus membros [como foi o caso de Luis de Molina] – os estudantes jesuítas começaram por frequentar as aulas da Universidade: no Colégio das Artes os que estudavam filosofia, na Faculdade de Teologia no caso de já serem teólogos. Cedo porém surgiram queixas sobre essas aulas: entre outras razões, porque demoravam muito (como em Pádua), ao contrário do que acontecia em Paris, louvada por S. Inácio. A pouco e pouco, e não obstante a resistência de Roma, vão começando as aulas em casa: em 1552 Pedro da Fonseca ensina Filosofia e Marcos Jorge Teologia.»¹⁵¹

Entretanto, no ano seguinte, Jerónimo Nadal faz com que os estudantes regressem às aulas na Universidade, mas poucos anos depois (em 1558) já J. Serrão se encontrava a lecionar um curso de Teologia e Pedro Diaz outro de «casos» de consciência.

Por fim, a partir do ano lectivo de 1571/1572 deparamos com uma lecionação completa de Teologia no Colégio de Jesus. O que leva Roque Cabral a concluir que, embora sem o nome, passava a funcionar em Coimbra, como vimos, uma autêntica faculdade de Teologia, regida pelos Jesuítas¹⁵².

Quanto a Cristóvão Gil – o único jesuíta português que ensinou Teologia na Universidade de Coimbra –, importa salientar, continuando a seguir Roque Cabral, nasceu em Bragança, em 1554, tendo feito toda a sua

¹⁵¹ Roque CABRAL, «Único Jesuíta português professor de Teologia de Coimbra», *Revista Portuguesa de Filosofia*, L, n.ºs 1/3, 1994, pp. 97-98.

¹⁵² Roque CABRAL, *Ibid.*, p. 98.

formação religiosa e académica no Colégio de Jesus em Coimbra, onde entrou em 1570 para o Noviciado e onde estudou Humanidades (1572-1574), Filosofia (1574-1578) – no Colégio das Artes da Universidade, já então dirigido pelos Jesuítas – e Teologia (1584-1588), depois de seis anos de estágio como professor de Latim no colégio de Angra.

Acresce que a par da conclusão do curso teológico, ensinou um curso completo de Filosofia (1587-1591), fundado em Aristóteles. Por fim, terminado o curso teológico e depois de ter feito, sempre no Colégio de Jesus e por espaço de dez meses, a Terceira Provação, passou a ensinar Teologia, na cadeira de Noa. No começo do ano escolar 1595-1596 partiu para Évora onde se doutorou a 14 de julho (e não a 4 de julho)¹⁵³ de 1596 e onde ensinou diversos tratados com base na Suma Teológica de S. Tomás¹⁵⁴.

Passemos então ao mais importante e razão deste desvio que nos vai permitir ligar Suárez a Cristóvão Gil e mostrar como, durante o tempo da lecionação em Évora, se deu o episódio que esteve na origem da ida de Cristóvão Gil para professor da Universidade de Coimbra.

Atente-se na afirmação de Roque Cabral:

«Por circunstâncias conhecidas da biografia de Francisco Suárez – recentemente nomeado por Filipe II (de Portugal) Lente de Prima de Teologia em Coimbra – decidiram os superiores religiosos conferir-lhe o doutoramento pela Universidade de Évora, pondo assim termo a certas críticas que em Coimbra se faziam, devido ao facto de o doutoramento que possuía lhe ter sido atribuído pelo Geral da Companhia de Jesus. Sem sujeitar o já então famoso teólogo às ordinárias provas de doutoramento, chamaram-no a participar como padrinho – que como tal devia assumir a defesa do doutorando face às arguições mais difíceis dos doutores presentes – no doutoramento do P. Gonçalo Luís, a 4 de Julho [sic]¹⁵⁵. Quando Cristóvão

¹⁵³ Para mais completo esclarecimento, Roque CABRAL, *Ibid.*, pp. 98-99.

¹⁵⁴ Para mais completa contextualização, veja-se Manuel Augusto RODRIGUES, «O ensino de S. Tomás na Universidade de Coimbra», *Didaskalia*, IV, 1974, pp. 297-320.

¹⁵⁵ No artigo de Roque Cabral de onde foi retirada esta citação consta «4 de julho» mas o acontecimento (doutoramento do P. Gonçalo Luís e «segundo doutoramento» de Suárez) aparece na obra de Scorraille, fonte de Roque Cabral, como tendo tido lugar a 4 de junho (ver Raoul SCORRAILLE, *François Suarez*, vol. II, Paris, 1913, p. 20), bem como num outro artigo de Roque Cabral: Roque CABRAL, «Professores jesuítas na Universidade de Coimbra?», *Theologica*, 2.ª Série, 45, 2, 2010, p. 647.

Gil começou a arguir, fê-lo de tal modo que Suárez imediatamente reconheceu estar perante um teólogo de têmpera.»¹⁵⁶

Disso nos dá notícia Raoul de Socorraille, citado por Roque Cabral, dizendo que Suárez «deixou de passar as contas do rosário», para poder seguir com toda a atenção os argumentos de Cristóvão Gil, tendo desabafado mais tarde: «que necessidade havia de trazer de Castela um professor para a cátedra de Coimbra, tendo semelhante teólogo em Portugal»¹⁵⁷.

Concluiremos este intrincado de relações, destacando o papel de Molina (em Évora) e Suárez (em Coimbra) como distintas figuras de grande proeminência no seu tempo. Um tempo de ligações privilegiadas entre Coimbra, Évora e Salamanca. Recorde-se que não só Molina estudou em Coimbra, onde terá sido aluno de Pedro Fonseca, como Suárez acabou por se (re)doutorar, como vimos, em Évora (4 de junho de 1597). Contudo, não poderemos terminar sem salientar mais uma vez quanto o aprofundamento das relações nos séculos XVI e XVII foi reforçado por outros professores espanhóis que fizeram o seu percurso académico em Portugal, como aconteceu com Fernando Pérez (professor em Évora entre os anos de 1559 e 1572, tendo chegado a ocupar o cargo de Vice-Reitor daquela Universidade), e com Martim de Ledesma, José de Acosta e o mencionado Martín Azpilcueta, professores na Universidade de Coimbra.

Em sentido contrário foi o nosso já referido Serafim de Freitas, distinto professor na Universidade de Valladolid e autor de uma obra de referência no século XVII na resposta a Grotius: *De Iusto Imperio Lusitanorum Asiatico*, de 1625. Deixaremos a temática mais económica para a parte final deste texto. Antes, porém, importa abrir espaço, em dois pontos, para uma mais cuidada e aprofundada abordagem das nossas relações com Salamanca. Um primeiro, centrado no período até 1580, dando conta de vicissitudes e complexidades do reinado de D. João III, a partir de duas figuras muito diferentes mas deveras semelhantes no incómodo causado à Corte, deixando para um ponto seguinte as relações com a Escola no tempo do reinado dos Filipes.

¹⁵⁶ Roque CABRAL, «Único Jesuíta português professor de Teologia de Coimbra», p. 99.

¹⁵⁷ Raoul de SCORRAILLE, *François Suarez*, vol. II, pp. 18-21. Referido em Roque CABRAL, «Único Jesuíta português professor de Teologia de Coimbra», p. 99.

Capítulo 8

Entre Salamanca e Norte de Portugal – destaque para o *Bracarense* e o *Perfeito Cortesão*

Não obstante a significativa presença de estudantes portugueses na Universidade de Salamanca, não deveremos esquecer os que continuaram a dirigir-se a outras universidades europeias, como Toulouse, Montpellier, Poitiers, Bordéus, Paris, Bruges, Avignon, Bolonha¹⁵⁸, Pádua, Siena, Florença, Roma, etc., segundo as possibilidades económicas de que dispunham e as respostas que essas instituições davam aos interesses específicos dos candidatos que as procuravam¹⁵⁹.

Uma demanda que se torna mais compreensível se se atender a que o Estudo Geral de Lisboa, fundado por D. Dinis em 1290, na sua primeira fase, além de não se ter afirmado convenientemente, passou mesmo por uma grave crise que levou o monarca seu fundador a transferi-lo para Coimbra, em 1308, não tendo sido fácil a sua recuperação¹⁶⁰. Regressando ao núcleo duro da nossa temática, nunca será demais realçar que a Universidade de Salamanca teve o privilégio da escolha dos nossos estudantes, primeiro no quadro das relações entre Portugal e Castela, no período medieval, e depois entre Portugal e Espanha, a partir do século XVI. Período em que as relações com Salamanca têm sido mais estudadas e conhecidas, nomeadamente através da valorização da presença de

¹⁵⁸ Onde se terá formado o nosso João das Regras, tão decisivo nas Cortes de Coimbra de 1385, que levaram à eleição como rei de Portugal do Mestre de Avis, depois D. João I.

¹⁵⁹ Para esclarecimento e fundamento destes movimentos de estudantes para cada uma dessas universidades, cf. José MARQUES, «A Universidade de Salamanca e o Norte de Portugal», p. 89, nota 5, e pp. 90-91, notas 16-20.

¹⁶⁰ José MARQUES, «Os corpos académicos e os servidores», in *História da Universidade em Portugal*, vol. I, tomo I (1290-1538), capítulo III, Universidade de Coimbra – Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1977, pp. 73-75.

professores salmantinos ou salmanticenses que lecionaram em Coimbra, quer se trate de mestres espanhóis contratados para ensinarem na cidade do Mondego quer fossem portugueses formados e com *curriculum* docente na Universidade do Tormes. A par desta relação mais académica com a Universidade de Salamanca, o público e a cultura portuguesa beneficiaram também com as obras de autores castelhanos e espanhóis, mestres em exercício nessa Universidade, e dos seus alunos, lidos em Portugal, nos originais latinos ou castelhanos por uma elite culta em sintonia com o espírito do Renascimento, ou traduzidos para vernáculo e intensamente difundidos não só nos meios eruditos, mas também entre a população menos culta, sequiosa de uma formação sólida, concretamente nos planos religioso, espiritual e litúrgico, como a própria bibliografia religiosa permite concluir¹⁶¹.

Tal, contudo, não nos deve impedir de reconhecer que, embora menos estudada, a presença de estudantes portugueses na Universidade de Salamanca, integrados na «província» de Santiago, mesmo no período que vai até 1550, foi marcante. Disso nos deu boa mostra José Marques em artigo centrado no Norte de Portugal, mas sem deixar de referir quanto, para além das obras já referidas, nomeadamente de Joaquim Veríssimo Serrão e Armando de Jesus Marques, os *Monumenta Portugaliae Vaticana* e o *Chartularium Universitatis Portugalensis* poderão constituir uma fonte valiosa para o estudo das relações culturais entre a Universidade de Salamanca e o todo de Portugal. Um desafio que esboça ao elencar uma lista (de 1436 a 1475) de nomes com âmbito geográfico mais alargado, indo bem além do Norte de Portugal: escolhendo estudantes ou graduados ligados a Braga, Porto, Viseu, Coimbra, Évora e às casas reais de D. Afonso V e a senhorial de D. Duarte de Eça.

Cabe aqui também destacar uma outra listagem (não completa) de nomes de vultos (alguns já referidos) importantes das Letras e da Ciência no século XVI em Portugal com vidas e obras bem conhecidas: Frei António de Sá, D. Jerónimo Osório, João de Barros, Frei Bernardo da Cruz, Frei Sebastião Toscano, Pedro Nunes, Garcia de Orta, etc.¹⁶² Ainda durante este

¹⁶¹ Fundamentação em José MARQUES, «A Universidade de Salamanca e o Norte de Portugal», pp. 87-88.

¹⁶² Para mais esclarecimento e apoio bibliográfico, vejam-se as referências que constam em José MARQUES, *Ibid.*, p. 97, notas 53-57, onde consta também um quadro que resume a

período, em jeito de nota marginal, gostaríamos de mencionar que, em 1497, Diogo Fernandes, franciscano natural de Braga, era lente de Prima de Teologia na Universidade do Tormes¹⁶³.

Interessante será também salientar que a singular recriação da chamada Escola de Salamanca que teve Francisco de Vitoria como fundador, já na sua origem convive com uma tensão entre espanhóis e portugueses e entre Dominicanos e Jesuítas. Para tal recordamos que, tendo falecido em 1526 Frei Pedro de Leão, professor da Cátedra de Prima de Teologia, concorreram à vaga então aberta o dominicano Frei Francisco de Vitoria e o português Pedro Margalho, que viria a ter posição de relevo na Universidade de Coimbra. Como bem nota José Marques, a cátedra foi atribuída a Vitoria, prosseguindo a tradição quase secular de estar confiada aos Dominicanos, mas o facto de ter sido avalizado para entrar nesse concurso permite concluir da preparação e real mérito intelectual de Pedro Margalho¹⁶⁴ que, à semelhança de Garcia de Orta, se formou em Paris¹⁶⁵, tendo entrado para docente da Primeira de Artes em 1517 na Universidade de Salamanca, passando depois para a cátedra de Filosofia Moral¹⁶⁶.

presença de portugueses em Salamanca nesta primeira metade do século XVI, num total de 779 alunos.

¹⁶³ Armando de Jesus MARQUES, *Portugal e a Universidade de Salamanca*, pp. 84-85.

¹⁶⁴ José MARQUES, «A Universidade de Salamanca e o Norte de Portugal», pp. 95-96. Sobre a presença de um português (Miguel Pires, dito cónego de Lamego) nos Estatutos da carta de fundação da Universidade (em 1242) dados por D. Fernando, rei de Leão e pai de Afonso X, o Sábio, ver José MARQUES, «A Universidade de Salamanca e o Norte de Portugal», pp. 89-90.

¹⁶⁵ Sobre as origens da Companhia de Jesus, Gomes começa por dizer que «nasceu em Paris em 15 de agosto de 1534, dia em que Inácio de Loiola, juntamente com seis companheiros, oriundos de Espanha, de Portugal e de França – Francisco Xavier, Nicolau de Bobadilla, Diogo Laínez, Alonso de Salmerón, Simão Rodrigues e Pedro Fabro –, também eles estudantes em Paris, fizeram, numa capela de Montmartre, voto de pobreza, de castidade e de peregrinarem à Terra Santa». Para mais desenvolvimentos, veja-se José Ferreira GOMES, «O “modus parisiense” como matriz da pedagogia dos Jesuítas», *Revista Portuguesa de Filosofia*, L, n.º 1/3, 1994, pp. 179-196.

¹⁶⁶ Constituindo a Teologia a sua formação de base, era natural que aspirasse à docência nessa área, daí ter concorrido, como vimos, em 1536, com Frei Francisco de Vitoria à tal Cátedra de Prima de Teologia. Acrescente-se que Pedro Margalho participou na célebre Assembleia de Valladolid convocada pelo Inquisidor-Geral D. Alonso Manrique, a fim de se proceder ao estudo da ortodoxia das obras de Erasmo que teve lugar de 27 de junho a 13 de agosto de 1527. Para mais esclarecimentos e fundamentação, José MARQUES, «A Universidade de Salamanca e o Norte de Portugal», p. 96, incluindo notas 48 a 50.

Quanto ao âmbito cronológico, que vai de 1550 a 1640, José Marques divide a informação recolhida em dois períodos marcantes. O episcopado de D. Frei Bartolomeu dos Mártires (1559-1582) e a monarquia dual ou período filipino (1580/1581-1640)¹⁶⁷. No que respeita ao primeiro período, destaca as dezenas de portugueses que participaram ativamente nos «Claustros» da Universidade de Salamanca, como representantes dos seus compatriotas, mas integrados na «província» ou «nação» de Santiago de Compostela, salientando dois aspetos: a frequência com que alguns estudantes portugueses, detentores pelo menos do grau de bacharel, eram convidados para substituições temporárias de docentes impedidos de lecionarem; e também os casos de concorrentes a cátedras vagas o que atesta a grande preparação científica que lhes era reconhecida, independentemente de ganharem ou não os concursos.

A este propósito, José Marques faz, mais uma vez, referência ao conjunto de conselheiros e docentes em Salamanca que sobressaíram na Universidade: como Aires Barbosa, Pedro Margalho, Garcia de Orta, Pedro Nunes e muitos outros que assim reforçaram os vínculos culturais e o intercâmbio entre estas duas instituições de ciência e cultura. Realçando, todavia, que tal influência da Universidade de Salamanca se fez sentir mais intensamente no Norte de Portugal e, em particular, na antiga Arquidiocese de Braga¹⁶⁸ que, durante os 22 anos do arquiépiscopado de Frei Bartolomeu dos Mártires averbou mais de 2548 bracarenses que estudavam e alguns até lecionaram em Salamanca¹⁶⁹.

A dimensão geográfica da pluralidade destes caminhos para Salamanca poderá ser apreciada tanto no inventário de Frei António do Rosário como no de Angel Marcos Dios, ambos de 1977. De facto, «quem conhece a região não pode deixar de admirar como dos mais recônditos lugares do Alto Minho às zonas de Bragança, Vila Real, Chaves, Caminha, Braga, Famalicão, Guimarães, Vieira do Minho, Barcelos, Ponte de Lima, Monção,

¹⁶⁷ Socorrendo-se para tal das já referidas obras de Frei António do Rosário e Ángel Marcos de Dios, para o primeiro e segundo períodos, respetivamente: ver José MARQUES, *Ibid.*, p. 100.

¹⁶⁸ Ainda que a Arquidiocese de Braga e grande parte do Norte de Portugal, dado que teríamos de contar com a parte da diocese do Porto sita a norte do rio Douro, até ao Ave, e com o primitivo núcleo da diocese de Bragança, amputado à diocese de Braga em 1545: José MARQUES, *Ibid.*, p. 101.

¹⁶⁹ José MARQUES, *Ibid.*, p. 105.

Arcos de Valdevez, etc., às terras quase ignotas para muitos, como Covas, Aguas Revéis, Ganfei, Gondulfe (Melgaço), Jolda (Arcos de Valdevez), Loivos (Loybos), Cerveira, Celeirós, Cabril, etc., saíram estudantes para Salamanca»¹⁷⁰.

Como explicar esta inclinação para a Universidade de Salamanca? Sabendo-se que, embora em menor número no decurso da Monarquia Dual (ou período filipino) até à eclosão da Restauração, por lá passaram mais de dois milhares de Bracarenses, muitos dos quais se graduaram em Cânones, Leis, Teologia, Medicina, Artes, etc., não deixando de, na vida eclesiástica ou nas profissões liberais a que muitos se entregaram, utilizarem e beneficiarem da preparação científica e cultural nesse estudo recebida. Para além de razões mais gerais haverá uma mais específica que teve grande importância. Razão que, para ser bem entendida, exige a compreensão das circunstâncias envolventes do tempo. Para tal dever-se-á começar por recordar que, no elenco de figuras eclesiásticas que ocuparam altos cargos na hierarquia da Igreja, há uma que, a par de D. Afonso de Portugal – que, além do mais, poucos anos depois de estudar (1479) em Salamanca, foi eleito (em 1485) bispo de Évora – merece realce. Trata-se de D. Diogo de Sousa, que foi sucessivamente bispo do Porto e arcebispo de Braga, admitindo-se que, feitos os estudos gerais em Lisboa (1474), terá estudado em Salamanca e passado depois por Paris (1480) e, por fim, pela Cúria Romana (1492). Universidades que lhe garantiram uma excelente preparação humanística e o motivaram para a criação de estudos públicos em Braga, optando pelo modelo dos colégios de Salamanca, cujo ambiente cultural bem conhecia, como consta da carta dirigida, em 21 de setembro de 1527, a D. João III. A quem, evocando também o exemplo do que se passava em Florença com instituições idênticas às de Salamanca (com Colégios Maiores e Colégios Menores) se manifestou favorável à criação de um Colégio de Artes em Portugal, a fim de evitar a saída de bolseiros para o estrangeiro, considerando preferível contratar professores portugueses que viessem leccionar em Portugal¹⁷¹.

¹⁷⁰ José MARQUES, *Ibid.*, p. 104.

¹⁷¹ Para apoio bibliográfico a este desenvolvimento, cf. José MARQUES, *Ibid.*, p. 92, notas 23-25.

Entretanto, não tendo D. Diogo de Sousa encontrado acolhimento à sua proposta junto de D. João III, acabou por fundar o Colégio de S. Paulo, o qual, mais tarde, haveria de ser confiado por D. Frei Bartolomeu dos Mártires (um dominicano) aos padres da Companhia de Jesus, transformando-se no principal centro de cultura em Braga no século XVI¹⁷². Não será assim difícil perceber que a criação por D. João III, em Coimbra, de um Colégio de Artes – nessa mesma altura e que tinha sido também entregue aos Jesuítas –, possa ajudar a explicar o forte empenho do novo arcebispo de Braga na orientação de tantos estudantes para Salamanca. A ponto de durante os 22 anos do governo pastoral do Bracarense, como era conhecido no Concílio de Trento, se ter registado uma média de 115 estudantes conhecidos. Todos oriundos da Arquidiocese de Braga e só considerando os *matriculados* em cada ano na Universidade de Salamanca: presbíteros, clérigos e leigos, distribuídos pelos diversos cursos aí ministrados¹⁷³.

