

## “Dominará de mar a mar, desde o rio até às extremidades da terra”. Tópicos da comunicação do poder religioso nos testemunhos escritos e visuais luso-brasileiros (séc. XVI-XVIII)

“He shall have dominion also from sea to sea, from the river to the ends of the earth”. Topics of religious power in written and visual Luso-Brazilian sources (16<sup>th</sup>-18<sup>th</sup> centuries)

PAOLA NESTOLA

CHSC – UC  
nestolap@gmail.com

Texto recebido em / Text submitted on: 13.04.2016

Texto aprovado em / Text approved on: 25.09.2016

**Resumo:** O estudo visa considerar alguns tópicos da comunicação do poder religioso através das entradas dos bispos portugueses para tomarem posse da diocese, baseando-se sobre novos exemplos analíticos e oferecendo uma leitura iconológica dos documentos visuais disponíveis. Organizadas com renovada magnificência entre a segunda metade do século XVI e a primeira metade do XVIII, as cerimónias de *adventus novi episcopi* constituíram um momento de encontro político-sócio-cultural que caracterizou a história de Portugal e dos territórios da América portuguesa na Época pós-tridentina, assim como do orbe católico. Nesses dispersos territórios além do caminho *via terra*, também a travessia pelo oceano podia ser um espaço que contribuía para definir o *munus* do neo-consagrado, antecipando e distinguindo o seu serviço como bispo das conquistas ultramarinas.

**Palavras-chave:** entradas episcopais, Fr. Luís de Santa Teresa, dioceses portuguesas, Pernambuco, oceano Atlântico, iconologia.

**Abstract:** The study aims to analyse some topics of communication of religious power through the Portuguese bishops' entries to take possession of their dioceses, based on new analytical examples and offering an iconological reading of some available visual documents. Organized with renewed splendor between the second half of the 16<sup>th</sup> century and the first half of the 18<sup>th</sup> century, the *adventus novi episcopi* ceremonies were a significant moment of political and socio-cultural encounter that marked the history of Portugal and the Portuguese American territories in the post-tridentine period, as well as the Catholic world. In addition to symbolic gestures and itineraries *via terra*, the crossing of the Atlantic Ocean could also be a moment that contributed to define the *munus* of neo-consecrated, anticipating and differentiating their service as Empire bishops.

**Keywords:** bishops' entries, Fr. Luís de Santa Teresa, Portuguese dioceses, Pernambuco, Atlantic ocean, iconology.

## Reflexos de um corpo e de uma geografia sagrada

O estudo visa analisar alguns tópicos da comunicação do poder religioso através das cerimónias de entrada dos bispos para tomarem posse da diocese entre a segunda metade do século XVI e a primeira metade do século XVIII. A recente historiografia nacional e internacional debruçou-se nas últimas décadas sobre essa cerimónia protagonizada por proeminentes membros da Igreja, interpretando a sua dinâmica e evolução quer na diacronia quer nos espaços do antigo como do novo mundo (Bertelli 1990; Paiva 1993, 2001 e 2006b; Rando 2002). Contudo, a descoberta de novos documentos relativos aos territórios brasileiros, como o relato de viagem até Pernambuco em 1739 e a entrada de D. Luís de Santa Teresa, bispo de Olinda (*Relaçam da viagem* 1742), assim como uma mais aprofundada leitura iconológica dos testemunhos visuais portugueses relacionados com as fontes escritas dessa cerimónia, permitem focar outros aspetos desta forma de expressão executada pelos seus agentes.

De facto, essas solenes entradas eram constituídas por um conglomerado de fórmulas, gestos, ações, por um diversificado conjunto de atos simbólicos, executados em múltiplos lugares *intra et extra moenia civitatum* e com uma densa linguagem político-religiosa necessária para a legitimação da nova autoridade periférica. Na esteira do onda pós-tridentina e dos renovados poderes atribuídos aos bispos, as cerimónias de *adventus novi episcopi* constituíram um momento significativo de encontro político-sócio-cultural que caracterizou a história de Portugal e das suas conquistas de ultramar, assim como de outras cidades do orbe católico – nomeadamente as dioceses mediterrânicas do Reino de Nápoles – onde foram escolhidos também bispos de origem portuguesa (Nestola 2012b). Nesse estudo intentaremos demonstrar como, em simultânea aos itinerários cumpridos *via terra*, a travessia do espaço oceânico podia ser uma etapa que contribuía para definir o múnus do neo-consagrado, distinguindo o seu serviço como bispo do Império.