Um encaminhamento tão intenso de estudantes para Salamanca só se poderá explicar com o alto patrocínio de D. Bartolomeu dos Mártires. A este propósito, José Marques, com base no testemunho do seu biógrafo, Frei Luís de Sousa, fala das esmolas que dava a estudantes, sendo maiores as atribuídas aos mais necessitados. Porém, mesmo considerando essa política de esmolas, tal não parece poder ser suficiente para assegurar e desenvolver, durante tantos anos, um tão intenso movimento rumo a Salamanca, ainda que seja verdade que entre os canonistas um significativo número eram presbíteros e clérigos e que as atenções do arcebispo certamente iriam para eles e para os teólogos e frequentadores das Artes, indispensáveis para a Teologia e para o bom exercício pastoral¹⁷⁴.

Um empenho tão comprometido tem, por isso, de ser visto como um desafio a partir do Norte de Portugal a D. João III. Um desiderato que nos conduz a uma outra figura notável: D. Miguel da Silva, bispo de Viseu, educado na Corte de D. Manuel I, seu magnífico diplomata em Roma e que

¹⁷² Cf. José Augusto FERREIRA, *Fastos episcopales da igreja primacial de Braga (séc. III – século XX)*, vol. III, Mitra Bracarense, Braga, 1932, pp. 14-18. Acresce que a provisão de entrega do Colégio de S. Paulo e dos Estudos anexos aos Jesuítas data de 27 de fevereiro de 1561, tendo a tomada de posse pelo 1.º Reitor, Padre Inácio de Azevedo, ocorrido em 29 de junho desse mesmo ano.

¹⁷³ José MARQUES, «A Universidade de Salamanca e o Norte de Portugal», pp. 101-102.

¹⁷⁴ José MARQUES, «A Universidade de Salamanca e o Norte de Portugal», p. 103.

cairia em desgraça com D. João III, que o mandou regressar a Portugal donde mais tarde, acossado, fugiria para Roma.

Um desafio à Corte originário mais uma vez do Norte, neste caso a partir de Viseu e do Porto, que lhe acarretaria, por parte de D. João III, uma espécie de *maldição de memória*. Uma tentativa de apagamento de D. Miguel da Silva da História que só se compreende tendo em conta as circunstâncias que levaram ao esplendor e aos reversos de fortuna de alguém que ficou universalmente conhecido graças à dedicatória que lhe fez Baldassare Castiglione no seu livro do *Cortegiano* (Veneza, 1528).

Segundo Silvie Deswarte, foram três os ilustres portugueses que honraram Roma com a sua presença e tomaram parte ativa na sua História nos séculos xv e xvi: o cardeal Jorge da Costa (em Roma de 1480 até à sua morte em 1508); D. Miguel da Silva, embaixador no tempo de Leão X e de Clemente VII, mais tarde cardeal no tempo de Paulo III (falecido em Roma em 1556); e, em plena Contrarreforma, Aquiles Estação (de 1560 até à sua morte em 1581), secretário de Pio V e familiar de Gregório XIII.

D. Miguel da Silva é uma figura que encarna o ideal do perfeito cortesão: entre, por um lado, Jorge da Costa, protótipo do cardeal renascentista, e por outro, o modelo de austeridade e erudição do homem da Contrarreforma que foi Aquiles Estação¹⁷⁵. Olhar para a sua trajetória é também uma forma de espelhar, para uma mesma época, a suprema relevância de um ilustríssimo português, exemplo maior da nossa influência, para além da Península Ibérica e de Salamanca.

Formado em Siena, chegado ao neoplatonismo florentino, íntimo dos papas Médicis, D. Miguel da Silva é uma figura cultural e política de primeiro plano na Roma de Leão X (vivendo aí a grande época dos Jardins Literários – *Horti Letterari*) e de Clemente VII, no tempo em que reside dez anos (1515-1525) como embaixador do rei de Portugal (D. Manuel I)¹⁷⁶.

¹⁷⁵ Silvie DESWARTE, «A Roma de D. Miguel da Silva», *Oceanos*, n.º 1, junho de 1989, p. 104.

¹⁷⁶ Deswarte destaca outros predicados de alguém que «devido à sua formação italiana, se integrou perfeitamente na vida romana, tendo até uma *vigna* perto da *Villa Chigi*». A ponto de considerar D. Miguel da Silva «mais italiano do que português, vendo-o como humanista e reconhecido poeta neolatino, salientando até que as dedicatórias que lhe fazem nos livros mostram-no, não só como um dos protectores dos estudos greco-latinos em Roma, mas também como um dos participantes no debate sobre a língua vulgar, que estavam então no seu auge em Roma, nos anos que precederam o saque de 1527»: ver Silvie DESWARTE, *Ibid.*,

Regressado a Portugal por ordem de D. João III, foi nomeado bispo de Viseu, assumindo logo a missão de realizar o ideal de vida do prelado à moda italiana, promulgador de vastos programas edíficos e urbanísticos. Ao mesmo tempo, sem esquecer a sua relação com o nosso Sá de Miranda, ocupa um lugar à parte e de importância primordial como antecedente e introdutor de Francisco de Holanda em Roma¹⁷⁷.

Rafael Moreira, em artigo no mesmo número de *Oceanos*¹⁷⁸, depois de nos lembrar o papel de D. Miguel da Silva como principal defensor, sobretudo no reinado de D. João III, do primado papal e opositor ao absolutismo régio e ao estabelecimento da inquisição, factos bem conhecidos¹⁷⁹, destaca o seu perfil de fino literato e de renome europeu¹⁸⁰ e humanista de influência erasmiana¹⁸¹. Passando de seguida a discordar de quem, como Silvie Deswarte, defende que «a sua fuga de Portugal em 1540 e a sua ascensão a cardeal, em 2 de dezembro de 1541, marcam o ponto em que o vento da fortuna virou. De bispo rico que se comprazia a emprestar aos papas, tornou-se cardeal pobre, banido pelo rei, ficando dependente da generosidade do Papa. Tendo de recorrer à colónia

p. 104. Foi ainda durante o período de diplomacia de D. Miguel em Roma que, coincidindo com os anos de grandeza e fama de D. Manuel I como rei das Grandes Descobertas, ocorreu a famosa embaixada de Tristão da Cunha e sua entrada triunfal com o elefante Hanão em 12 de março de 1524. Sendo mais tarde encarregado da entrada em Roma de outro grande «animal das Índias», oferecido também por D. Manuel: o famoso rinoceronte imortalizado pela xilogravura de Dürer (1515): ver Silvie DESWARTE, *Ibid.*, p. 105.

¹⁷⁷ Ainda que Francisco de Holanda nunca se refira a ele e nem sequer lhe pronuncie o nome, silêncio explicado talvez pelo ostracismo a que D. Miguel foi votado depois da sua fuga no verão de 1540, considerada por D. João III como crime de alta traição: Silvie DESWARTE, *Ibid.*, p. 104.

¹⁷⁸ Rafael MOREIRA, «A obra de D. Miguel da Silva», *Oceanos*, n.º 1, junho de 1989, pp. 108-110.

¹⁷⁹ Alexandre HERCULANO, *História da Origem e Estabelecimento da Inquisição em Portugal*, vol. II, pp. 268-278. Herculanano, após narrar as tensões entre o rei e o embaixador D. Miguel da Silva, particularmente aquando da sua elevação à dignidade cardinalícia, constata também como a oposição de D. Miguel ao rei D. João III se associava à defesa dos cristãos novos. «Hostilizar a Inquisição era ferir elrei numa das suas mais caras afeições [...]» Alexandre HERCULANO, *Ibid.*, p. 372.

¹⁸⁰ Guido BATELLI, «L'Albo delle "Antichità d'Itália" di Francisco de Holanda», *La Bibliofilia*, vol. XLI, 1939, pp. 27-29; URL: <https://www.jstor.org/stable/26210086>.

¹⁸¹ José Sebastião da Silva DIAS, *A Política Cultural na Época de D. João III*, Coimbra, 1969, vol. I, pp. 76-106. Veja-se também Rafael MOREIRA, «D. Miguel da Silva e as origens da arquitectura do Renascimento em Portugal», *Mundo da Arte*, n.º 1, Lisboa, 1988, pp. 5-23.

judaica para sobreviver. Passando a ser alvo da troça dos *Pasquinate*, embora reconhecendo que nunca perdeu a fama de grande humanista nem de escritor»¹⁸².

Uma postura que lhe parece excessivamente crítica, quando se sabe que a própria Silvie Deswarte reconhece D. Miguel da Silva como o favorito de Clemente VII, a ponto de lhe ter emprestado o apartamento de Giovanni delle Bande Nere, da família Medici, no Vaticano. E ter sido com pesar que o deixara partir e voltar para Portugal¹⁸³. Não será, por isso, de estranhar a manifesta e frontal discordância de Rafael Moreira:

«Mesmo no exílio em Roma (1540-1556) o velho e doente cardeal reteve o gosto opulento que o caracterizava: encontramos-lo em maio de 1549 a contratar a decoração em grotescos pintados a fresco nas lógias dos jardins e nos salões do seu palácio junto a Santa Maria *in* Trastevere (Bibl. Casanatese, ms. 4056, fls. 36-37, inédito). Afirmando, por isso, que a versão da sua queda em desgraça junto ao Papa Paulo III e conseqüente miséria não passou, com efeito, de um alarde posto a correr pela diplomacia portuguesa, que pretendia colocar no sólio pontifício o cardeal-infante D. Henrique: na verdade D. Miguel da Silva foi sempre tão querido aos *Farnese* como se fora seu familiar e gozou de um poder que amedrontava os inimigos como se depreende da infame campanha de calúnias de que foi alvo em “pasquinadas” anónimas (decerto manipuladas pelo nosso embaixador) quando do conclave de 1549-50, em que quase foi eleito papa.»¹⁸⁴

¹⁸² Silvie DESWARTE, *Ibid.*, pp. 104-105.

¹⁸³ A ponto do datário Gian Matteo Giberti ter escrito, em 1 de julho de 1526, a D. Miguel, já em Portugal: «O nosso Senhor, todas as vezes que sucede falar-se de vós, tem uma lembrança mais fresca e mais verde do que a erva de vosso prado.» Silvie Deswarte acrescenta aqui que, em grande parte, D. Miguel «deve a sua fortuna aos papas Médicis, que, durante todo o tempo da sua embaixada e até depois, lhe concederam uma série de benefícios em Portugal, como o Mosteiro de Santo Tirso, tão cobiçado». Silvie DESWARTE, *Ibid.*, p. 105. Importará aqui destacar, por servir de bibliografia a este, um texto anterior: Sylvie DESWARTE, «La Rome de D. Miguel da Silva (1515-1525)», in *O Humanismo Português, 1500-1600, Primeiro Simpósio Nacional, Outubro de 1985*, Academia das Ciências, Lisboa, 1988, pp. 177-307. E, a propósito, também *Il «Perfetto Cortegiano» D. Miguel da Silva*, Bulzoni, Roma, 1989.

¹⁸⁴ Rafael MOREIRA, «A obra de D. Miguel da Silva», pp. 109-110.

Terminando com uma pergunta: o que não teria ele ainda sido capaz de fazer pelas artes em Portugal se não fosse a misteriosa ira de D. João III (que o condenou por crime de alta traição à perda dos bens e da nacionalidade, bem como a qualquer português que dele se aproximasse) e tivesse podido regressar como pretendia? Uma ira que para Rafael Moreira também se explica pela posição favorável de D. Miguel em relação ao casamento, terceiro, de D. Manuel com Leonor da Áustria, tida como noiva do seu filho D. João III.

No mesmo sentido, Ana Isabel Buescu realça o papel de D. Miguel ao serviço do monarca na reversão do casamento de D. João com D. Leonor:

«[...] quem em Roma tratou das dispensas para este controverso matrimónio [o de D. Manuel com D. Leonor], anulando todo o anterior processo [o de D. João com D. Leonor], em curso, para o casamento do príncipe, foi D. Miguel da Silva, fiel executor das ordens régias»¹⁸⁵.

E conclui:

«Este episódio [do casamento não anunciado de D. Manuel com D. Leonor, noiva do filho D. João III], além de condicionar de forma irreversível a relação entre pai e filho, deixou uma marca profunda e duradoura em D. João. [...] embora sem uma “prova” positiva, não custa a crer que a figura de D. Miguel da Silva, destacado agente das vontades do seu pai e seu fiel executor, mas que nessa condição acabou por interferir no seu destino, conhecedor, como poucos, dos segredos da coroa portuguesa junto da Cúria romana, o que fazia dele um homem por dentro do poder, íntimo e particular amigo de papas e de cardeais, não fosse simpática a D. João III, antes mesmo do seu regresso ao reino, antes ainda da própria ascensão do “Piedoso”, ao trono, como pensamos.»¹⁸⁶

¹⁸⁵ Ana Isabel BUESCU, «D. João III e D. Miguel da Silva, bispo de Viseu: novas razões para um ócio velho», *Revista de História da Sociedade e da Cultura*, 10, I, 2010, p. 158.

¹⁸⁶ Ana Isabel BUESCU, *Ibid.*, p. 158. O primeiro casamento de D. Manuel foi com Isabel de Aragão (1470-1498), de quem teve um filho. Por morte desta, casou com a sua cunhada Maria de Aragão (1482-1517), também Infanta de Espanha (sobre a data do casamento de Maria de Aragão com D. Manuel, Ana Isabel Buescu refere: «[...] a 24 de agosto de 1500, D. Manuel casava, por procuração, com a infanta D. Maria»). Ana Isabel BUESCU, «A infanta Beatriz de Portugal e o seu casamento na Casa de Sabóia (1504-21)», in M. A. LOPES e B. A.

Para Rafael Moreira, o silêncio que caiu sobre D. Miguel estendeu-se progressivamente sobre as suas obras, de que só Viseu conservou a memória. No que resta do histórico edificado – do Castelo da Foz à Capela de S. Miguel, o Anjo –, a obra original acabou quase arruinada, depois de bem amuralhada¹⁸⁷, pondo fim à deslumbrante emoção de quem no século XVI chegava a um Porto que D. Miguel quis transformar num programa edilício complexo evocando a Óstia antiga e moderna:

«O viajante que no século XVI se dirigia ao Porto por mar, como era habitual, deparava à entrada do Douro com um cenário arquitetónico invulgar:

RAVIOLA (eds.), *Portugal e Piemonte: A Casa Real Portuguesa e os Sabóias. Nove séculos de relações dinásticas e destinos políticos (sécs. XII-XX)*, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013, p. 53. D. João III foi o primeiro de dez filhos deste casamento, alguns famosos, como Isabel de Portugal (1503-1539), casada com Carlos I de Espanha (Carlos V, Imperador da Alemanha), que se tornaria mãe de Filipe II de Espanha; Afonso de Portugal (1509-1540), cardeal e arcebispo de Lisboa e bispo de Évora [ver José Pedro PAVIA – com referência na p. 127 ao «Muyto excelemt e primcepe cardeal iffante de Portugal, arcebispo de Lixboa e bispo d'Evora» –, «Um príncipe na diocese de Évora: o governo episcopal do cardeal infante D. Afonso (1523-1540)», *Revista de História da Sociedade e da Cultura* 7, 2007, pp. 127-174. E ver também a mesma informação em Giuseppe MARCOCCI, «A fundação da Inquisição em Portugal. Um novo olhar», *Lusitania Sacra, Clero, Doutrinação e Disciplinamento*, XXIII, Universidade Católica Portuguesa, 2011, p. 36]; o cardeal D. Henrique (1512-1580), cardeal, arcebispo de Braga, de Évora e de Lisboa, Inquisidor-Geral, regente do reino e rei; e ainda Duarte, duque de Guimarães (1515-1540), casado com Isabel de Bragança, e bisavô de D. João IV de Portugal. Depois da morte por parto de Maria de Aragão, mãe de D. João III, casaria então com Leonor da Áustria (1498-1558), infanta de Espanha e irmã do Imperador Carlos V, e teve ainda dois filhos, Carlos de Portugal e Maria de Portugal. Veja-se, a este propósito, também o programa de Paula Moura PINHEIRO, *Visita Guiada*, RTP 2, de 27 de maio de 2019. A respeito do elevado número de filhos de D. Manuel, comenta Nuno G. Monteiro: «Ao contrário do seu [...] antecessor, D. Manuel não parecia destinado a ter problemas de sucessão, preocupação recorrente de quase todos os senhores de Casas régias e aristocráticas. [...] quando a prole era tanta, a questão era mesmo como colocar todos em conformidade com a sua elevada condição social». Nuno G. MONTEIRO, «II Parte: Idade Moderna (Séculos XV-XVIII)», in Rui RAMOS (coord.), *História de Portugal*, A Esfera dos Livros, Lisboa, 2009, p. 17.

¹⁸⁷ Na verdade, o que se construiu, mais que um castelo, foi um forte ou fortaleza. A construção terá sido iniciada em 1560 por iniciativa da rainha D. Catarina da Áustria, viúva de D. João II e regente do reino durante a menoridade de D. Sebastião. O objetivo seria defender a costa, à entrada da barra do rio Douro, das incursões de piratas turcos e argelinos. Refira-se ainda que foi desta fortaleza de S. João da Foz que em 1808 se levantou o grito de revolta contra os franceses que ocuparam o nosso país. Tendo servido também de prisão em diversas ocasiões, como durante a revolta dos taberneiros e na guerra da Patuleia. Terá sido também aqui que o duque da Terceira esteve detido.

nas rochas mais perigosas alinhavam-se colunas de granito a meio do rio indicando o enfiamento da barra, e na laje central um monumento continha a estátua romana de Portummus, o deus dos portos com as chaves da cidade nas mãos. Destacando-se dessa guarda de honra, firmados nos rochedos em torno da enseada de S. João da Foz, avançavam água adentro uma igreja com enorme cúpula à maneira do Panteão e a fachada voltada sobre o mar, e um pouco adiante um torreão abobadado a servir de capela e farol, ambos traçados no mais puro estilo da Renascença italiana.»¹⁸⁸

¹⁸⁸ Um aparatoso conjunto, erguido após 1527 para o abade de Santo Tirso (a quem pertencia o couto da Foz) e bispo de Viseu D. Miguel da Silva, pelo arquiteto privativo (um italiano que trabalhara em S. Pedro de Roma com Rafael Sânzio!). Conjunto enriquecido com uma decoração festiva e muitas epígrafes (que descreve o manuscrito «Memória de algumas inscrições Latinas e Gregas gravadas em varios sitios do Lugar de S. João da Fós do Ryo Douro», BNL, contendo invocações e saudações aos mareantes), o que conferia ao local uma sugestiva atmosfera, quase pagã, de santuário marítimo. Cf. Rafael MOREIRA, «A obra de D. Miguel da Silva», p. 109.

Capítulo 9

Caminhos cruzados e Monarquia Dual, com alusão ao Brasil

Nesta secção, retomando o nosso fio condutor, regressamos a Braga e à mancha geográfica que cobre a origem da maioria dos estudantes de Salamanca oriundos da Arquidiocese. Uma mancha surpreendentemente tão apertada que é impossível cartografar todas estas terras, levando José Marques a questionar-se sobre as motivações e os condicionalismos que terão levado tantos portugueses a escolher a Universidade de Salamanca para aí estudarem e se graduarem, tanto em ciências eclesiásticas como profanas. Uma pergunta que sabe ter sido já feita por outros autores, como os dois já referidos: Frei António do Rosário¹⁸⁹ e Ángel Marcos de Dios (professor de literatura portuguesa na Universidade de Salamanca)¹⁹⁰.

Dando, contudo, mais acolhimento, talvez por as considerar mais pertinentes, às explicações deste último, tais como a proximidade e a degradação a que alguns cursos ministrados em Coimbra tinham chegado, mas também o bilinguismo, então corrente nos meios cultos portugueses e espanhóis, e até o receio de estudantes judeus e cristãos-novos de cair na alçada da Inquisição. Explicações que José Marques comenta assim:

«Sem rejeitarmos globalmente estes e outros argumentos, pensamos que alguns deles carecem de alguma matização, por exemplo, quanto ao tópico

¹⁸⁹ Frei António do ROSÁRIO, *Estudantes de Braga (Arquidiocese) em Salamanca, no episcopado de D. Frei Bartolomeu dos Mártires 1559-1582*, Arquivo Histórico Dominicano Português, Movimento Bartolomeano, Porto, 1977, p. 2.

¹⁹⁰ Ángel Marcos de DIOS, *Inventário de los Bracarenses en la Universidad de Salamanca durante la Monarquía Dual*, pp. 3-6. Referência em José MARQUES, «A Universidade de Salamanca e o Norte de Portugal», p. 104, nota 80.

da Inquisição face aos cristãos-novos, sendo necessário proceder, previamente, à inventariação específica dos portugueses que cursavam Medicina e apurar da sua inequívoca descendência judaica. O mesmo conviria aprofundar quanto à atração provocada pelas invocadas facilidades na concessão dos graus na vizinha cidade do Tormes e, a partir de 1581, o reconhecimento automático da plena correspondência dos graus alcançados em Salamanca pelos naturais da diocese de Miranda, como se tivessem sido obtidos em Coimbra.»¹⁹¹

Uma argumentação que consta também em «Estudiantes de Brasil en la Universidad de Salamanca durante los siglos XVI y XVII»,¹⁹² embora em nota Ángel Marcos de Dios logo esclareça que o artigo só vai até 1640, data da Restauração da Independência de Portugal. Nele, o autor, a par dos argumentos já invocados, insiste na ideia de que «os portugueses, que consideravam Coimbra como uma universidade menor, rumavam a Salamanca em grande número, a ponto de durante mais de um século ter havido um conselheiro [*consiliario de constitución*] “ex regno Portugaliae” dos oito no total que havia na Universidade»¹⁹³. Afirmando, com base em Francisco Morais¹⁹⁴, que o «Brasil, na altura colónia portuguesa, envia os seus primeiros estudantes a Portugal». Refere-se a Manuel de Paiva Cabral e Sebastião Dias, «matriculados nas faculdades de Leis e Cânones da Universidade de Coimbra, respetivamente». Acrescentando que vinte anos mais tarde (1597) aparece em Salamanca o primeiro escolar nascido no Brasil: Jerónimo de Parada, natural da Baía e estudante de Artes e que já no século XVII – e até 1640 – outros nove estudantes do Brasil se inscrevem na Universidade de Salamanca.

Avançando então para a já referida pergunta sobre o porquê da escolha por parte destes estudantes de Salamanca (*versus* Coimbra), apontando

¹⁹¹ José MARQUES, *Ibid.*, p. 104.

¹⁹² Ángel Marcos de DIOS, «Estudiantes de Brasil en la Universidad de Salamanca durante los siglos XVI y XVII», *Revista de História*, Universidade de São Paulo, 1976, pp. 215-230.

¹⁹³ Ángel Marcos de DIOS, *Ibid.*, p. 215.

¹⁹⁴ Francisco MORAIS, «Estudantes da Universidade de Coimbra nascidos no Brasil», *Brasília*, Suplemento ao Volume IV, Publicação comemorativa do Quarto Centenário da Cidade de Salvador, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra e Instituto de Estudos Brasileiros, Coimbra, 1949, p. 5. A este respeito, ver também José MARQUES, «A Universidade de Salamanca e o Norte de Portugal», pp. 92-93.

um conjunto de causas já referidas acima e sujeitas a críticas por José Marques. Pretendemos aqui fazer alguns reparos às razões apresentadas por Ángel Marcos de Dios. Antes de mais, dizer que a oposição entre as duas universidades é suspeita, como ele próprio reconhece em nota: «grande parte dos estudantes portugueses em Salamanca alternavam os seus estudos entre a cidade do Tormes e a do Mondego. Dos dez estudantes brasileiros em Salamanca, quatro foram também alunos em Coimbra, como [mostra no texto] ao tratar de cada um deles»¹⁹⁵. Depois, passando por alto o facto de um espanhol a escrever na referida revista do Brasil considerar estudantes dos séculos XVI e XVII como brasileiros, em vez de portugueses nascidos no Brasil, avancemos para uma outra razão pouco credível, explicando a escolha dos estudantes portugueses, em especial os de medicina, por serem judeus ou cristãos-novos e pretenderem assim fugir à Inquisição.

Será que Marcos de Dios desconhece que, na verdade, o Santo Ofício só muito tardiamente vingou em Portugal, e que durante anos foi contrariado e sofreu limitações, apesar de bem cedo ter sido previsto o seu funcionamento, por imposição de Espanha, aquando do casamento de D. Manuel com Isabel de Aragão (1497), certamente como forma de não desagradar aos Reis Católicos?

Um argumento enviesado e perverso, tendo em conta que, como o próprio reconhece, na Universidade de Salamanca os judeus estavam proibidos de estudar, ainda que – segundo diz – não se tenha encontrado uma só recusa de entrada nessa universidade por se ser praticante da lei mosaica. A este propósito convirá recordar que a Inquisição espanhola, fundada em 1478 e abolida em 1834, se caracterizava pela sua dependência em relação ao monarca que tinha o direito de nomear o inquisidor. Isso explica em parte a resistência do papado pelo perigo de se transformar numa arma para a centralização do poder régio e de um despotismo absoluto.

Um privilégio que os Reis Católicos tinham obtido do Papa Sisto IV a partir de 1478, e que o nosso D. João III (querendo inverter a pouca vontade do seu pai, D. Manuel I, para resistir a Roma, que por certo terá contado aqui com o empenho do seu já referido embaixador, D. Miguel da Silva, opositor do despotismo régio e do estabelecimento da Inquisição)

¹⁹⁵ Ángel Marcos de Dios, *Ibid.*, 216, nota 4.

pretendia tornar real, num Portugal onde nem mouros nem judeus, ao contrário do invocado por Espanha, ameaçavam a fé cristã. Foi assim com dificuldade que D. João III e os seus conselheiros conseguiram vencer a sua luta depois de arrastadas manobras diplomáticas e intrigas complexas (que mais uma vez ajudam ao afastamento de D. Miguel da Silva e à exigência do seu regresso a Portugal). A Inquisição viria a ser finalmente «comprada» a Roma por D. João III em 1536, mas com inúmeras restrições à ação do monarca. Limitações à sua plena liberdade de ação que só seriam levantadas em 1547 por Paulo III, ainda que as primeiras vítimas já tivessem sido queimadas em Évora, em 1543, apesar do primeiro auto de fé ter ocorrido em 1540. O Infante D. Henrique, irmão de D. João III, tinha sido nomeado Inquisidor-Geral em 1539¹⁹⁶.

Circunstâncias que certamente precipitaram a fuga de D. Miguel da Silva para Roma, logo (1541) tornado cardeal pelo Papa Paulo III, dando por certo cumprimento ao desejo do seu antecessor, Papa Clemente VII. O que terá levado a acentuar a ira de D. João III em relação a D. Miguel e ao Papa Paulo III. Desenvolvimentos que poderão ter contribuído, até como forma de compensação ou atenuação das represálias de D. João III, para que o papado acabasse por, além de dar plenos poderes ao monarca no que respeita à Inquisição, conceder dignidade cardinalícia a dois seus irmãos, D. Afonso e D. Henrique, este último, conhecido pela sua adversidade aos cristãos-novos, mais tarde nomeado regente do Reino¹⁹⁷.

¹⁹⁶ Um mais completo enquadramento desta temática com especial relevância para a especificidade dos cristãos-novos na Península Ibérica terá lugar no próximo ponto.

¹⁹⁷ A inquisição em Portugal acabaria por ser «nacionalizada» pelo Marquês de Pombal, cerca de 1759, que nomeou inquisidor-mor o seu irmão. Sendo extinta simbolicamente em 1820/1821, numa altura em que já ninguém se encontrava preso à ordem do Santo Ofício. Interessante será recordar a expulsão dos Jesuítas pelo Marquês de Pombal. Pondo fim a um domínio no ensino em Portugal por parte dos padres da Companhia de Jesus que tinha sido aberto justamente por D. João III. Uma primazia que cedo se alargou ao Brasil. Sobre esta problemática, segue indicação de alguns artigos publicados nas *Actas do I Congresso Luso-Brasileiro de Filosofia*, que decorreu em Braga, numa Faculdade tida como casa-mãe dos Jesuítas: Mariana Amélia Machado SANTOS, «A escolástica Portuguesa nos Colégios do Brasil», pp. 487-489, Francisco da Gama CAEIRO, «O pensamento filosófico do século XVI ao século XVIII em Portugal e no Brasil», pp. 51-90, e António PAIM, «Categorias para análise da herança pombalina na cultura brasileira», pp. 466-469. Todos contidos no tomo XXXVIII-II, n.º 4, da *Revista Portuguesa de Filosofia*, outubro-dezembro, 1982. No mesmo tomo da Revista e num âmbito mais geral das relações com o Brasil, cf. ainda António PAIM, «Filosofias Portuguesa e Brasileira. Convergências e Peculiaridades», pp. 91-95; António Braz TEIXEIRA,

A morte do cardeal D. Henrique permitirá, de seguida, o reconhecimento, em Tomar, de Filipe I como rei de Portugal e seus senhorios, em 16 de abril de 1581, que acabaria por dar entrada solene em Lisboa, em 29 de junho do mesmo ano¹⁹⁸.

Mas regressemos à crítica às razões apresentadas por Marcos de Dios para a escolha de Salamanca *versus* Coimbra para destacar ainda uma outra matização, também reconhecida pelo autor: a diferença de quatro anos do Curso de Salamanca para obter o título de bacharel, quando na Universidade de Coimbra se exigiam oito¹⁹⁹.

Mas talvez o argumento mais problemático seja o de afirmar, depois de salientar que nunca os portugueses deixaram de rumar para Salamanca, que a frequência da Universidade de Salamanca terá até aumentado a partir de 1580 com a união dos dois reinos, dado terem desaparecido os entraves legais que impediam os portugueses de ir para Salamanca. Uma afirmação discutível quando se sabe (e será compreensível) que no período filipino a inclinação para Espanha e também para Salamanca, até por razões políticas, sofreu um decréscimo, embora tal possa naturalmente ter facilitado a ida de portugueses nascidos no Brasil para a Universidade de Salamanca, como foi o caso dos dez documentados (e de mais um de Goa). Destes, cinco terão frequentado Medicina, três Cânones e dois Artes: Jerónimo de Parada (Baía); Miguel Carvalho (Baía); Manuel Cubeira de Vasconcelos (Pernambuco); José Ruiz (Pernambuco); Simão Alves (ou Alves) de la Penha (Pernambuco, que teria contraído matrimónio, na Baía, com uma irmã do famoso Padre António Vieira); Francisco da Fonseca (Rio de Janeiro)²⁰⁰; Bernardino Pessoa de Almeida (Olinda); Fernando Pessoa

«Convergências e Peculiaridades das Filosofias Portuguesa e Brasileira», pp. 96-103; e António PAIM, «As filosofias portuguesa e brasileira – tronco comum e caminhos autónomos», pp. 899-902. E, já agora, também um outro artigo de Francisco da Gama CAEIRO, «Os Jesuítas e a educação setecentista no Brasil», *Revista Portuguesa de Filosofia*, L, n.º 1/3, 1994, pp. 103-113.

¹⁹⁸ Henrique MONTEIRO, «Prefácio» a *Nobreza de Portugal / Os Reis*, vol. 5, *Terceira Dinastia Filipina*, Aletheia/Expresso, Lisboa, 2018, pp. 3-6. A publicação pertence à coleção do Expresso intitulada *O essencial dos Reis de Portugal*.

¹⁹⁹ Ángel Marcos de DIOS, «Estudiantes de Brasil en la Universidad de Salamanca durante los siglos XVI y XVII», p. 217.

²⁰⁰ O primeiro médico nascido no Brasil, atendendo a que, ao que parece, concluiu Medicina um ano antes de Bernardino Pessoa Almeida, que tem sido considerado o primeiro médico brasileiro: Ángel Marcos de Dios, *Ibid.*, p. 223.

de Almeida (Pernambuco); Manuel Pessoa de Almeida (Pernambuco) e D. Pedro Ramires de Urrea (Pernambuco)²⁰¹.

É justamente com esta problemática sobre o reinado dos Filipes e a sua relação com uma relevante temática deste ensaio – caminhos cruzados de uma Escola singular – que encerraremos este ponto. Não sem antes se reconhecer que muitos dos temas em comum às universidades portuguesas e espanholas, no âmbito da chamada Escola de Salamanca (recorde-se a problemática relacionada com os direitos de descoberta de guerra justa e da condição dos índios onde se destacam muitos clérigos, embora nem sempre no mesmo sentido, como acontece com Frei António de S. Domingos, em Coimbra, e Pedro Simões, em Évora), colheram o interesse da academia sobretudo no período de vigência do domínio espanhol.

O que, aliás, não deixa de ser curioso, atendendo a que, como salientámos, embora os portugueses continuassem (como de costume) a ir estudar para Salamanca, o número de estudantes portugueses na Universidade, fruto da crescente tensão criada entre portugueses e espanhóis, tendeu a decrescer no período do domínio dos Filipes. Uma tensão que escapa a Ángel Marcos de Dios e que explica a intensificação do vincar de posições de natureza política durante a chamada monarquia dual, ideia segundo a qual Portugal nunca seria considerado como parte de Espanha, mas sim como reino independente do qual Filipe I (II de Espanha), por laços de sangue, era monarca. Um modelo dualista que Filipe II (III de Espanha) seguiu em parte, tendo mesmo realizado Cortes em Portugal. O que, todavia, não impediu o crescer de um sentimento negativo em relação à monarquia espanhola. Uma adversidade que se agudizou com Filipe III (IV de Espanha), acentuando-se à medida que este foi destruindo, junto dos portugueses, a confiança que o seu avô tinha em parte conseguido.

João de S. Tomás e Frei Francisco de Santo Agostinho de Macedo, tidos como brilhantes expressões portuguesas da escolástica, são uma boa ilustração dessas tensões que puseram fim à ideia de monarquia dual, acabando por desembocar na Restauração da Independência de Portugal. João de S. Tomás foi um homem de encruzilhada do século XVII e das dificuldades políticas, filosóficas e teológicas inerentes a esse período.

²⁰¹ Para mais completa informação e fundamentação, incluindo Apêndice documental, cf. Ángel Marcos de Dios, *Ibid.*, pp. 215-230.

Além de ser filho de mãe portuguesa e de pai flamengo, nascido português no regime de monarquia dual, foi condiscípulo de Jansénio em Lovaina, educado pelos Jesuítas e professor dominicano. Acresce que, apesar de português, foi confessor do monarca espanhol Filipe II (I de Portugal) cujo poder era largamente contestado na monarquia portuguesa. Tensões que ajudaram a apurar neste «Doutor Profundo»²⁰² a capacidade decisiva para transitar e sair da encruzilhada, razão pela qual sendo um escritor doutrinado (em Coimbra e em Lovaina) é, ao mesmo tempo, um doutrinante, um guia. «“Sapientissimus Magister in omni scientiarum et disciplinarum genere vere magnus et profundus”²⁰³, logo que redescoberto por uma Europa de nova encruzilhada, entre razão crucial e crucial razão, ele foi apresentado por Maritain como “guia por excelência na exploração das grandes profundezas da filosofia perene”.»²⁰⁴

Por contraponto, temos Frei Francisco de Santo Agostinho de Macedo, um defensor da Restauração, nascido em Botão (Coimbra), em 1596, e falecido em Pádua, em 1681. Além de cultivar muitos géneros literários, incluindo a poesia, este autor caracteriza-se também por não ter sido alheio à actividade política, assumindo posições militantes a favor da independência de Portugal (face a Espanha)²⁰⁵, ficando conhecido nos meios

²⁰² Para mais cabal aprofundamento sobre este autor, veja-se Pinharanda GOMES, *João de Santo Tomás na filosofia do Século XVII*, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, Lisboa, 1985.

²⁰³ *Biblioteca Lusitana*, II, pp. 775-778.

²⁰⁴ Pinharanda Gomes, na referida obra *João de Santo Tomás na filosofia do Século XVII*, p. 19, atribui a citação a Jacques MARITAIN, *Distinguer pour Unir, ou les Degrés du Savoir*, Paris: Desclée de Brouwer, 1946, p. 855. Não nos foi possível encontrar essa referência mas num outro texto de Maritain é afirmado: «[...] il [Jean de Saint-Thomas] a été le guide par excellence dans l'exploration des grandes profondeurs de la *philosophia perennis*». J. MARITAIN, «Jean de Saint-Thomas», *Angelicum*, vol. 66, n.ºs 1/2, 1989, p. 12 (disponível em: https://www.jstor.org/stable/44619029?seq=1#metadata_info_tab_contents; também publicado nas *Obras Completas* do autor). Nesse mesmo texto, Maritain afirma também que «é a Portugal que devemos um dos maiores metafísicos do Ocidente moderno», referindo-se a João de S. Tomás.

²⁰⁵ Manifestando sempre muito orgulho no seu País. A ponto de, numa tentativa de o caracterizar e o contrastar com alguns outros países europeus, escrever: «Lusitania lucet, suo illo felici Principe Petro, ac splendet», enquanto a «Italia viget, Gallia floret, Hispania pollet» (panegírio que precede as suas *Collationes*, p. 19). Cf. Joaquim Cerqueira GONÇALVES, «Frei Francisco de Santo Agostinho de Macedo», in Pedro CALAFATE (dir.), *HPFP*, vol. II, pp. 631-632.

intelectuais por diversos nomes: Agostinho de Macedo, Frei Agostinho de Macedo e Frei Francisco de Santo Agostinho.

Uma diversidade que, contudo, não diz tudo sobre a evolução intelectual deste frade que antes de se tornar franciscano entrou para a Companhia de Jesus, em 1610, onde permaneceu até 1638, tendo tido nesse período oportunidade de se familiarizar com as doutrinas tomistas, mas também com pensadores que eram muito sensíveis às posições escotistas. Sendo aqui de referir a sua presença em Coimbra, na adolescência, entre os padres jesuítas, em 1615, quando aí era leitor Suárez. Chegando mesmo a ser apodado, com desdém, pelos jansenistas de Agostinho Conimbricense. Dentro da Ordem Franciscana, Agostinho de Macedo professou, primeiramente, no ramo capucho, transferindo-se depois para a Ordem dos Menores de Observância, nunca desperdiçando as oportunidades de defender de forma apaixonada a Ordem Franciscana assim como a sua grande devoção a S. Francisco²⁰⁶.

²⁰⁶ Para suporte de referências e desenvolvimento sobre o autor, veja-se Joaquim Cerqueira GONÇALVES, *Ibid.*, pp. 631-643. O mais cabal e esclarecido estudo sobre este autor, cujo nome leva a marca da sua instituição religiosa (Ordem franciscana) e da sua filiação doutrinária de especulação (Santo Agostinho), deve-se a Ilídio de Sousa RIBEIRO, *Fr. Francisco de Santo Agostinho de Macedo. Um filósofo escotista português e um paladino da restauração*, Ed. Universidade de Coimbra, Coimbra, 1951.

Capítulo 10

A Inquisição e os Jesuítas: cruzamentos ibéricos entre Fé e Poder

Pretende-se aqui dar conta da complexidade das questões relacionadas com a Inquisição e a expulsão dos judeus. Em recente reportagem sobre o crescendo de judeus a solicitar nacionalidade portuguesa, o rabi Shlomo Pereira, que vive nos EUA desde o início dos anos 80, mas tem raízes familiares em Gouveia, no distrito da Guarda, afirma que nessa altura «Portugal e Espanha eram o centro do mundo judaico, tal como os EUA e Israel são hoje»²⁰⁷.

Um tempo em que a Península Ibérica era tida, não como cauda, mas como cabeça da Europa e onde se cruzavam interesses e casamentos (a par de disputas que dariam em divisão do mundo entre os reinos de Espanha e de Portugal). Bastará dizer que Isabel de Portugal, casada com Carlos V, era filha de D. Manuel I. O mesmo rei que era casado com a infanta Isabel de Aragão, filha dos Reis Católicos. Será aliás, como veremos, em nome de uma política de unidade religiosa imposta para a realização desse casamento que o nosso D. Manuel I se comprometerá a expulsar hebreus e muçulmanos de Portugal.

Como compreender então que, apesar do édito de expulsão dos judeus ter sido emitido, em 1496, por D. Manuel I – que tinha assumido o trono no ano anterior – Portugal continuasse (a troco de uma taxa moderada), a acolher os judeus em fuga vindos de Castela e Aragão (cerca de 100

²⁰⁷ Vânia MAIA, «Portugal: a outra Terra Prometida», *Visão*, 10 de setembro de 2020. É interessante dar conta que, ironia do destino, entre judeus que pretendem assumir a nacionalidade portuguesa (cerca de 17 mil nos últimos anos, da Turquia aos EUA, sem esquecer o Brasil), muitos se têm socorrido dos «autos de fé» para provar as suas origens lusas.

mil judeus, após a publicação do Decreto de Alhambra, em 1492, que os expulsava dos territórios vizinhos)?

Mais: como entender que, apesar do édito de expulsão, que lhes concedia até ao fim de outubro de 1497 para abandonarem o país, D. Manuel I continuasse a dificultar a partida dos judeus – chegando a fechar os portos ao seu embarque, exceto o de Lisboa? Não se trataria, afinal, de em plena época de expansão, cuidar de conciliar a fé e o poder com manobras políticas capazes de garantir o apoio dos judeus? Tanto mais que, por certo, o nosso rei estaria ciente da importância do conhecimento dos hebreus, em especial pelo seu domínio no campo das várias ciências da época dos Descobrimentos²⁰⁸. Paradoxos entre fé e poder político que não se limitam a este período: nunca se deverá esquecer que em Portugal, o primeiro auto de fé se realizou só em 1540 e o último em 1766. E ainda que o Tribunal do Santo Ofício só seria extinto em 1821, já depois da Revolução Liberal. Daí que uma melhor compreensão do papel da Inquisição, das razões da sua imposição, bem como da sua continuação e mesmo reforço com Marquês de Pombal, obrigue a reavaliar a evolução das tensões entre fé e poder político. Sem esquecer os cuidados e matizações no tratamento da complexa questão dos judeus, a começar por um olhar mais atento sobre o lugar e papel dos judeus na nossa Península Ibérica. Uma temática cuja abordagem obriga a um enquadramento teórico e histórico, sem o qual se torna difícil perceber não só o que têm em comum os povos ibéricos, mas também o que diferencia neste campo as políticas de Espanha das de Portugal, incluindo o posicionamento da Companhia de Jesus.

Neste sentido, atendendo à limitação do espaço, iremos seguir de perto António José Saraiva, que tem a vantagem de ser tido como um espírito independente como é próprio de quem se louva nas virtudes do livre pensamento. Autor que, em *Inquisição e Cristãos-Novos*, começa por esclarecer que, em princípio, a Inquisição se ocupava

«exclusivamente dos súbditos da Igreja, isto é, da gente baptizada que se apartava da Fé professando heresias ou entrando em pactos com o Diabo,

²⁰⁸ Supondo-se que, ao todo, seriam à volta de 100 mil os judeus portugueses em todo o país, ainda que a comunidade tivesse certamente duplicado com a chegada daqueles que fugiam de Espanha, representando no total cerca de 10% da população portuguesa: Vânia MAIA, *Ibid.*, pp. 54-55.

cujos poderes sobrenaturais, segundo a crença medieval, estavam na origem da feitiçaria. Em teoria, a Igreja não podia obrigar a converter-se à Fé cristã os nascidos fora do seu grémio, como Judeus ou Muçulmanos. E, com efeito, não encontramos nas Inquisições medievais perseguições anti-islâmicas ou antijudaicas. Estas últimas, na Europa medieval, desenvolveram-se sempre à margem da Igreja, que nelas não interveio, pelo menos *ex officio.*»²⁰⁹

E continua o autor:

«Irradiando do sul de França na caça dos Albigenses e dos feiticeiros, os tribunais inquisitoriais propagaram-se às regiões vizinhas, na França, na Itália e na Península Ibérica. Tiveram uma actividade intensa no Aragão fortemente contaminado de heresias. Mas detiveram-se no Ebro. Em Castela e em Portugal não há notícia de terem grassado as heresias perseguidas pelos Inquisidores. Em meados do século xv as últimas chamas desta série inquisitorial esmorecem no Aragão.»²¹⁰

Só mais tarde e de forma inesperada passam o Ebro. O veículo dessa passagem, segundo o mesmo autor, «foi o casamento de Fernando de Aragão com Isabel de Castela. Mas o combustível que vai aumentar as novas labaredas não são já as heresias que tinham dado origem à Inquisição medieval, não é tampouco a heresia protestante, que só aparecerá dezenas de anos depois da fundação da Inquisição espanhola. É uma nova espécie de prevaricadores que a Inquisição medieval tinha ignorado»²¹¹.

«Entre os milhares de antigos judeus, convertidos mais ou menos forçadamente para escapar à morte, à expatriação ou à confiscação dos bens, alguns eram acusados de “judaizarem”, isto é, de praticarem em segredo a religião dos antepassados, incorrendo portanto na acusação de apostasiarem o baptismo: eram eles os chamados “marranos”. Apesar de haver durante a Idade Média, em vários países da Europa, muitos judeus

²⁰⁹ António José SARAIVA, *Inquisição e Cristãos-Novos*, Editorial Inova Limitada, Porto, 1969, p. 15.

²¹⁰ António José SARAIVA, *Ibid.*, pp. 15-16.

²¹¹ António José SARAIVA, *Ibid.*, p. 16.

convertidos; apesar de serem particularmente numerosos na Itália durante o séc. XVI, os judeus e conversos fugidos de Espanha, nem as Inquisições medievais, nem a Inquisição romana se ocuparam deles, a não ser esta última durante um curto período. É na Espanha e só na Espanha que os judeus convertidos constituem de forma sistemática e durável, matéria de investigação e perseguição inquisitorial.»²¹²

O que leva Saraiva a afirmar que: «se o problema judaico existiu em quase toda a Europa, em toda a bacia do Mediterrâneo e noutras regiões do mundo, o problema dos cristãos-novos é especificamente ibérico»²¹³. Daí que, «quando os Reis Católicos sobem ao poder, encontrem uma massa de judeus convertidos ou “cristãos-novos”, e outra massa de judeus praticantes»²¹⁴. Grupos que se digladiavam. No meio dos dois grupos, havia os que, apesar de se terem integrado, «mais ou menos forçadamente, na comunidade cristã, não sabiam ou não queriam romper os laços que os uniam à comunidade judaica»²¹⁵, praticando assim abertamente os ritos cristãos e secretamente os hebraicos. Eram os tais marranos. Tendo em vista reprimir este culto clandestino, os Reis Católicos obtiveram do Papa, em 1478, uma bula instituindo a Inquisição em Castela, que, embora constituída por vários tribunais, dependia de um Inquisidor-mor, nomeado pelo rei, e de um «conselho geral» ou «junta suprema», podendo por isso falar-se de uma Inquisição espanhola. Tribunais que se ocupavam, não dos judeus, cujo culto continuava a ser reconhecido oficialmente, mas dos cristãos suspeitos de judaizarem, e, portanto, considerados «apóstatas»²¹⁶.

A confusão e tensões entre três grupos de judeus – os convertidos, os não convertidos e os falsamente convertidos –, a par da inimizade entre a nova camada da burguesa cristã (de origem judaica), resultante da conversão de milhares de Judeus, e a velha burguesia judaica, ajudam a explicar que, em 1491, finalmente, os Reis Católicos tivessem ordenado a expulsão

²¹² António José SARAIVA, *Ibid.*, p. 16.

²¹³ António José SARAIVA, *Ibid.*, p. 17.

²¹⁴ António José SARAIVA, *Ibid.*, p. 19.

²¹⁵ António José SARAIVA, *Ibid.*, p. 19.

²¹⁶ António José SARAIVA, *Ibid.*, p. 19.

dos judeus que não quisessem converter-se ao cristianismo²¹⁷. Expulsão que terá levado milhares de pessoas a liquidarem os seus bens ao desbarato e a partirem por portos marítimos e muitos pela fronteira portuguesa, podendo-se dizer, como nos lembra Julio Caro Baroja, que nos começos do século XVI, face ao rigor inquisitorial, a situação dos judeus mosaicos e marranos (em particular em Castela) ficou tão precária que caminhava para a extinção²¹⁸. É assim que, com o quase desaparecimento dos judaizantes, ficaram os judeus cristãos ou cristãos-novos, «que passaram a constituir um grupo social bem definido, do seio do qual saíram algumas das grandes personalidades da Espanha como Fernando Rojas, autor da *Celestina*; o grande humanista Juan Luis Vives; Santa Teresa de Ávila; o Padre Diogo de Lainez, um dos fundadores e primeiros chefes da Companhia de Jesus, como aliás muitos outros jesuítas de relevo»²¹⁹ que se integraram e ganharam relevância na vida espanhola, apesar da *diminutio capitis* ou estatuto social de inferioridade que sobre eles pesava, vedando-lhes o acesso a cargos ditos «honrosos»²²⁰.

Importa aqui salientar que, diferentemente do que se deu em Espanha, não houve em Portugal grandes perseguições em cadeia, antes da expulsão geral ordenada pelo rei D. Manuel em 1496. Em certo sentido, poder-se-á considerar que quando, em 1497, se inicia o processo de conversão forçada, a intenção era a de criar, artificialmente, uma sociedade inteiramente católica. Mesmo assim, até final desse ano, em Lisboa, só são convertidas à força cerca de 20 mil pessoas.

Entretanto, pode-se dizer que os judeus se mantiveram discretos e geralmente recolhidos. Daí que se possa afirmar que não terá havido grandes conversões em massa, e que a comunidade hebraica se conservou praticamente intacta até aquela data. O problema dos cristãos-novos só apareceu depois²²¹.

Acresce que a «gente da nação hebraica vivia nas suas comunas privativas, as *aljamas* ou *judiarias*, nome português de *ghetto* onde tinham as

²¹⁷ António José SARAIVA, *Ibid.*, pp. 19-20.

²¹⁸ Julio Caro BAROJA, *Los Judios en la España moderna y contemporanea*, Madrid, 1961, p. 448.

²¹⁹ António José SARAIVA, *Inquisição e Cristãos-Novos*, pp. 21-22.

²²⁰ António José SARAIVA, *Ibid.*, pp. 21-22.

²²¹ António José SARAIVA, *Ibid.*, p. 27.

suas sinagogas. A lei não só reconhecia como também garantia aos Judeus o exercício do seu culto»²²². Mais, «as *Ordenações Afonsinas* proíbem que um Judeu seja convertido pela força, e determinam que ao Sábado, dia santo da religião mosaica, o judeu não seja obrigado a comparecer em tribunal. As judiarias eram governadas pelos seus magistrados próprios, aos quais presidia o Arrabi-mor, que estava diretamente subordinado ao rei, como uma espécie de ministro para os negócios hebraicos. Regulavam-se pelo seu direito nacional»²²³.

Ainda segundo Saraiva, a comunidade hebraica em Portugal, além de numerosa e rica, era importante também pelas funções que os seus membros desempenhavam²²⁴. Assim, a par do exercício de um quase monopólio das operações financeiras, a comunidade ibérica conta com uma multidão de artesãos: tecelões, ourives, marceneiros, barbeiros, sapateiros, alfaiates, caldeireiros, correeiros, seleiros, cordoeiros, oleiros, cesteiros, etc.²²⁵ Daí que não se possam estranhar as frequentes alusões a estes «mesteirais» judeus. Como é o caso, por exemplo, do alfaiate da Infanta D. Beatriz, filha de D. Afonso V. Mereceria aqui um tratamento à parte o caso dos ourives por serem detentores de metais preciosos, cruzando, por isso, a sua atividade com a do mundo financeiro e bancário²²⁶.

Passando adiante uma outra função, a de comerciantes a retalho e por grosso, daremos aqui especial ênfase – até por ter mais que ver com a centralidade deste nosso livro – a um quarto papel desempenhado pelos judeus: a função intelectual, como hoje se chamaria. O que não nos deve causar estranheza, na medida em que os judeus «foram na Península

²²² António José SARAIVA, *Ibid.*, p. 27.

²²³ António José SARAIVA, *Ibid.*, pp. 27-28. «Para dar exemplos: o seu direito de família, que admitia o divórcio, era diferente do dos Cristãos; no comércio do dinheiro não tinham que respeitar a lei cristã que nessa época proibia o juro. Pelos seus privilégios e regalias, de acordo com o sistema feudal, as aljamas pagavam ao Rei e aos donatários determinados impostos.»

²²⁴ António José SARAIVA, *Ibid.*, pp. 28-29.

²²⁵ Em texto citado por NEWMAN, *The Jews in Spain*, 1944, vol. I, p. 187. Referido em António José SARAIVA, *Ibid.*, p. 30, nota 6. A existência de judeus como intermediários e como produtores contraria assim a crença propagada por «alguns historiadores animados de preconceitos racistas e antisemitas» que «pretendem que os judeus se limitavam a atividades usurárias e parasitárias», como acontece com eruditos tão responsáveis como Lúcio d'Azevedo e J. C. Baroja: veja-se António José SARAIVA, *Ibid.*, p. 29, nota 5.

²²⁶ António José SARAIVA, *Ibid.*, p. 30.

Ibérica os herdeiros da ciência árabe. Cultivando a Astronomia e a Astrologia, tiveram um papel primacial nas bases científicas da navegação atlântica portuguesa»²²⁷. Outra actividade em que os judeus predominavam era o exercício da Medicina, com especial destaque para a Corte. *Grosso modo* poderia dizer-se que existiam dois sectores intelectuais: um hebraico caracterizado pelo cultivo das ciências exatas e das ciências da natureza e outro, o cristão, constituído pelo clero, mais identificado com as ciências teológicas e literárias. Não sendo assim por acaso que no século XVI os dois maiores nomes da ciência portuguesa sejam de descendentes de judeus: o Dr. Pedro Nunes, inventor do nónio, e Garcia de Orta, autor dos *Diálogos dos Simples e Drogas*. Ambos defensores do chamado «espírito experimental», embora tal não obste a que não haja judeus em atividades de natureza mais literária: no *Cancioneiro da Vaticana* – coleção de poesia palaciana do século XIV – encontramos composições de Vidal «Judeu de Elvas» e Zurara cita como «grande trovador» Judá Negro, servidor da rainha D. Filipa de Lencastre²²⁸.

Muito revelador também da importância cultural dos Hebreus entre nós e da qualidade do seu artesanato é sabermos que o primeiro livro de que há notícia segura ter sido impresso em Portugal foi o *Pentateuco*, em caracteres hebraicos, numa tipografia hebraica de Faro em 1487. Acresce que até 1497, data em que Rodrigo Álvares imprime, no Porto, os *Evangelhos e Epístolas*, são judeus os únicos tipógrafos de origem portuguesa²²⁹. Deve aqui realçar-se que o exercício da tipografia é nesta época um índice muito significativo do progresso artesanal de um país. Elementos que, como bem diz Saraiva, são suficientes para nos dar uma noção da impor-

²²⁷ Citação em António José SARAIVA, *Ibid.*, p. 31. Abraão Zacuto, «judeu espanhol refugiado em Portugal, elaborou o *Almanach Perpetuum* por onde se guiaram os navegadores na orientação pelo astrolábio; um dos discípulos de Zacuto, Mestre José Vizinho, hebreu como ele, celebrou-se por ter determinado a latitude da Guiné». No que se refere à Astrologia, embora sem razões hostilizadas pela Igreja, tal não obsta a que a Corte não deixasse de ter o seu astrólogo judeu para fixar o horário das solenidades importantes, sendo aqui de destacar o nome de Mestre Guedelha, «físico» (isto é, médico) e astrólogo do rei D. Duarte: ver António José SARAIVA, *Ibid.*, p. 31. Ainda sobre o grande Abraão Zacuto e para mais completo conhecimento, veja-se a obra de Maximiano LEMOS, *Zacuto Lusitano. A sua Vida e Obra*, Eduardo Tavares Martins, editor, Porto, 1909.

²²⁸ António José SARAIVA, *Inquisição e Cristãos-Novos*, p. 32.

²²⁹ Como esclarece Saraiva, até essa data os livros impressos em Portugal são fabricados por alemães: António José SARAIVA, *Ibid.*, p. 32.

tância vital dos judeus como órgão da sociedade portuguesa medieval, assim como da diversidade de funções que exerciam, embora, continuando com o mesmo autor, tal não nos deva levar a pensar que constituíam nessa época a totalidade da burguesia ou «classe média» portuguesa, bem pelo contrário tinham a concorrência de um artesanato cristão e de uma burguesia mercantil cristã²³⁰. Uma rivalidade de que nos dá conta Fernão Lopes, em 1383 (na *Crónica de D. Fernando*) e que se acentua nas Cortes de 1481-1482, mas desta vez com o rei D. João II inclinado a ser mais um exemplo de proteção dos Reis aos seus súbditos judeus.²³¹

Importa aqui todavia não esquecer que tal proteção do rei (e até de alguns nobres) não altera o essencial da situação dos judeus na sociedade cristã que, embora recorrendo aos seus serviços e utilidades, eram vistos como «uma classe de párias à margem da sociedade comum»: vivendo à parte do «povo», não tendo por isso nem os direitos nem as obrigações do povo²³².

Seja como for, em Portugal os Reis tenderam a proteger o *seu* judeu. Assim se compreende que, aquando da expulsão dos judeus pelos Reis Católicos, a atitude do rei de Portugal fosse de disposição favorável da Coroa à população judaica. Não só não fechando as fronteiras como exigindo um imposto bastante acessível à maior parte das famílias²³³. Dando-lhes

²³⁰ António José SARAIVA, *Ibid.*, p. 33.

²³¹ Vide Alexandre HERCULANO, *História da Origem e Estabelecimento da Inquisição em Portugal*, vol. I, p. 124, e também Fernão LOPES, *Crónica de D. João I*, I parte; e Rui de PINA, *Crónica de D. Afonso V*, cap. CXXX.

²³² Argumentação em linha com as *Partidas* de D. Afonso X, o Sábio, onde se defende que a Igreja e os Príncipes permitiam que os judeus vivessem entre os cristãos em cativeiro perpétuo para que se conservasse a lembrança de que eles descendiam da linhagem dos que crucificaram Nosso Senhor Jesus Cristo. Uma justificação teológica da situação social dos judeus que, perversamente, torna admissível considerar que o facto de os judeus poderem praticar a usura, por exemplo, não deverá ser visto como um privilégio, mas como uma exoneração das regras a que estaria sujeito um membro da comunidade, da mesma forma que aconteceria com as prostitutas que poderiam convidar um homem da rua, contrariamente ao estatuto normal da mulher: ver António José SARAIVA, *Inquisição e Cristãos-Novos*, p. 35.

²³³ Além das famílias que pagaram o imposto, outras transpuseram clandestinamente a extensa fronteira hispano-portuguesa. Acresce que para ferreiros, armeiros, malheiros e latoeiros o imposto teria sido mesmo reduzido a metade, o que se pode interpretar como um convite indireto a estabelecer-se no Reino, dado tratar-se de uma categoria de oficiais mecânicos indispensáveis à indústria de armamento de guerra. Para mais desenvolvimentos, ver António José SARAIVA, *Ibid.*, p. 37.

mesmo um prazo bastante alargado (por comparação com Espanha) para embarcarem (muitos foram para o Norte de África), findo o qual seriam reduzidos à escravidão. O que realmente viria a acontecer com os que ficaram, mas por poucos meses, dado que, em 1495, ao subir ao trono, o novo rei D. Manuel os restituiu à liberdade. Ainda que logo a seguir, para casar com a filha dos Reis Católicos, casamento que dava posição de herdeiro do trono de Castela e Aragão, se tivesse comprometido a expulsar os judeus que viviam no seu Reino²³⁴.

Promessa que D. Manuel foi protelando tendo em conta a sua política de integração pacífica em linha com o desejo de não romper com os valiosos compromissos com os seus súbditos hebraicos, pese as pressões vindas de Espanha. Compromissos que o próprio D. João III respeitou²³⁵. Daí que não seja abusivo, como salienta Saraiva, considerar como aceitável a hipótese de que a antiga comunidade hebraica portuguesa ia a caminho da integração quando em 1536 o estabelecimento da Inquisição veio interromper esse processo²³⁶. Dando-se assim razão a um famoso cristão-novo português, António Nunes Ribeiro Sanches, do século XVIII, que fugiu à Inquisição. Um médico de celebridade europeia, membro da *Royal Society* de Londres, colaborador da *Encyclopédie*, que se converteu ao judaísmo no estrangeiro e regressou mais tarde ao catolicismo, acabando num deísmo, próximo de um outro nosso conhecido cristão-novo, o português Uriel da Costa: assente na crença próxima de um Deus que tanto seria comum a judeus como a cristãos²³⁷.

Em relação ao ensaio que Ribeiro Sanches escreveu, em 1748, intitulado *Origem da denominação de Cristão-Velho e Cristão-Novo em Portugal, e as causas da continuação destes nomes, como também da cegueira judaica como método para se extinguir em poucos anos esta diferença entre os mesmos súbditos e a cegueira judaica, tudo para aumento da religião católica e utilidade do Estado*, não falta quem ponha em dúvida o seu catolicismo. Mas mesmo sendo duvidoso, nessa fase da sua vida, este seu catolicismo, o certo é que por comodidade polémica e de uma forma

²³⁴ António José SARAIVA, *Ibid.*, pp. 37-38.

²³⁵ António José SARAIVA, *Ibid.*, p. 43.

²³⁶ Vide António José SARAIVA, *Ibid.*, pp. 46 ss.

²³⁷ Ainda sobre este tema poderá ser interessante ver Maximiniano LEMOS, *Ribeiro Sanches. Sua Vida e Obra*, Livraria Eduardo Tavares Martins, Porto, 1911.

quase maquiavélica, a par do reconhecimento da imparcialidade dos Inquisidores e da santidade do Tribunal Inquisitorial, não deixa de ser avisadamente crítico em relação ao funcionamento de conjunto da instituição e da resultante geral do seu sistema segregacionista. Assumindo que pretende apenas reformar a Inquisição no sentido do seu Tribunal poder cumprir efectivamente o intuito com que foi fundado, que seria liquidar o judaísmo, e não multiplicá-lo, como estaria a acontecer em resultado de leis erradas. Leis que teriam acabado por transformar a Inquisição numa «fábrica de judeus»²³⁸. A este propósito é interessante dar conta, por ser uma temática central neste nosso livro que, embora os Jesuítas tenham estado próximos da Inquisição, o certo é que o traço mais característico e persistente das suas políticas está bem expresso na memória de um célebre dito do Padre António Vieira: «a diferença entre os Jesuítas e os Inquisidores é que aqueles morrem pela Fé, e estes vivem dela»²³⁹.

²³⁸ Para mais desenvolvimentos, veja-se António José SARAIVA, *Inquisição e Cristãos-Novos*, pp. 175-184.

²³⁹ Lúcio d'AZEVEDO, *História dos Cristãos-novos portugueses*, Lisboa, 1921, p. 243. Referência em António José SARAIVA, *Inquisição e Cristãos-Novos*, p. 289.

Capítulo 11

Os Jesuítas e o «século cristão do Japão»: uma história de assombro

O objectivo desta seção é servir de ilustração à influência da Companhia de Jesus num mundo de Descobrimientos, em que a par do fascínio face ao outro, ao diferente de mim, se cuida da preocupação com a ordem das ideias, a fé cristã e a humana universalidade. Um espírito de missão que levou longe a sabedoria dos padres jesuítas e a abrangência da sua escola de pensamento. No que nos diz respeito, salientaríamos o Sul da América e os confins da Ásia, mas iremos limitar-nos ao caso do Japão, que escolhemos como exemplo de incrível aventura, sábia audácia e inesperada tragédia.

Avancemos então neste desiderato procurando descobrir como a influência dos Jesuítas se alargou no mais fino e refinado Oriente²⁴⁰. Para tal, escolhemos fazer uma ilustração do subtil e apurado papel da Companhia de Jesus durante o chamado «século cristão do Japão». Os impactos do contacto com os cristãos europeus foram multifacetados desde o exemplo clássico das armas de fogo, «símbolo [da] primeira fase de ocidentalização» do Japão²⁴¹, ao conhecimento científico, língua, cultura, política e, claro, religião. Terão mesmo exercido, segundo Armando M. Janeira, uma influência na própria identidade nacional japonesa. Ou seja, os portugueses, através da Companhia de Jesus, terão influenciado a própria forma

²⁴⁰ A respeito da influência da cultura ocidental no Japão, afirma Martins Janeira: «It is by its nature and extent a unique phenomenon of cultural interchange.» Armando Martins JANEIRA, *Japanese and Western Literature, A Comparative Study*, Charles E. Tuttle Company, Rutland, Tokyo, 1970, p. 122.

²⁴¹ Ver José Manuel GARCIA, Apresentação a Luís Fróis, *Europa Japão, Um Diálogo Civilizacional no Século XVI*, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, Lisboa, 1993, p. 14.

como o Japão e os japoneses se pensavam a si próprios, sendo «o impacto português [...] um dos factores mais importantes para a unificação do Japão»²⁴².

Seguindo de perto os contributos de Luís Filipe Thomaz, *Nanban Jin, Os portugueses no Japão/The Portuguese in Japan*, iremos ter oportunidade de ver como tal aventura beneficiou da mesma dinâmica ibérica que animou a chamada Escola de Salamanca, acabando, todavia, por ser seriamente afetada pelas tensões e vicissitudes que acompanharam o complexo período da monarquia dual.

Aqui convirá notar que a Companhia surge em parte como desafio às críticas que, no centro da Europa, os Franciscanos, tidos como «espirituais» exacerbados, faziam à Igreja romana. Críticas que, amputadas da componente messiânica que as caracterizava até aí, haviam conduzido a uma surda rebelião contra o papado que dera, por fim, lugar à Reforma. Afirmava-se que a verdadeira Igreja era invisível e minimizava-se o seu carácter hierárquico e institucional. Foi contra este estado de coisas que em Paris se ergueram alguns hispanos, organizados em torno de Inácio de Loyola. Afirmam Luis Miguel Carolin e Henrique Leitão a respeito do posicionamento de Portugal neste contexto que o aparecimento da Companhia de Jesus no nosso país constituiu uma das principais manifestações da presença portuguesa no movimento da Contrarreforma²⁴³. Foi neste contexto que surgiu em 1534 a Companhia de Jesus, empenhada em reconquistar para Roma o terreno que a Reforma lhe subtraía na Europa e compensar por conquistas espirituais no Ultramar as perdas aqui sofridas²⁴⁴.

Terá sido o já nosso conhecido Diogo de Gouveia, principal do influente Colégio de Santa Bárbara, em Paris, e testemunha ocular dos princípios da Companhia, que sugeriu a D. João III que pedisse a Inácio de Loyola

²⁴² Armando Martins JANEIRA, *O Impacto Português sobre a Civilização Japonesa*, Publicações Dom Quixote, Lisboa, 1988, p. 137.

²⁴³ «One of the main manifestations of Portuguese engagement in the Counter-Reformation movement [...], in parallel with the establishment of the Inquisition [...], was the arrival of the Society of Jesus in Portugal.» Luis Miguel CAROLIN e Henrique LEITÃO, «Natural Philosophy and Mathematics in Portuguese Universities», in Mordechai FEINGOLD, Victor NAVARRO-BROTONS (eds.), *Universities and Science in the Early Modern Period*, Springer, Netherlands, 2006, pp. 153-154.

²⁴⁴ Luís Filipe THOMAZ, *Nanban Jin, Os portugueses no Japão/The Portuguese in Japan* (futuramente, *Nanban Jin*), CTT – Correios de Portugal/INCM, 1993, p. 30.

missionários a mandar para oriente. Inácio enviou-lhe então um pequeno grupo em que constava Francisco Xavier²⁴⁵. Com eles se iniciou na Ásia a evangelização em larga escala.

Segundo Oliveira e Costa, no contexto das missões portuguesas no Oriente, a missão nipónica foi a segunda mais bem-sucedida do ponto de vista de número de convertidos (apenas atrás de Goa). Em 1582, o número de convertidos ascendia já aos 150 000²⁴⁶. Segundo Andrew Gordon, em 1600, espanhóis e portugueses tinham convertido 300 000 pessoas²⁴⁷. Um sucesso inequívoco realçado também por Armando Martins Janeira: «The Japanese were extremely receptive to Western ideas. The preaching of Catholicism had immediate success, [...] [and] by 1614 it must have attained about half a million [...]»²⁴⁸. Independentemente da maior ou menor precisão de cada uma destas estimativas, conseguimos perceber que se converteram centenas de milhares de pessoas no Japão durante o «século cristão».

Oponentes de Lutero, os Jesuítas concebiam a Igreja como uma instituição visível e concreta; havia, pois, que aumentar o número dos seus fiéis. Homens práticos, bem nutridos de cultura humanística e atentos às lições da História, sabiam quanto, desde os remotos tempos de Constantino e Teodósio, valeram à Igreja a proteção e apoio dos detentores do poder a cada momento. Empenharam-se por isso preferentemente (ao contrário dos Franciscanos) em conquistar os chefes e formar elites, tentando cristianizar de cima para baixo as sociedades²⁴⁹.

Mais do que qualquer outra ordem religiosa, os Jesuítas procuraram adaptar a prática cristã aos costumes e à cultura dos diferentes povos com que lidaram. No Japão, por exemplo, construíram igrejas de arquitetura semelhante à dos pagodes budistas ou xintoístas, embora isso não tenha

²⁴⁵ A respeito da missão de Francisco Xavier no Japão, ver Georg SCHURHAMMER (), *Francis Xavier: His Life, His Times*, vol. 4, *Japan and China, 1549-1552*, trad. M. Joseph Costelloe, The Jesuit Historical Institute, Roma, 1982. Foi a 15 de agosto de 1549 que Francisco Xavier chegou ao Japão (especificamente a Kagoshima), onde foi bem recebido: Georg SCHURHAMMER, *Ibid.*, p. 52.

²⁴⁶ Ver João Paulo Oliveira e COSTA, *Portugal and the Japan, The Namban Century*, p. 42.

²⁴⁷ Andrew GORDON, *A Modern History of Japan: from Tokugawa Times to the Present*, Oxford University Press, Oxford, New York, 2003, p. 3.

²⁴⁸ Armando Martins JANEIRA, *Japanese and Western Literature*, p. 120.

²⁴⁹ Luís Filipe THOMAZ, *Nanban Jin*, pp. 30-34.

impedido que Nagasáqui, por eles fundada, tenha muito de português²⁵⁰. Cidade onde os vestígios do chamado «século cristão do Japão» subsistiram até à bomba atômica²⁵¹.

O cristianismo desaparecera praticamente do Extremo Oriente desde o advento da dinastia Ming, que expulsou da China os últimos Franciscanos. Foi a Companhia de Jesus que relançou a evangelização do Oriente, de que o grande impulsionador foi como é sabido S. Francisco Xavier²⁵². O entusiasmo de S. Francisco Xavier com as possibilidades de evangelização no Japão ficou aliás bem patente em carta escrita aos Jesuítas de Goa:

«Uma coisa vos faço saber para que deis muitas graças a Deus Nosso Senhor: que esta ilha do Japão está muito disposta para nela se acrescentar muito a nossa Santa Fé, e se nós soubéssemos falar a língua, não tinha dúvida nenhuma em acreditar que se fariam muitos cristãos. Aprazara a Deus Nosso Senhor que a aprendamos em breve.»²⁵³

Uma missão evangelizadora que gerou grande entusiasmo entre os jesuítas. Como salienta Jaime Coelho:

«Começada em 1549 pelo “divino impaciente” S. Francisco Xavier e por mais dois espanhóis talvez não menos santos, o Padre Cosme de Torres e o Ir. Juan Fernandez, esta nova Missão foi logo alvo do fervor missionário que então irrompeu na Europa. No começo atraiu sobretudo o entusiasmo da Companhia de Jesus desde Portugal a Espanha, a Itália, etc.»²⁵⁴

²⁵⁰ Luís Filipe THOMAZ, *Ibid.*, p. 40. Uma cidade que constituiu um notório exemplo da influência portuguesa no urbanismo japonês. Ver, a este respeito, a apresentação de José Manuel Garcia a Luís FRÓIS, *Europa Japão, Um Diálogo Civilizacional no Século XVI*.

²⁵¹ Luís Filipe THOMAZ, *Nanban Jin*, p. 44.

²⁵² Um exemplo contemporâneo do reconhecimento do legado de S. Francisco Xavier é o parque Yamaguchi em Pamplona, cuja arquitectura e paisagem são evocativas do Japão. Já no final do século XX, ocorreu entre Yamaguchi e Pamplona uma iniciativa de geminação que procura preservar os laços históricos e culturais entre essas duas cidades e do legado do santo jesuíta, natural de Navarra.

²⁵³ S. Francisco Xavier, «Carta aos jesuítas de Goa. Kagoshima, 1549». Citado em Conferência Episcopal Portuguesa, *Encontro de Culturas: Oito Séculos de MissionaçãO Portuguesa*, coord. Maria Natália Correia Guedes, Lisboa, 1994, p. 346.

²⁵⁴ Jaime COELHO, S. J., «A missionaçãO portuguesa no Japão», in Conferência Episcopal Portuguesa, *Encontro de Culturas: Oito Séculos de MissionaçãO Portuguesa*, p. 347.

Devem-se aos Jesuítas as primeiras notícias impressas sobre o Japão que circularam na Europa e as primeiras «artes» ou gramáticas²⁵⁵ do idioma nipónico²⁵⁶.

No domínio da cartografia, os portugueses deixaram também uma importante marca. O arquipélago nipónico começou a aparecer, com crescente rigor, nos mapas europeus de então, certamente com base em narrativas da época²⁵⁷. Henrique Leitão realça que «[um] dos aspetos mais interessantes da influência ocidental [no Japão] é na cartografia [...]»²⁵⁸. Mas não deixa de reconhecer que houve reciprocidade a este respeito: «É possível discernir uma clara influência do conhecimento ocidental nas técnicas cartográficas japonesas, mas [...] também não se deverá deixar de referir o aperfeiçoamento das cartas europeias devido à importação do conhecimento asiático.»²⁵⁹

Uma ligação igualmente reconhecida por Alfredo Pinheiro Marques:

²⁵⁵ Segundo Martins Janeira, a primeira gramática da língua japonesa foi publicada em 1604 por um português aí residente, João Rodrigues: ver Armando Martins JANEIRA, *Japanese and Western Literature, A Comparative Study*, p. 122.

²⁵⁶ Para mais desenvolvimentos, ver Luís Filipe THOMAZ, *Nanban Jin*, pp. 41-44. Influência que se alargou a muitos outros campos, como a Medicina, com recurso a drogas até aí desconhecidas e à cirurgia. Embora com o tempo e para evitar dispersão dos seus membros por tarefas temporais, a Companhia tenha vedado aos seus membros tal exercício. Quanto aos conhecimentos de farmacopeia dos Jesuítas, tal como outros saberes que possuíam, a sua divulgação foi muito facilitada por contar com uma enorme rede de escolas que mantinham: uma, em princípio, junto de cada igreja (em 1583 contariam com mais de 200 com cerca de 12 000 alunos). Ainda no tocante à Medicina o mesmo autor destaca o quanto o saber dos Jesuítas se perpetuou em tratados que continuaram a usar-se e a reproduzir-se mesmo após a expulsão dos portugueses do império. «Data de 1619 o *Bangai-shuyô* de Yamamoto, e de alguns anos mais tarde o *Nanhan geka hiden-sho* ou “Livro dos Segredos da Cirurgia Nanban” de Cristóvão Ferreira, vice-provincial dos Jesuítas que na perseguição apostatou tomando então o nome de Sawano Chuan e passando o título do livro a rezar *Oranda* (i.e., Holanda) em vez de *Nanban*, para não levantar suspeitas...»: Luís Filipe THOMAZ, *Ibid.*, pp. 90-93.

²⁵⁷ Ver João Paulo Oliveira e COSTA, *A Descoberta da Civilização Japonesa pelos Portugueses*, Instituto Cultural de Macau, Instituto de História de Além-Mar, 1995, pp. 169 ss.

²⁵⁸ «One of the more interesting aspects of the Western influence [in Japan] is on cartography [...]» Henrique LEITÃO, «Notes on the Contents and Fate of the Western Scientific Influence in Japan in the Sixteenth and Seventeenth Centuries», in *História das Ciências Matemáticas, Portugal e o Oriente*, Fundação Oriente, Lisboa, 2000, p. 281.

²⁵⁹ «A clear influence of Western knowledge on Japanese cartographic techniques is discernible, but [...] one should also not neglect the improvement in European charts due to the import of Asian knowledge.» Henrique LEITÃO, *Ibid.*, pp. 281-282.

«Um dos aspectos em que o encontro luso-nipónico se manifestou foi no campo [...] da Cartografia. Os Portugueses eram então os grandes especialistas europeus das técnicas náuticas em geral e das actividades cartográficas em particular [...]»²⁶⁰

Os portugueses começaram a retratar o arquipélago do Japão nos mapas e atlas, dando a conhecer este arquipélago ao Ocidente, que deixa de assentar em conjecturas²⁶¹ para passar a ser um retrato real e geograficamente rigoroso, com a primeira representação conhecida do Japão na cartografia europeia a constar num mapa português, ca. 1550.

Também no domínio da Ciência se reconhece a dívida japonesa (e do mundo) para com a Companhia de Jesus. Carlos Fiolhais e José Eduardo Franco realçam, a este respeito, que os Jesuítas foram porta-vozes da modernidade científica (e intermediários da Revolução Científica), não apenas em Portugal, mas no mundo, através das suas missões²⁶². No mesmo sentido, Henrique Leitão e Francisco Romeiras afirmam:

«[...] é hoje claro que esta ordem religiosa [os Jesuítas] foi particularmente relevante, não apenas para o ensino e a prática da ciência na Europa, mas também para a circulação de conhecimento científico pelo mundo, e especialmente entre a Europa, a Ásia Oriental e a América»²⁶³.

²⁶⁰ Alfredo Pinheiro MARQUES, «A cartografia portuguesa e o Japão. Visão global e apresentação de uma nova carta», in Roberto CARNEIRO e A. Teodoro de MATOS (eds.), *O Século Cristão do Japão, Actas do Colóquio Internacional Comemorativo dos 450 Anos de Amizade Portugal-Japão (1543-1993)*, Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa da Universidade Católica Portuguesa, Instituto de História de Além-Mar da FCSH da Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 1994, p. 321.

²⁶¹ Ver Alfredo Pinheiro MARQUES, *Ibid.*, p. 322.

²⁶² Ver Carlos FIOLHAIS e José Eduardo FRANCO (2016), «Os Jesuítas em Portugal e a ciência: Continuidades e ruturas (séculos XVI-XVIII)», *Brotéria*, vol. 183, p. 12.

²⁶³ «[...] it is now clear that this religious order was especially relevant not only for the teaching and practice of science in Europe but also for the circulation of scientific knowledge around the world, and especially between Europe, East Asia, and America». Francisco Malta ROMEIRAS e Henrique LEITÃO, «One Century of Science: The Jesuit Journal *Brotéria* (1902-2002)», in Robert Aleksander MARYKS (ed.), *Exploring Jesuit Distinctiveness, Interdisciplinary Perspectives on Ways of Proceeding within the Society of Jesus*, Brill, Boston, 2016.

Tal é bastante claro no caso do Japão que aqui se estuda. Num artigo intitulado «All Aboard!: Science and Ship Culture in Sixteenth-Century Oceanic Voyages», Henrique Leitão refere como exemplo de intercâmbio de ideias no domínio da ciência a viagem que quatro embaixadores japoneses fizeram à Europa. O longo caminho, na companhia de jesuítas, foi uma oportunidade de partilha de conhecimento científico, propiciada pela própria observação que a experiência náutica permite:

«O principal aspeto que deve ser referido é que o ensino a bordo era uma experiência muito diferente do que o ensino em terra, o que se confirma pelos diários e os relatos das viagens. Veja-se o caso da célebre viagem em que missionários jesuítas trouxeram para a Europa quatro jovens nobres japoneses. Os detalhes da viagem são narrados por Duarte de Sande num livro publicado em 1590. Entre os vários temas que aborda, o texto descreve vários diálogos a bordo sobre assuntos científicos.»²⁶⁴

Uma intensa relação dos jesuítas com a Revolução Científica que leva Henrique Leitão a afirmar que «[...] no que respeita à História da Ciência, é hoje consensual que nenhuma descrição do período designado Revolução Científica pode ignorar o complexo – mas certamente fundamental – papel desempenhado pela [Companhia de Jesus]»²⁶⁵.

²⁶⁴ «The crucial aspect to be noted is that teaching on board was a very different experience to teaching on shore, and this is confirmed by diaries and travel reports. Take the case of a well-known voyage in which Jesuit missionaries brought to Europe four young Japanese noblemen. The details of the voyage are told by Duarte de Sande in a book printed in 1590. Among its many subjects, the text describes several dialogues on board about scientific matters.» Henrique LEITÃO, «All Aboard!: Science and Ship Culture in Sixteenth-Century Oceanic Voyages», *Early Science and Medicine*, vol. 21, n.º 2/3, Brill, Leiden, 2016, p. 123. Veja-se o exemplo de uma pergunta feita por um jovem japonês a um jesuíta, aí citada por Henrique Leitão: «How then can the captains of ships know where they are and where they should go, especially when bad weather prevents the sky and the stars from being seen, and no shoreline is visible?» [*De Missione Legatorum*, 1590, from Charles Burnett, «The Navigational Instruments in Duarte de Sande's Dialogus de Missione Legatorum Iaponensium ad Romanam Curiam (1590)», p. 265].

²⁶⁵ «[...] as far as the History of Science is concerned, it is today agreed that no description of that period called Scientific Revolution can ignore the complex, but certainly fundamental, role played by [the Society of Jesus]». Henrique LEITÃO, «A Periphery Between Two Centres? Portugal and the Scientific Route from Europe to China (sixteenth and seventeenth centuries)», in Ana SIMÕES, Ana CARNEIRO, Maria Paula DIÓGO (eds.), *Travels of Learning, A Geography of Science in Europe*, Kluwer Academic Publishers, 2003, p. 20.

Vale a pena também assinalar a forma como Mihoko Oka, professora na Universidade de Tóquio, resume o impacto português no Japão:

«[...] penso até que o maior impacto foi no aspeto político, porque estávamos na época da guerra civil. Muitos senhores feudais lutavam. E com a introdução da espingarda no Japão, aquele que conseguia essas armas de fogo vencia as batalhas. Assim, no final, aquele que conseguiu mais espingardas, Oda Nobunaga, unificou o Japão. No aspeto da cultura, os portugueses também influenciaram. Estou a estudar esse aspeto, porque apesar de os monges saberem muito, o conhecimento de geografia era mínimo. No mapa só existia Japão, China e Índia. Mas com a chegada dos portugueses, o conhecimento do mundo ficou completamente alterado. E há o aspeto artístico, pois os portugueses foram muito pintados... [...] A ciência e a tecnologia modernas, do Renascimento, chegaram pelos portugueses. Muitos japoneses perceberam que era uma civilização mais avançada.»²⁶⁶

Nunca será demais salientar que a mentalidade dos Jesuítas era assaz diferente da dos Franciscanos²⁶⁷. Assim se compreende que Francisco Xavier se apresentasse na corte do dáimio de Yamaguchi em vestes preciosas, depondo o traje humilde e grosseiro que usara nas Índias mais sensíveis a um espiritualismo ascético e comportando-se, como em suas cartas confessa, como embaixador de Portugal, obtendo do dáimio licença para pregar a fé católica e conservando a esperança de o vir a converter um dia. Releva aqui recordar como S. Francisco Xavier se referiu a si mesmo como português quando da sua ida para o Japão. Oliveira e Costa dá nota disso, citando uma carta de Francisco Xavier ao Padre João da Beira

²⁶⁶ «A ciência moderna chegou com os portugueses ao Japão», *Diário de Notícias*, 17 de fevereiro de 2017.

²⁶⁷ Poder-se-ia dizer que a missionação franciscana tenderia, não poucas vezes, a insistir no desafio aos poderosos, mais que em manobrá-los, na esperança do martírio. Preferindo, por isso, evangelizar os pobres, a quem o reino estava prometido, em vez dos detentores do poder. Daí que a sua pregação muitas vezes acabasse – como aconteceu com as posições que os portugueses detinham em Malabar – por dar preferência aos marginais, a gente de baixa casta, às prostitutas e amásias dos soldados, mais que dedicar-se a conversões em massa. Luís Filipe THOMAZ, *Nanban Jin*, p. 29.

e companheiros, em missão nas Molucas: «Vamos três portugueses e três japões [...]», estes últimos convertidos em Goa²⁶⁸.

O bom entendimento entre portugueses e japoneses resultaria em parte de ambas as sociedades serem, à época, guerreiras e aristocráticas, com um código de honra e nobreza semelhante, onde a par das explícitas intenções religiosas, medrava também o comércio, proveitoso para as duas partes²⁶⁹.

Vale aqui recordar que os portugueses eram tidos pelos nipónicos como *nanban-jin*, «gente bárbara do Sul», pois chegavam-lhes de Macau e de Malaca e não frequentavam senão as partes mais meridionais do arquipélago. Do Ocidente de onde em última análise provinham os visitantes, não tinham qualquer noção, dado que desde sempre o país gravitava na órbita cultural da China; desta recebera o budismo, oriundo por sua vez da Índia, onde vinham assim findar os horizontes geográficos do Japão medieval antes de os portugueses lhes revelarem a existência do resto do mundo²⁷⁰.

Assim, e como salienta Henrique Leitão, a abertura do Japão à cultura ocidental constituiu um desafio à tradicional influência chinesa:

«A primeira e mais importante consequência da chegada dos portugueses em 1543 foi a revelação, ao Japão, de uma tradição cultural nova e rica. Isto iniciou um processo por meio do qual a tradicional influência chinesa foi criticada e contestada, um processo que constitui o cerne de qualquer explicação da origem do Japão moderno.»²⁷¹

²⁶⁸ Citação em João Paulo Oliveira e COSTA, *A Descoberta da Civilização Japonesa pelos Portugueses*, p. 137 (citado de Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente – Insulíndia, ed. Artur Basílio de Sá, Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1954, vol. 1, p. 606; disponível em: <https://purl.pt/26886>). Umhas páginas adiante, o autor interpreta esta afirmação do jesuíta basco como exemplo do facto de os missionários do Padroado Português do Oriente irem em representação dos interesses portugueses: ver João Paulo Oliveira e COSTA, *Ibid.*, p. 152.

²⁶⁹ Luís Filipe THOMAZ, *Nanban Jin*, pp. 50-52.

²⁷⁰ Mas o que porventura lhes causou deveras estranheza foi a falta de maneiras, atendendo a que tanto no Japão como na China a urbanidade e a etiqueta têm um papel mais importante do que no Ocidente: Luís Filipe THOMAZ, *Nanban Jin*, pp. 60-62.

²⁷¹ «The first and most important consequence of the Portuguese arrival in 1543 was the revelation to Japan of a new and rich cultural tradition. This initiated a process whereby the traditional Chinese influence was criticized and challenged, a process that lies at the heart of any explanation of the origin of modern Japan.» Henrique LEITÃO, «Notes on the Contents

No seu livro intitulado precisamente *A Modern History of Japan*, Andrew Gordon afirma que o Japão moderno (o Japão que decorre da transição de poder de 1868) não se pode compreender senão com um estudo prévio – que faz na sua obra – da ordem política, social e cultural formada na era dos Tokugawa, que tem início durante a presença portuguesa no arquipélago, que havia começado sob o primado dos dáimios, ainda antes do início da unificação do Japão²⁷².

A propósito das relações com outros povos, culturas e civilizações, importa salientar que os portugueses de Quinhentos, ao contrário do que por vezes se refere, não eram candidamente admirativos de tudo quanto encontravam pelo mundo, como se fossem desprovidos de qualquer escala de valores; nem, como em contrapartida se tem insinuado, etnocêntricos, fechados às demais civilizações e fanaticamente alérgicos a tudo quanto não fosse cristão. Do Brasil, ainda neolítico, à China de civilização requintada e milenar, passando pela África bárbara e pela Índia mística, foram, aliás, tantos e tão diversos os povos com que lidaram que dificilmente poderiam deles colher uma impressão uniforme. De uma maneira geral admiravam nas outras gentes os traços que mais os surpreenderam e as qualidades que mais em sintonia lhes pareceram com os seus próprios ideais e valores: no Brasil e na África a simplicidade ingénua dos nativos, na Pérsia a formosura das mulheres, na Ásia do Sul e Sueste a piedade dos ascetas búdicos, na China a perfeição da máquina administrativa²⁷³.

Daí que se possa considerar que, mesmo a abordagem de *As Cartas Persas*, publicadas anonimamente – para escapar à censura – pelo barão de Montesquieu, em 1721²⁷⁴, embora magistralmente invertesse os típicos relatos de viagens em que missionários, comerciantes e militares europeus descreviam os povos de outros mundos – do Novo a África e ao Oriente – pudesse ser tida como pouco desafiante para dar conta do alcance e

and Fate of the Western Scientific Influence in Japan in the Sixteenth and Seventeenth Centuries», p. 299.

²⁷² Ver Andrew GORDON, *A Modern History of Japan*, p. 1.

²⁷³ Luís Filipe THOMAZ, *Nanban Jin*, p. 57. Para um breve apanhado sobre a presença portuguesa na China, veja-se Rui Manuel LOUREIRO, *Pelos Mares da China: História Breve das Relações Luso-Chinesas no Século XVI*, CTT – Correios de Portugal, 1999.

²⁷⁴ Editado em português: ver, por exemplo, MONTESQUIEU, *Cartas Persas*, trad. Isabel St. Aubyn, Tinta da China, Lisboa, 2015.

sentido de aventura da arte de descobrir dos portugueses: um povo que não por acaso tem como seu prato característico um peixe: o bacalhau, pescado a muitos milhares de milhas de Portugal.

A necessidade de se fingir estrangeiro para contemplar de fora, como se fosse um forasteiro, tornou-se popularmente adequada aos dois persas que visitaram a Europa e em particular Paris, de modo a assim desafiar a normalidade dos franceses, mas seriam vestes pouco apropriadas a um povo como o português, que séculos antes se lançou numa surpreendente aventura em que descobrir e ser descoberto sempre se confundiram e em que o encontro entre o Ocidente e o Oriente se revelou um intenso e prolongado jogo de seduções e enganos, a ponto de os nipónicos nos terem como bárbaros forasteiros do Sul.

Fazendo assim jus, como diria Roger Scruton, a uma ideia de civilização entendida como esforço comum para que cada indivíduo consiga sair de si e ultrapassar aquilo que tinha quando nasceu. Uma elevação que os nossos missionários e negociantes cultivaram ao navegar atrevidamente entre oceanos desconhecidos e entre o *jus communicationis* e o *jus commercii*.

Num belo jogo em que, como bem frisa Luís Filipe Thomaz, os nipões ganharam dos portugueses a admiração, talvez porque, como já se referiu, no Japão encontraram uma sociedade senhorial, dominada como a da Europa medieval por uma aristocracia guerreira, com sentido de honra e pundonor que achavam semelhante ao seu e a que por isso não poupam elogios²⁷⁵. Acrescem as qualidades morais que tanto encantaram os missionários portugueses, em especial os Jesuítas, o que os levou a aceitá-los desde os primeiros tempos no seu próprio seio como noviços²⁷⁶.

Importa salientar que foi durante um período de marasmo e confusão, dito *sengoku jidai*, «época dos reinos combatentes»²⁷⁷, que os portugueses chegaram, compreendendo-se assim melhor quão bem-vindos foram nesse contexto bélico os introdutores da espingarda. Como salienta Oliveira

²⁷⁵ Para mais desenvolvimentos, ver Luís Filipe THOMAZ, *Nanban Jin*, p. 58.

²⁷⁶ Para mais completa fundamentação, Luís Filipe THOMAZ, *Ibid.*, pp. 59-60. Ainda sobre as nossas relações com os nipónicos, veja-se o catálogo de uma exposição promovida pela Presidência da República no Palácio da Ajuda em 2019, na Galeria do Rei D. Luís: *Uma História de Assombro, Portugal – Japão, Séculos XVI-XX*.

²⁷⁷ No mesmo sentido, ver C. R. BOXER, *The Christian Century in Japan*, University of California Press, California, 1967, p. 41: «[...] at the time of the Portuguese discovery, Japan was quite literally Sengoku or the “Country at War”».

e Costa relativamente ao impacto dessa presença no Japão: «A presença portuguesa no Japão durante um século foi, pelo menos, um factor de aceleração da evolução político-militar que se verificava no país em meados do século XVI.»²⁷⁸ Relativamente à espingarda, o mesmo autor salienta que esse foi «o primeiro instrumento levado pelos Portugueses que impressionou os seus anfitriões nipónicos»²⁷⁹ e que «a sua entrada nos campos de batalha veio alterar significativamente a estratégia das guerras civis [...]», acabando por propiciar a ascensão de Oda Nobunaga²⁸⁰.

A ineficácia do poder central nesse reino dividido facilitava a penetração dos missionários, enquanto a competição entre daimios (nos nossos textos designados umas vezes por «reis» e outras por «duques») os estimulava a tentar enriquecer, ao mesmo tempo que as necessidades de guerra abriam boas perspectivas aos mercadores. Entretanto, no meio da anarquia reinante emergiam inúmeros caudilhos com que os portugueses foram lidando, jogando com os conflitos e as atitudes dos sucessivos ditadores que se iam impondo ao conjunto do país²⁸¹.

Com o tempo, contudo, os conflitos com os padres foram-se agudizando, em especial a partir de 1587, no seguimento de uma promessa imprudente do Padre Gaspar Coelho de apoio ao poder emergente de Hideyoshi, de daimios cristãos de Ximo ou Kiushu (e mesmo das forças do Estado da Índia) contra os seus inimigos internos e em favor dos seus projetos de conquista. O que levou a que a Companhia de Jesus passasse a ser vista como as seitas budistas com que se batia: como uma força política. Daí à assinatura de um édito de expulsão do Império decorreu pouco tempo. Mesmo assim, numa primeira fase, Hideyoshi não se preocupou em dar execução a essa medida, de modo que os religiosos se limitaram a recolher às terras dos daimios convertidos e aí prosseguir mais discretamente a sua atividade. Acresce que Hideyoshi, embora se continuasse a

²⁷⁸ João Paulo Oliveira e COSTA, *A Descoberta da Civilização Japonesa pelos Portugueses*, p. 230.

²⁷⁹ João Paulo Oliveira e COSTA, *Ibid.*, p. 67.

²⁸⁰ João Paulo Oliveira e COSTA, *Ibid.*, p. 67. Também José Manuel Garcia, na sua apresentação ao Tratado de Luís Fróis sobre a Europa e o Japão, refere o contributo da introdução da espingarda para a unificação do Japão por Oda Nobunaga: ver José Manuel GARCIA, apresentação a *Luís Fróis, Europa Japão, Um Diálogo Civilizacional no Século XVI*, p. 14.

²⁸¹ Luís Filipe THOMAZ, *Nanban Jin*, pp.103-106.

preocupar com a tendência dos Jesuítas para converter preferentemente os nobres, temendo que estes se viessem a coligar contra ele, nunca incomodou verdadeiramente os padres²⁸².

Entretanto, por volta de 1592, aproveitando-se das circunstâncias favoráveis criadas pela união das duas Coroas peninsulares, Franciscanos espanhóis, provindos das Filipinas, conquistadas pela Espanha em 1571, desembarcaram no país. Os Dominicanos e os Agostinhos seguiram-lhe as passadas em 1603, e em 1608 obtinham da Santa Sé a revogação da bula que concedia aos Jesuítas portugueses o exclusivo da evangelização do país do Sol Nascente. Como seria de esperar, os novos evangelizadores, ignorantes das peculiaridades da cultura japonesa e tão interessados em salvar almas quanto em abrir caminho à penetração comercial dos seus compatriotas, acabaram por se envolver em luta feroz. Um conflito entre religiosos castelhanos e Inacianos que manchou a imagem dos cristãos e conduziu ao desprestígio dos missionários perante os poderes constituídos²⁸³. A respeito deste célebre conflito, Oliveira e Costa procura explicar essa rivalidade para além das divergências metodológicas de missionação, ou seja: além do choque entre uma lógica jesuíta de adaptação à cultura local e uma lógica eurocêntrica assumida por religiosos espanhóis, que tradicionalmente se aponta (e que o autor assume como válido fator justificativo, embora não o único). A título de exemplo, um outro fator que o autor aponta é a união das Coroas espanhola e portuguesa, que muito terá afectado as relações entre portugueses e espanhóis além-mar²⁸⁴.

Passaremos por alto outros graves episódios decorrentes do facto de ter aportado a Tosa o galeão espanhol *São Filipe* que as autoridades locais confiscaram e as sucessivas ameaças que levaram ao martírio dezenas de

²⁸² Em 1596 havia assim no Japão 140 sacerdotes e 300 000 cristãos, dos quais 60 000 batizados após o decreto de 1587: ver Luís Filipe THOMAZ, *Ibid.*, p. 112.

²⁸³ Luís Filipe THOMAZ, *Ibid.*, pp. 111-115.

²⁸⁴ João Paulo Oliveira e COSTA, «A rivalidade luso-espanhola no Extremo Oriente e a querela missionológica no Japão», in Roberto CARNEIRO e A. Teodoro MATOS (eds.), *O Século Cristão do Japão, Actas do Colóquio Internacional Comemorativo dos 450 Anos de Amizade Portugal-Japão (1543-1993)*, Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa da Universidade Católica Portuguesa, Instituto de História de Além-Mar da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 1994, pp. 477-524.

cristãos em Nagasáqui em 5 de fevereiro de 1597²⁸⁵. Entretanto, em 1600, chegou a Bungo, o *Liefde*, o primeiro navio holandês a demandar águas nipónicas, guiado pelo piloto inglês William Adams. Em 1613 seria a vez dos britânicos, a quem Ieyasu concedeu feitoria em Hirado²⁸⁶. Protestantes que assim deram a saber no Japão que havia na Europa países cristãos em que os Jesuítas não eram tolerados, oferecendo ao mesmo tempo aos nipões o que os católicos recusavam: a possibilidade de manterem comércio com o estrangeiro sem terem de suportar no seu país o proselitismo nazareno²⁸⁷.

Com o tempo os conflitos e as tensões foram-se agudizando, acentuando a inimizade contra os dáimios cristãos acusados de propensão para acatar mais os conselhos dos Jesuítas do que as ordens do *bakufu* e a vassalagem ao *xogum*, sendo os suspeitos forçados a deixar como reféns na xogunal mulheres ou filhos. Entretanto, foi crescendo a exasperação com os frades das ordens mendicantes por parte dos bonzos e das autoridades civis. Quanto aos Jesuítas, inquietavam-se sobretudo com a sua predileção pela nobreza e com o seu intervencionismo político. A tudo isto acresce o temor – fomentado pelo confucionismo reimportado

²⁸⁵ Estando os ossos dos mártires, beatificados em 1627 e canonizados em 1862, conservados na igreja paroquial de Coloane no território de Macau: ver Luís Filipe THOMAZ, *Nanban Jin*, pp. 115-116.

²⁸⁶ Continuando a seguir de perto Luís Filipe Thomaz salientamos um seu comentário crítico sobre uma frequente comparação entre o Japão e a Grã-Bretanha. Sendo usual referir-se que são ambos marginais em relação aos vizinhos continentes, Ásia e Europa respetivamente, e considerando que a insularidade na história destes desempenhou um papel de relevo, como polos de precoce desenvolvimento económico. Dizendo que tal teria dado azo em ambos a um peso político que a sua dimensão não deixaria prever. A crítica começa por considerar tal comparação apressada. Basta dizer que a Grã-Bretanha nem sempre foi uma ilha: tendo sido, ao que parece, durante as glaciações do Quaternário que as águas dos rios que correm para o mar do Norte, retiradas das barreiras dos gelos, cavaram o Canal da Mancha, separando a Inglaterra do continente. Por outro lado, o Japão sempre foi um arquipélago, longe de tudo, ao passo que a Grã-Bretanha, povoada desde o Paleolítico, invadida por Celtas, Romanos, Anglos e Saxões, conquistada por Dinamarqueses e Normandos, há milénios que participa na História da Europa. Para mais completo enquadramento, ver Luís Filipe THOMAZ, *Ibid.*, pp. 9-10.

²⁸⁷ Luís Filipe THOMAZ, *Ibid.*, pp. 116-117.

da China e tornado ideologia oficial²⁸⁸ – pelo enfraquecimento da piedade filial, assente na obediência aos maiores e de submissão aos superiores, tida como a quinta-essência da virtude²⁸⁹. Ainda que deva ser salientado, como sugerem Henrique Leitão e José Miguel Pinto dos Santos, que o regresso do confucionismo ao Japão deverá entender-se no contexto de um Japão diferente daquele que existia antes das missões jesuítas. A influência ocidental no Japão terá sido notória também aí:

«O resultado da expulsão dos missionários [...] não se traduziu somente numa abstenção de interesse pela cultura Ocidental, mas sim numa atitude de rejeição positiva da cultura Europeia, acompanhada de um recrudescimento do confucionismo. A política de *Sakoku* (país fechado) adoptada pelos Tokugawa correspondeu no plano ideológico a um retorno ao confucionismo. No entanto, seria errado pensar que este fenómeno levou a um retorno à pureza original dos ensinamentos confucionistas. O confucionismo da segunda metade do século xvii encontra-se irremediavelmente marcado pelo contacto com a cultura europeia, e em particular com a Ciência europeia.»²⁹⁰

O que permite compreender melhor as acusações de que a pregação seria uma ameaça crescente à ordem social. Ordem social essa que, como sugere Ana Fernandes Pinto, constitui um dos baluartes políticos dos então governantes japoneses, a par do processo de unificação do arquipélago: «É [...] num contexto de [...] exigência de estrita ordem social e de necessidade de imposição de lealdade política que devem ser entendidas as práticas anticristãs», referindo-se em particular ao contexto da proclamação do édito de 1614²⁹¹. No mesmo sentido vai a explicação de Mihoko Oka:

²⁸⁸ A respeito da rápida conversão ao cristianismo no Japão, afirma Andrew Gordon: «[...] fearing that loyalty to a foreign god might lead to political disloyalty, Japan's rulers beginning in the 1590s sought to prohibit Christianity and to limit trade with Europeans». Andrew GORDON, *A Modern History of Japan*, p. 3.

²⁸⁹ Luís Filipe THOMAZ, *Nanban Jin*, pp. 118-121.

²⁹⁰ Henrique LEITÃO e José Miguel Pinto dos SANTOS, «O Kenkon Bensetsu e a recepção da cosmologia ocidental no Japão do séc. xvii», *Revista Portuguesa de Filosofia*, LIV, n.º 2, 1998, p. 315.

²⁹¹ Ver Ana Fernandes PINTO, «Em tempos de perseguição no Japão do século xvii. Práticas e discursos», *Brotéria*, vol. 184, 2017, p. 72.

«Há vários motivos, mas o principal era o problema da unidade. Nessa época não era só o cristianismo que estava a crescer, havia também seitas armadas, que chegavam a ter territórios governados por monges. Quando alguém pensa em pacificar e unificar o Japão, esses grupos eram vistos como os mais perigosos. E o governo, seja Toyotomi Hideyoshi seja Tokugawa Ieyasu, via os cristãos como perigosos como as seitas budistas. Outro motivo é esses cristãos serem vistos como aliados de estrangeiros.»²⁹²

Entretanto, perante um memorando de Hasegawa Sahioye, em 1614, acusando os cristãos de obedecerem mais aos padres do que às autoridades, de adorarem criminosos condenados, venerarem rebeldes aos poderes e preferirem morrer fanaticamente a submeter-se, Ieyasu decidiu proibir em todo o império o cristianismo e expulsar os missionários. Hubert Cieslik, no seu estudo sobre Cristóvão Ferreira, refere-se ao ano de 1614 como o ano em que foi dado o golpe destrutivo («crushing blow») na missão da Companhia de Jesus no Japão²⁹³, o culminar de um período persecutório que se iniciara em 1587 com o primeiro decreto de expulsão dos Jesuítas. O mesmo substantivo, «blow», é utilizado por C. R. Boxer²⁹⁴ que também a ele se refere como «[...] o anúncio da morte do cristianismo no Japão»²⁹⁵.

Além de ditar a obrigatoriedade de abjuração da fé cristã e a expulsão das missões, o édito de 1614 ditava também a destruição das Igrejas (embora isso pareça não ter acontecido desde logo)²⁹⁶.

Ana Fernandes Pinto refere-se ao édito como «[...] uma viragem no desenvolvimento da presença cristã no Japão»²⁹⁷. Mas não foi a partir daí,

²⁹² «A ciência moderna chegou com os portugueses ao Japão», *Diário de Notícias*, 17 de fevereiro de 2017.

²⁹³ «The crushing blow for the Japanese mission fell in 1614.» Hubert CIESLIK (1974), «The Case of Christóvão Ferreira», *Monumenta Nipponica*, vol. 29, n.º 1, p. 5 (disponível em: <https://www.jstor.org/stable/2383462>).

²⁹⁴ Ver C. R. BOXER, *The Christian Century in Japan*, pp. 319-320.

²⁹⁵ «[(...) this edict (...) sounded] the death knell for Christianity in Japan [...]». C. R. BOXER, *Ibid.*, p. 318.

²⁹⁶ Ver C. R. BOXER, *Ibid.*, pp. 318-320.

²⁹⁷ Ana Fernandes PINTO, «Em tempos de perseguição no Japão do século XVII. Práticas e discursos», *Brotéria*, vol. 184, 2017, p. 72.

como explica a autora, que «a perseguição se generalizou» no tempo e no espaço²⁹⁸.

Esta perseguição ainda haveria de se intensificar mais nos xogunatos seguintes. É sob o xogum Iemitsu que a perseguição verdadeiramente se estende a todo o arquipélago. Segundo afirma a mesma autora: «Nas notícias que vão chegando do Japão [...] são referidas iniciativas do xogunato que testemunham que a perseguição dos cristãos foi elevada ao estatuto de determinação política [...]»²⁹⁹, difundindo-se «[...] uma ideologia de rejeição generalizada [...] do cristianismo», a par de um cultivo da «[...] imagem do xogunato enquanto garante da ordem pública»³⁰⁰.

Todos os japoneses deviam entrar numa seita budista; os bonzos arrolá-los-iam e remeteriam às autoridades o rol. Seguiram-se novos martírios e deportações para Macau e Manila. O rigor atingiu o auge com o grande martírio de Nagasáqui (1622-1623) com milhares de cristãos a perecerem e a serem queimados vivos ou decapitados, dos quais 205, entre os quais seis religiosos portugueses, vieram a ser beatificados em 1867³⁰¹.

Há ainda outros infelizes episódios mas, para terminar, bastará recordar que a presença dos portugueses terminou com uma embaixada enviada pelo Senado de Macau para negociar amizade com o Japão. Mal fundearam em Nagasáqui, os emissários foram presos e exortados a abjurar a sua fé, interdita no império; tendo recusado, 48 foram executados e os restantes 13 recambiados para Macau com a má nova, com intuitos disuasores. Foi o episódio da Embaixada Mártir com que, ao cabo de 96 anos de frutuoso contacto, se encerraram, até à reabertura do Japão em pleno século XIX, as relações luso-nipónicas. Não se deverá olhar para este corte como um testemunho de vanidade da aposta cristã na região, por esta ter aparentemente fracassado. Convém recordar que, além do

²⁹⁸ Ver Ana Fernandes PINTO, *Ibid.*, p. 73; ver, no mesmo sentido, C. R. BOXER, *The Christian Century in Japan*, p. 319.

²⁹⁹ Ana Fernandes PINTO, «Em tempos de perseguição no Japão do século XVII. Práticas e discursos», pp. 74-75.

³⁰⁰ Ana Fernandes PINTO, *Ibid.*, p. 75.

³⁰¹ Acresce que em 1629 se adotou o costume de forçar os suspeitos de simpatias cristãs a calcar aos pés perante as autoridades um crucifixo ou outra imagem santa (*efumí*). Além da interdição de todos os livros que mencionassem o cristianismo ou o nome de *Nanban*. Mais tarde, a obrigação de calcar a cruz foi estendida a todos os estrangeiros que pretendessem desembarcar no arquipélago: Luís Filipe THOMAZ, *Nanban Jin*, p. 123.

indelével fruto do intercâmbio que enriquece sempre as civilizações que o vivem, bem como da difusão da fé cristã no Japão alcançada por jesuítas, também a adversidade foi fecunda, como se compreende a partir das palavras de Ana Fernandes Pinto, que sugere que as narrativas dos mártires constituem verdadeiros testemunhos da universalidade do catolicismo, diante de uma Europa religiosamente fragmentada³⁰².

João Paulo Oliveira e Costa sugere que a abertura do Japão ao exterior entre 1543 e 1639, durante a presença portuguesa, terá sido um oásis no deserto do isolamento japonês:

«Quando se estabeleceram relações contínuas entre Portugueses e Japoneses [...], havia já vários séculos que o Japão vivia fechado sobre si mesmo, mantendo apenas contactos esporádicos e limitados com a China. Durante uma centúria [...] a presença lusa no país quebrou esse isolamento secular.»³⁰³

Também Henrique Leitão, ao debruçar-se sobre a influência da ciência portuguesa no Japão, comenta este isolamento, associando-o a uma total dependência da cultura chinesa: «Para um país exclusivamente familiarizado com a cultura chinesa, e totalmente dependente dela, o primeiro contacto com a cultura ocidental foi certamente um acontecimento histórico marcante.»³⁰⁴ Um isolamento que foi assim temporariamente quebrado pelo agitado – mas muito frutuoso e marcante – contacto com os portugueses, e em especial com os Jesuítas.

³⁰² Ver Ana Fernandes PINTO, «Em tempos de perseguição no Japão do século XVII. Práticas e Discursos», pp. 79-80.

³⁰³ João Paulo Oliveira e COSTA, *A Descoberta da Civilização Japonesa pelos Portugueses*, p. 67. Também Gordon refere o fechamento do Japão durante o período Tokugawa: ver Andrew GORDON, *A Modern History of Japan*, p. 17.

³⁰⁴ «For a country solely acquainted with, and completely dependent on, Chinese culture, the first contact with Western culture was certainly an epoch-making event.» Henrique LEITÃO, «Notes on the Contents and Fate of the Western Scientific Influence in Japan in the sixteenth and seventeenth centuries», p. 279.

Capítulo 12

Da literatura jurídica, política e económica dos séculos XVI e XVII aos contributos portugueses no âmbito da Economia Política

Uma vez recordados e sumarizados os aspetos que nos parecem mais relevantes para o enquadramento histórico desta temática, trataremos nesta última secção da literatura jurídica, política e económica dos séculos XVI e XVII e dos contributos especificamente portugueses no âmbito da Economia Política. Trata-se de dois séculos em que os nossos pensadores, respeitando um enquadramento escolástico, sublinham o fundamento ético do poder temporal e a sua submissão aos preceitos da justiça. Com raras exceções, tende-se a defender a tese de que todo o poder vem de Deus através do povo, embora seja de assinalar o esforço dos nossos juristas para contrariar o poder absoluto (ilimitado) dos reis, sublinhando a necessidade de se submeterem às leis que estatuem, para focalizarem a dependência, essa sim absoluta, da lei humana em relação à divina e ao direito natural.

Entre os teóricos deste período, Calafate³⁰⁵, para além dos que mereceram espaço próprio no volume II da *História do Pensamento Filosófico Português* (casos de Jerónimo Osório, João de Barros, Francisco Suárez, Luis de Molina e António Vieira), destaca quinze autores: Lourenço de Cáceres, António de Beja, Diogo de Sá, Amador de Arrais, Frei Heitor Pinto, Fernando Alvia de Castro, Pedro Barbosa Homem, Frei Serafim de Freitas,

³⁰⁵ Deixando de fora um número significativo de autores que, contudo, não deixa de nomear: João Salgado de Araújo, Manuel Severim de Faria, João de Vasconcelos, Manuel Rodrigues Leitão, Francisco do Santíssimo Sacramento, António Pais Viegas, Luís Marinho de Azevedo, Agostinho de Vasconcelos, Francisco Manuel de Melo, António Henriques Gomes e Gabriel Pereira de Castro, ver Pedro CALAFATE (dir.), *HPFP*, vol. II, p. 663.

João Pinto Ribeiro, Manuel Fernandes de Vila Real, Francisco Velasco de Gouveia, Sebastião César de Meneses, António de Sousa Macedo, Duarte Ribeiro de Macedo e António Carvalho de Parada.

Um leque de distintos autores que vai de um defensor declarado do tiranicídio (Francisco Velasco de Gouveia)³⁰⁶ aos que escrevem sobre a educação do Príncipe, onde têm pleno cabimento as questões da tributação. Casos de Frei António de Beja (1493-?), Jerónimo Osório (1506-1580) e Sebastião César de Meneses (?-1672) e mesmo de Frei Heitor Pinto (1528-1584?) e Frei Amador Arrais (?-1600)³⁰⁷. Especial destaque merece, no que respeita à relação com Espanha, a *Suma Política* de Sebastião César de Meneses que, apesar de a revelar assinalável originalidade, é tida em boa parte como inspirada no tratado *Consejo y Consejeros de Príncipes* (de Lorenzo Ramirez de Prado), de que chega às vezes a ser direta ou literal tradução³⁰⁸.

Num âmbito mais económico seria certamente importante e proveitoso fazer um levantamento das obras de autores portugueses. Acontece, contudo, que a maioria dos pensadores que têm vindo a merecer mais atenção e estudo podem ser considerados mercantilistas e pouco propensos ao essencial dos contributos da Escola de Salamanca, como são os casos de Duarte Gomes Solis, *Discursos sobre los comercios de las Indias* (Lisboa, 1622), Manuel Severim de Faria, *Discursos 1.º e 7.º das suas Notícias de Portugal* (1655) e Alexandre de Gusmão, *Cálculo sobre a perda de dinheiro do Reino* (1748).

³⁰⁶ Ver FRANCISCO VELASCO DE GOUVEIA, *Justa Acclamação do Serenissimo Rey de Portugal D. João o IV. Tractado Analytico, Dividido em Tres Partes. Ordenado, e Divulgado em nome do mesmo Reyno, em Justificação da sua Acção. Dirigido ao Summo Pontifice da Igreja Catholica, Reys, Príncipes, Republicas, e Senhores Soberanos da Christandade*, Fenix, Lisboa, 1846.

³⁰⁷ António Braz TEIXEIRA, «A reflexão portuguesa sobre o Direito nos séculos XVI e XVII», pp. 647-662.

³⁰⁸ Martim de ALBUQUERQUE, «Para uma Teoria Política do Barroco em Portugal, A *Summa Política* de Sebastião César de Meneses (1649-1650)», in *Estudos de Cultura Portuguesa*, vol. II, INCM, Lisboa, 2000. O mesmo sucede com Velasco de Gouveia e Suárez. Ver, a este respeito, Margarida Seixas, «Francisco Suárez e a Restauração de Portugal Justificada», em Pedro Caridade FREITAS, Margarida SEIXAS, Ana Caldeira FOUTO (coord.), *Suárez em Lisboa, 1617-2017, Actas do Congresso*, AAFDL Editora, Lisboa, 2018, pp. 199-236.

Entre estes, Duarte Ribeiro de Macedo, em *Memória sobre a transplantação dos frutos da Índia ao Brasil* e em *Discurso sôbre a Introdução das Artes em Portugal* (1675)³⁰⁹, que terão sido inspirados em Dr. Sancho Moncada, arguto publicista da *Restauración política de España* (Madrid, 1619), é por certo o mais estudado dos chamados economistas portugueses desta época³¹⁰.

Percebe-se, por isso, que neste contexto, tenhamos de limitar a nossa exposição, a título exploratório, a um número restrito de autores, excluindo Luis de Molina por ser um pensador que não peca por falta de estudos sobre a sua obra económica (aliás, elogiada por Hayek na cerimónia de aceitação do seu Nobel em 1974)³¹¹. Desse número optamos por destacar dois distintos pensadores portugueses – Fernão Rebelo e Rodrigo do Porto – que apresentam sinais de clara proximidade com o que poderá ser considerada a linha dominante do pensamento económico da Escola de Salamanca.

É devido a este critério e por esta razão que, apesar de concordarmos com a ideia geral de Almodovar e Cardoso quando salientam que a «relação entre autores portugueses e a literatura económica espanhola em geral, e a Escola de Salamanca em particular, se desenvolveu substancialmente entre 1580 e 1640, quando os destinos de ambos os países ibéricos se juntaram por via da união dinástica»³¹², optamos, ao contrário de Almodovar e Cardoso, por não destacar autores que se caracterizam por uma visão essencialmente mercantilista, como é o caso de Duarte Gomes Solis a que deram especial atenção.

³⁰⁹ «Discurso sôbre a introdução das artes em Portugal» e «Observações sôbre a transplantação dos fructos da India ao Brasil», in Moses Bensabat AMZALAK, *O diplomata Duarte Ribeiro de Macedo e os seus discursos sôbre Economia Política*, Lisboa, 1922, pp. 11-38.

³¹⁰ António SÉRGIO, *Antologia dos Economistas Portugueses (século XVII)*, Livraria Sá da Costa, Lisboa, 1975, p. 10; e também Moses Bensabat AMZALAK, *O Neo-Mercantilismo*, e. a., Lisboa, 1929.

³¹¹ Friedrich A. HAYEK, «La Pretensión del Conocimiento», in *Nuevos Estudios de Filosofía, Política, Economía e História de la Ideas*, Unión Editorial, Madrid, 2007, p. 47. Uma proximidade entre a Escola de Salamanca e a chamada Escola Austríaca de Economia que continua a não ser tida em devida conta: veja-se o caso de Romano GARCÍA, «La moral frente a un nuevo orden social», publicado no já referido *Luis de Molina regressa a Évora*, pp. 123-150.

³¹² António ALMODOVAR e José LUÍS CARDOSO, *A History of Portuguese Economic Thought*, Routledge, Londres, 1998, p. 22.

Não deixa, aliás, de poder ser visto como paradoxal – e certamente potencia desnecessariamente interpretações imprecisas – apresentar como principal ilustração da referida ligação entre autores portugueses e a Escola de Salamanca alguém cuja visão da actividade económica e em particular dos fluxos comerciais e financeiros internacionais se aproxima em muito dos principais pilares do que viria a afirmar-se como a doutrina mercantilista³¹³. Grice-Hutchinson, por exemplo, na sua influente obra dedicada à história do pensamento económico em Espanha, apresenta o movimento intelectual da Escola de Salamanca como uma via distinta do pensamento mercantilista que, reconhece, tinha na época grande influência:

«Para a maioria dos historiadores [o período entre o final do século xv e meados do século xviii] constitui a “época mercantilista”. E certamente, em Espanha como em qualquer outro sítio, a doutrina mercantilista foi ensinada por muitos autores. Mas para o historiador do pensamento económico talvez esta não seja a obra mais interessante desse período. O elevado nível da economia do século xvi espanhol referido por Schumpeter deve-se maioritariamente aos autores da escolástica tardia – a Escola de Salamanca, como têm por vezes sido designados. Estes autores eram, na sua maioria, teólogos e juristas em cujo pensamento a ordem social e económica desempenhava um papel importante, ainda que secundário.»³¹⁴

Parece, por isso, mais exato e proveitoso centrar atenções em autores com características distintas, como os referidos Fernão Rebelo e Rodrigo do Porto.

³¹³ Mais ainda quando essa ligação é apresentada numa secção com o título «Mercantilism in the making», ou seja, sugerindo como elemento, contributo ou efeito principais dessa ligação a preparação do caminho para o triunfo do mercantilismo em Portugal.

³¹⁴ «For most historians [the period between the end of the fifteenth century to the middle of the eighteenth century] constitutes the “age of mercantilism”. And certainly, in Spain as elsewhere, mercantilist doctrine was preached by many writers. But for the historian of economic thought it does not, perhaps, represent the most interesting work of the period. The high level of Spanish sixteenth-century economics noted by Schumpeter was largely the achievement of the late scholastics – the School of Salamanca, as they have sometimes been called. These writers were, in the main, the theologians and jurists in whose thought the social and economic order played an important though secondary part.» Marjorie GRICE-HUTCHINSON, *Early Economic Thought in Spain, 1177-1740*, Liberty Fund, Indianapolis, 2015, p. 83 (disponível em: <https://oll.libertyfund.org/title/early-economic-thought-in-spain-1177-1740>).

Importa aqui notar, como bem recorda Oliveira e Silva que, não obstante a cuidada catalogação levada a cabo por Friedrich Stegmüller, os textos que contêm os ensinamentos dos catedráticos de Filosofia e Teologia que ensinaram em Coimbra e Évora neste período continuam muito pouco explorados. Uma lacuna que é ainda mais notória no que diz respeito às contribuições destes autores para o pensamento económico³¹⁵.

Fernão Rebelo doutorou-se em Teologia na Universidade de Évora, onde se tornou também professor, integrando adicionalmente a Companhia de Jesus. O seu alinhamento e a linha de continuidade que o une a Luis de Molina em muitos temas teológicos, filosóficos, morais e políticos foi já salientada anteriormente no presente texto, mas importa sublinhar aqui que o pensamento económico não é exceção a essa tendência.

No seu *Tratado do Câmbio*, publicado em 1608, Rebelo, à semelhança do que acontece com outros autores ibéricos do período, confronta-se com os desafios de uma realidade económica e comercial em acelerada mudança na sequência do movimento de globalização iniciado por portugueses e espanhóis. Em resultado desse movimento, ao longo do século XVI, a Península Ibérica torna-se o centro da emergente economia global e a atividade comercial e financeira florescente nas principais cidades espanholas e portuguesas coloca novos desafios e questões éticas, com as quais os escolásticos necessariamente se vão confrontar³¹⁶.

A necessidade de clarificar dúvidas sobre novas práticas e fornecer orientação a agentes económicos e às autoridades é particularmente sentida no plano financeiro e monetário. A este respeito, importa salientar que

³¹⁵ Paula Oliveira e SILVA, «The concept of *ius gentium*. Some aspects of its doctrinal development from the School of Salamanca to the universities of Coimbra and Évora», in Kirstin BUNGE, Marko J. FUCHS, Danaë SIMMEMACHER e Anselm SPINDLER (eds.), *The Concept of Law (lex) in the Moral and Political Thought of the "School of Salamanca"*. Brill, Leiden, 2016, p. 116. Friedrich STEGMÜLLER, *Filosofia e Teologia nas Universidades de Coimbra e Évora no século XVI*, trad. António Fradique Morujão, Edições Universidade de Coimbra, Coimbra, 1959.

³¹⁶ André Azevedo ALVES e José Manuel MOREIRA, «Business Ethics in the School of Salamanca», in C. LUETGE (ed.), *Handbook of the Philosophical Foundations of Business Ethics*, Springer, 2013, pp. 207-225. Para melhor compreensão, neste âmbito, do caso de Domingo de Soto, veja-se André Azevedo ALVES e José Manuel MOREIRA, «Virtue and Commerce in Domingo de Soto's Thought: Commercial Practices, Character and the Common Good», *The Journal of Business Ethics*, vol. 113, n.º 4, 2013, pp. 627-638. Para um enquadramento mais desenvolvido desta temática, veja-se André Azevedo ALVES e José Manuel MOREIRA, *The Salamanca School*, Continuum, New York, 2013.

Rebello, no seu já referido *Tratado do Câmbio*, além de reconhecer explicitamente a filiação das suas investigações na linha dos principais autores da Escola de Salamanca, evidencia também um entendimento avançado das funções da moeda e, mais uma vez em linha com Molina, uma compreensão preliminar do que mais tarde se viria a designar por teoria quantitativa do dinheiro. De facto, Rebello associa explicitamente uma maior abundância de dinheiro à redução do seu valor, ao mesmo tempo que discute com assinalável argúcia e profundidade a relação entre alterações na quantidade de moeda e o preço dos bens numa dada economia³¹⁷. É de realçar ainda – tanto nas suas reflexões mais centradas na compreensão da realidade económica, como nas que adotam primordialmente uma perspetiva centrada na justiça dos contratos – uma atitude que denota sinais da crescente conceptualização abstrata do mercado como mecanismo descentralizado e impessoal que é igualmente característica de boa parte da análise económica dos principais autores da Escola de Salamanca³¹⁸.

Relativamente ao ainda menos estudado Rodrigo do Porto, é de salientar aqui a interessante e muito promissora investigação que tem vindo a ser levada a cabo recentemente por Anton Alexandrovich Afanasyev sobre as suas contribuições no domínio económico e respetivo enquadramento no contexto mais geral da Escola de Salamanca³¹⁹.

³¹⁷ Para um resumo sintético das ideias de Rebello neste plano, cf. António ALMODOVAR e José Luís CARDOSO, *A History of Portuguese Economic Thought*, pp. 18-21.

³¹⁸ Ainda que relativamente a um tema específico de natureza essencialmente jurídica, vale a pena considerar aqui a conclusão de Oliveira e Silva de que, nesse tema específico, Rebello se terá limitado a combinar e sintetizar (com alguma perda de clareza) os ensinamentos de Fernando Perez. Veja-se de novo Paula Oliveira e SILVA, «The concept of *ius gentium*. Some aspects of its doctrinal development from the School of Salamanca to the universities of Coimbra and Évora», pp. 119-121. Não nos é possível no âmbito desta investigação fazer idêntica exploração para o caso dos contributos para o pensamento económico de Rebello mas a questão reforça certamente a relevância de se estudar mais em profundidade – e de forma integrada – estes autores para lograr um melhor entendimento da forma como a Escola de Salamanca se desenvolveu em Portugal e da própria Escola na sua globalidade, dada a relevância de Coimbra e Évora neste período.

³¹⁹ Anton Alexandrovich AFANASYEV, «La doctrina sobre el precio justo en el *Manual de Confessores e Penitentes* (1549) de Fr. Rodrigo do Porto, OFM», *Cauriensia*, vol. XI, 2016, pp. 53-82. Para enquadramento das contribuições para a ciência económica de Rodrigo do Porto no contexto mais geral da Escola de Salamanca, veja-se também Anton Alexandrovich AFANASYEV, «La Escuela de Salamanca del siglo XVI: algunas contribuciones a la ciencia económica», *Revista Empresa y Humanismo*, vol. XIX, n.º 1, 2016, pp. 7-30.

As datas de nascimento e falecimento de Rodrigo do Porto não são conhecidas com exatidão, mas os dados disponíveis indiciam que terá sido contemporâneo do fundador da Escola de Salamanca – Francisco de Vitoria – em faixa etária semelhante aos principais autores da primeira geração da referida Escola. Este é, naturalmente, um dado importante para avaliar a relevância das suas contribuições e, em especial, a sua relação com Martín de Azpilcueta, o celebrado «Doutor Navarro».

Especializado em Teologia Moral, Rodrigo do Porto foi o autor da primeira suma portuguesa de Teologia Moral e um colaborador muito próximo do Doutor Navarro³²⁰. A obra foi publicada anonimamente em 1549 mas são múltiplos e fortes os indícios que apontam para a autoria de Rodrigo do Porto, ainda que este (ou a sua memória para a posteridade) tenha muito provavelmente sido vítima da enorme proeminência atingida pelo Doutor Navarro. Como explica Pereira da Silva:

«Vemos, pois, que os papéis de Fr. Rodrigo do Porto e de Martín de Azpilcueta Navarro se encontram perfeitamente deslindados na unidade da equipa elaboradora da segunda edição do *Manual* português, saída em Coimbra no ano de 1552. Porém, a menção do autor originário (Fr. Rodrigo), feita sob anonimato e, por outro lado, em íntima relação com o revisor ou reformador (Navarro), sempre ostensivamente nomeado, tenderia a diluir-se em proveito deste, como de facto veio a acontecer.»³²¹

Os contributos para a ciência económica de Rodrigo do Porto foram múltiplos, mas devem provavelmente ser destacados os desenvolvimentos que introduziu na doutrina do justo preço, nomeadamente a sua preocupação com a introdução de alguma flexibilidade no conceito e a sua

³²⁰ Rodrigo do Porto, *Manual de confessores, & penitentes, em ho qual breue & particular, & muy uerdadeiramente se decidem, & declaram quasi todas as duuidas, & casos, que nas confissões soem occorrer acerca dos peccados, absoluições, restituções, & censuras: Composto por hum religioso da ordem de sam Francisco da prouincia da piedade. Foy vista, & examinada, & aprouada a presente obra por o Doutor Nauarro, cathedratico de prima em canones na Uniuersidade de Coimbra. Por comissam do Infante Cardeal inquisidor mayor nestes Reynos*. Coimbra: por loã da Barreyra & loã de Aluares emprimidores da mesma uniuersidade, 1549. Sobre a obra e sua relação com Martín de Azpilcueta, veja-se, António Pereira da SILVA, «A primeira suma portuguesa de teologia moral e sua relação com o “Manual” de Navarro», *Didaskalia*, vol. V, 1975, pp. 355-403.

³²¹ António Pereira da SILVA, *Ibid.*, p. 375.

explicação dos vários fatores – incluindo a nível macroeconómico – que influenciam a formação dos preços no mercado (sem no entanto colocar em causa o dever de obedecer a um preço fixado por uma autoridade legítima):

«Pera declaração das cousas ditas atras, em esta materia de comprar & vender, he de notar que ho preço conuem que seja conforme ao valor da coisa que se vende ou compra, a qual nam estaa sempre em hum ser mas mudasse, segundo os tempos, & a pouquidade ou abondança daquella mercadoria & do dinheyro com que se ha de comprar como parece nos tempos de esterelidade, ou fortuna ou de mortes. E por tanto quando o preço he taxado, polos que gouernan a cidade, & lugar, esse ha de guardar sem falta.»³²²

Ao mesmo tempo, Rodrigo do Porto demonstra também um entendimento preliminar dos aspetos fundamentais da teoria quantitativa do dinheiro, entendimento esse que seria posteriormente desenvolvido e aprofundado pelo seu revisor e coautor Martín de Azpilcueta.

Relativamente à influência do trabalho desenvolvido por Rodrigo do Porto junto do Doutor Navarro, Afanasyev expõe a sua conclusão nos seguintes termos:

«A doutrina sobre o preço justo do Frei Rodrigo apresentada na primeira edição do *Manual de Confessores e Penitentes* foi a base das doutrinas sobre o preço justo de edições posteriores deste *Manual*: a segunda edição portuguesa (1552) composta pelo Frei Rodrigo e por Martín de Azpilcueta e as edições castelhanas (1553, 1556) do Doutor Navarro; bem como das edições portuguesas (1567, 1569, 1571, 1579) e da edição castelhana (1586) dos *Compendios* deste *Manual*.»³²³

³²² Rodrigo do PORTO, *Manual de Confessores e Penitentes*, 1549, cap. XXIII, p. 393. Citado em Anton Alexandrovich AFANASYEV, «La doctrina sobre el precio justo en el Manual de Confessores e Penitentes (1549) de Fr. Rodrigo do Porto, OFM», p. 67.

³²³ «La doctrina sobre el precio justo de Fr. Rodrigo presentada en la primera edición del *Manual de Confessores e Penitentes* fue la base de las doctrinas sobre el precio justo de ediciones posteriores de este *Manual*: la segunda edición portuguesa (1552) compuesta por Fr. Rodrigo y Martín de Azpilcueta y las ediciones castellanas (1553, 1556) del Doctor Navarro;

**Da literatura jurídica, política e económica dos séculos XVI e XVII
aos contributos portugueses no âmbito da Economia Política**

Esta muito breve discussão não ambiciona, naturalmente, ser exaustiva nem definitiva, mas antes sugerir duas ilustrações de caminhos de investigação que se apresentam como francamente promissores. Mais promissores ainda considerando que há um vasto lote de materiais e associações por explorar no que diz respeito aos caminhos cruzados da Escola de Salamanca no contexto português.

así como de las ediciones portuguesas (1567, 1569, 1571, 1579) y de la edición castellana (1586) de los *Compendios* de este *Manual*». Anton Alexandrovich AFANASYEV, *Ibid.*, p. 74.

Conclusão

Espera-se que o esboço de síntese desenvolvido ao longo do presente texto, ainda que necessariamente muito incompleto e maioritariamente assente numa recolha e articulação de fontes secundárias, permita perceber quão pouco investigado está o contributo de autores portugueses para as temáticas que caracterizam a chamada Escola de Salamanca e o muito que há para fazer. Nesse sentido, não é demais salientar, este texto é mais uma recolha apontando possíveis caminhos de investigação futuros do que um trabalho de fundo. Esperamos, contudo, ter dado boa conta do lado português do ideal simbolizado pela «Universitas» quincentista na Península Ibérica e do protagonismo dos pensadores de duas universidades portuguesas: Coimbra e Évora³²⁴. Ajudando assim a melhor perceber um país, Portugal, que já era moderno na sua Idade Média, como observa Gonzague Reynolds, ao interpretar o sentido arquitetónico do Mosteiro da Batalha: «o carácter profundo da civilização portuguesa consiste em haver tomado forma na Idade Média, em ter sido moderna na Idade Média, em ter feito brotar do espírito antigo o espírito novo»³²⁵. E a entender que em Portugal, tal como em Espanha, o Renascimento não produziu uma rutura, reunindo antes as novas correntes com a tradição recebida e conduzindo

³²⁴ Para um interessante exemplo de um trabalho de fundo sobre o período subsequente, cf. Carlos AZEVEDO, *Faculdade de Teologia de Coimbra: De Pombal à República (1772-1912)*, Afrontamento, Porto, 2020. Uma obra que dedica especial atenção às marcas profundas deixadas pela reforma pombalina na Faculdade de Teologia da Universidade de Coimbra, e no respetivo impacto sobre as sucessivas gerações de eclesiásticos que lideraram a Igreja em Portugal e nos seus domínios ultramarinos, com análise dos planos de estudo adotados pelos professores, respetivas matérias, mestres e compêndios.

³²⁵ Jacinto do Prado COELHO (dir.), «Renascimento», in *Dicionário de Literatura*, vol. II, Figueirinhas, Porto, 1969, p. 920.

dessa forma a uma síntese mais profunda e complexa³²⁶. Um espírito de tradição e transição³²⁷ que implicará uma nova valorização do mundo e do homem, sem impedir a persistência do tradicional espírito religioso; pela coexistência do popular e do local com o universal e o europeu culto³²⁸. Um movimento que em Portugal atinge uma sublime mundividência barroca bem expressa por António Vieira [n. Lisboa, 1608 – m. Baía (Brasil), 1697] numa sua frase que caracterizou a figura de D. João IV (que restaurou a Independência) como rei e estadista: «sabia reinar porque sabia dissimular, e reinou porque não dissimulou»³²⁹. Frase que une dois mundos em confronto: o da educação de Príncipes, que emana de S. Tomás de Aquino, e o do *Príncipe* de Maquiavel. Sublime e desconcertante afirmação (de um mundo como um jogo³³⁰) de um Padre António Vieira cujo pensamento reflete bem o lado português-brasileiro dessa «síntese sem rutura»³³¹. Sendo verdade que, no aspeto filosófico mais geral, as suas ideias se situam numa linha de inspiração agostiniana, combinada com importantes elementos de matriz

³²⁶ Ver J. GARCÍA LÓPEZ, *Historia de la Literatura Española*, Vicens Vives, Barcelona, 1973, p. 148.

³²⁷ Que estaria já presente entre os Conimbricenses, como característica distintiva da Companhia de Jesus nos séculos XVI e XVII, por exemplo, no campo da filosofia da natureza, pese a acusação ao jesuíta de falta de capacidade de dialogar com as correntes inovadoras: veja-se para tal Alfredo DINIS, «Tradição e Transição no Curso Conimbricense», *Revista Portuguesa de Filosofia*, XLVII, n.º 4, 1991, pp. 535-560.

³²⁸ José Adelino MALTEZ, «O jusnaturalismo católico dos séculos XVI e XVII e as raízes da democracia», in Irene BORGES-DUARTE (org.), *Luis de Molina regressa a Évora*, p. 53.

³²⁹ Sermão Histórico e Panegírico nos anos da rainha Dona Maria Francisca Isabel de Saboia. Sobre esta coloração barroca que enfatiza a complexidade labiríntica da política e o seu grau de dependência perante o acaso e a ocasião. Para maior desenvolvimento, veja-se o texto (sobre Fernando Alvia de Castro): Pedro CALAFATE, «A reflexão portuguesa sobre a política nos séculos XVI e XVII», in Pedro CALAFATE (dir.), *HPFP*, vol. II, pp. 674-676.

³³⁰ Sobre esta rica temática, veja-se de novo Pedro CALAFATE, «A mundividência barroca de António Vieira», *HPFP*, vol. II, pp. 703-731.

³³¹ Para um interessante apanhado desta genialidade do «Imperador da língua portuguesa», como lhe chamou Fernando Pessoa, ver Aníbal Pinto de CASTRO, *António Vieira, Uma Síntese do Barroco Luso-Brasileiro*, CTT – Correios de Portugal, 1997. Ainda sobre António Vieira veja-se um interessante conjunto de artigos na revista *Oceanos*, n.º 12: AAVV, «Os Jesuítas e a Ideia de Portugal», dir. António Mega Ferreira, Comissão para as Comemorações dos Descobrimentos, Lisboa, 1992. Obra ricamente documentada com os quadros da vida de S. Francisco Xavier, o uso da Matemática na propagação da Fé, os jesuítas portugueses nos Himalaias, a ação dos pintores jesuítas na China, a arquitetura jesuíta e o relicário de S. Roque.

estoica, em particular Séneca, no domínio filosófico-jurídico, o seu jusnaturalismo contrarreformista é filho do mesmo ambiente espiritual em que floresceu a reflexão de Suárez, Vitoria, Molina ou Mariana, e, em especial, dos dois últimos, com cujas teses algumas vezes coincide e cuja autoridade não deixa de invocar, enriquecendo, no entanto, a sua reflexão com o direto conhecimento e a vivida experiência do Novo Mundo e das novas realidades que nele desafiavam a especulação ético-jurídica peninsular³³². Fica lançado o desafio para investigações futuras.

³³² António Braz TEIXEIRA, «A reflexão portuguesa sobre o Direito nos séculos XVI e XVII», in Pedro CALAFATE (dir.), *HPFP*, vol. II, p. 659. Sobre a mesma temática, poderá ver-se também Domingos Guimarães MARQUES, «A Filosofia do Direito em Portugal do séc. XVI ao séc. XVIII», *Revista Portuguesa de Filosofia*, XXXVIII-IL, n.º 4, 1982, pp. 470-473. Trata-se das Actas do I Congresso Luso-Brasileiro de Filosofia.

Anexo

«O Colégio da Companhia» e «A história do Hospital de Santa Clara», de Germano Silva

(*Jornal de Notícias* de 25 de agosto de 2019, p. 22)

O Colégio da Companhia

Trata-se do edifício onde agora funciona o Seminário Maior

Por Companhia entenda-se a de Jesus, dos padres jesuítas. Pois faz amanhã precisamente quatrocentos e cinquenta e nove anos que a rainha D. Catarina, então regente do reino, durante a menoridade de D. Sebastião, escreveu (26 de agosto de 1560) a Francisco de Borja, que estava no Porto, uma carta em que autorizava a criação, nesta cidade, de um colégio, aprovando assim um pedido que já havia sido feito ao mesmo Francisco de Borja pelo bispo D. Rodrigo Pinheiro.

E quem era este Francisco de Borja, que veio a ser canonizado pela Igreja, e o que andava ele a fazer no Porto? Era uma alta e muito ilustre figura de Espanha, onde ostentava os nobres títulos de marquês de Lombay e duque de Gândia.

Frequentava a corte de Castela, mas quando morreu a mulher de Carlos V, a princesa Isabel de Portugal, filha de D. Manuel I, ao ver o estado em que ficara aquela que fora uma das mais belas princesas da Europa, renegou o Mundo, desfez-se da imensa fortuna que possuía e entregou-se à vida religiosa, entrando para a Companhia de Jesus. Foi na qualidade de visitador da Companhia que chegou ao Porto, no primeiro semestre de 1560.

Francisco de Borja, mal entrou na cidade, alojou-se no Hospital de Santa Clara, na Rua dos Mercadores, onde o foi visitar o bispo D. Rodrigo Pinheiro, acompanhado das mais altas dignidades religiosas da diocese, dos vereadores camarários e de outras altas figuras da cidade. Santa Clara

era um hospício para pobres. O bispo convidou Borja para o seu palácio, mas ele recusou. E foi logo ali que o bispo pediu ao ilustre representante da Companhia de Jesus que fundasse um colégio no Porto.

No dia seguinte, na visita de cortesia que fez ao bispo, Francisco de Borja prometeu criar o colégio se lhe permitissem ter no Porto «alguma casa ou algum modo de igreja em que cinco ou seis padres pudessem pregar, doutrinar e dirigir os fiéis». E prometeu que «o colégio havia de se fazer».

Quem não gostou da ideia da criação do colégio foi a burguesia mercantil e endinheirada da cidade. Argumentava que a criação do colégio seria o primeiro passo para a fundação de uma universidade. E quem viria estudar para o Porto? Os morgados do Entre Douro e Minho. Ora, os mercadores portuenses andavam constantemente embarcados nos seus negócios pela Flandres, Inglaterra e todo o Norte da Europa. Deixavam cá as mulheres e as filhas e temiam que a segurança delas corresse sérios riscos com os estudantes à solta aí pelas ruas do burgo. Por isso, protestaram e opuseram-se à criação do colégio. Mas de nada valeram esses protestos.

O colégio acabou mesmo por ser criado. O seu embrião, digamos assim, começou por germinar no Barredo, junto ao rio, onde estão hoje as escadas e rua de S. Francisco de Borja. Mas em 10 de setembro de 1577, dia de S. Lourenço, nome que foi dado ao colégio, os padres da Companhia transferiram-se para as novas instalações que andavam a ser construídas na zona das Aldas.

O Colégio de S. Lourenço esteve de pé e em funcionamento até à expulsão dos jesuítas de Portugal, em 1759, tendo durado quase dois séculos. O marquês, após a saída dos padres da Companhia, deu Colégio e igreja à Universidade de Coimbra que, um ano depois (1780), os vendeu aos Padres Agostinhos Descalços, que viviam em precárias condições num pequeno hospício do antigo Largo de Santo Ovídio, hoje Praça da República. A casa-mãe desses frades estava sediada no Largo dos Grilos, em Lisboa. Daí o terem passado à história com o cognome «frades grilos».

Com a extinção das ordens religiosas em 1834, os Agostinhos Descalços abandonaram o convento, que foi ocupado pelas tropas liberais durante o célebre Cerco do Porto. Esteve lá alojado o Batalhão Académico, de que faziam parte Alexandre Herculano e Almeida Garrett. Foi ali que

se inspirou, foi ele que o disse, para escrever o seu romance *O Arco de Sant'Ana*, uma das mais belas obras sobre o Porto quinhentista.

Uma parte das instalações do antigo colégio e a igreja estão ocupadas, atualmente, pelo Museu de Arte Sacra, criado pelo bispo D. Domingos de Pinho Brandão. Na outra parte funciona o Seminário Maior da diocese.

A história do Hospital de Santa Clara

Era designado hospital mas, na prática, tratava-se de uma simples albergaria para peregrinos. Situava-se à entrada da Rua dos Mercadores, para quem nela entra pela Praça da Ribeira. À época em que por lá passou Francisco de Borja, o Hospital de Santa Maria era administrado pela Santa Casa da Misericórdia do Porto. Dos seus estatutos constava o seguinte: «Em cada semana se dizem, em ele, três missas cantadas; se dará aos pobres do hospital, em cada ano pelo dia do Natal, lenha, vinho e fruta; quando faleça algum pobre, será enterrado por conta do hospital». «O hospital rendia à época 29 400 réis», lê-se num relatório daquele tempo. Dessa verba tiravam-se 8900 réis «para serem gastos com os peregrinos». Para o azeite destinado a alumiar os doentes de noite com a lamparina, havia 10 réis.