Focados sobre este importante momento de festa, centrados sobre os espaços europeus, dos territórios do ultramar portugueses ou de específicas dioceses luso-brasileiras, os sugestivos estudos de José Pedro Paiva privilegiaram os documentos escritos para analisar este solene ato de afirmação do poder episcopal. Uma solenidade evidenciada em todas as etapas do rito de incorporação no centro urbano de governo periférico, e que começava com o itinerário até a sé catedral (Paiva 2006: 142). De acordo com quanto foi demonstrado nesses estudos, a morfologia do rito pode ser reconstruída em seis momentos-chave: fase organizativa, acolhimento, receção, procissão

*intra muros*, consagração espiritual, festejos públicos. Além desse esquema, a metodologia comparativa aplicada pelo historiador português à exegese do rito de entronização facilitou um aprofundamento da simbologia implícita nessa cerimónia de legitimação e afirmação das hierarquias episcopais europeias, cuja heterogeneidade documental se reflete nas formas, nas finalidades e ainda nos pormenores da descrição dos momentos tópicos e simbólicos do rito (Paiva 2006, 2011: 183). Contudo, no espectro analítico global atingido, ficaram fora da perspetiva destes estudos os territórios do Mediterrâneo oriental, como é o caso das dioceses do Reino de Nápoles (Nestola 2009, 2011, 2014). As autoridades desses polos diocesanos, sobretudo no período da união entre as coroas ibéricas (1580-1640), fizeram parte de um mesmo universo administrativo sob a jurisdição dos Habsburgo (Spedicato 1996; Paiva 2006; Nestola 2012a). No que respeita às cerimónias aí celebradas, somente a partir de 2009 se começaram a analisar as “liturgias de poder” celebradas entre os séculos XVI-XVIII (Nestola 2009, 2012b). Aliás, na esteira da importância atribuída aos testemunhos visuais, complementando os relatos escritos com documentos iconográficos, contribuiu-se para alargar os limites interpretativos impostos pelo escasso número de exemplos visuais disponíveis em Portugal e nos seus domínios assim como em outros espaços europeus (Paiva 2001: 80; Nestola 2014). De facto, para os territórios italianos mais próximos do centro político romano, existem fontes escritas e figurativas que refletem uma narrativa teológica, histórica ou catequética desse rito de afirmação do poder episcopal e da sua representação social. Nos casos portugueses, contrariamente aos exemplos napolitanos de pintura, são ciclos azulejares que afiguram episódios das cerimónias, contribuindo para reavivar a memória desses momentos de ritualidade coletiva.

Com efeito, os bispos representavam os membros proeminentes do clero, a ordem mais prestigiada entre outros corpos sociais (Hespanha 1994:307-343; Paiva 2012) e as autoridades neo-consagradas eram representadas com um prestigiado estatuto, que cânticos como o hino *Ecce sacerdos magnus* enfatizavam, contribuindo para construir uma imagem de “bom pastor” e de *defensor civitatis* (Nestola 2014 e 2012b: 18-19). As cerimónias de entrada episcopais constituem um excelente reflexo do seu prestigiado papel no enquadramento pós-tridentino, favorecendo uma abordagem que poderíamos qualificar como de história global, apresentando traços comuns do quadro normativo conciliar que difundia as decisões tomadas em Trento também em África, na Ásia e na América portuguesa (Paiva 2014).

No presente estudo a atenção foca-se sobre os espaços portugueses quer na Europa, quer na América, utilizando, contudo, exemplos iconográficos

de dioceses napolitanas ou de outros territórios das conquistas ultramarinas para corroborar algumas das questões colocadas. Uma abordagem mais atenta ao contexto cultural, sociopolítico, teológico, material, e que permite oferecer uma leitura iconológica das representações figurativas disponíveis (Burke 2001). De facto, pretende-se, por um lado, aprofundar os conhecimentos sobre as fontes que descrevem estes eventos comunitários; por outro, procura-se responder com novos exemplos às seguintes perguntas: quais são as categorias que dão significado a este momento de elevada manifestação e representação do poder episcopal? A dimensão cronológica e espacial, os sistemas topológicos, simbólicos, teológicos ou emocionais podem contribuir para tornar inteligíveis os ritos ligados à reforma tridentina, e sobretudo à nova imagem atribuída às autoridades diocesanas? Que elementos distinguem ou congregam os agentes e os diferentes espaços portugueses, polos excêntricos mais do que derradeiras periferias do mundo católico? Nas cerimónias episcopais é possível encontrar transferências ou adaptações simbólicas derivadas de outros rituais políticos?

A importância da Igreja como núcleo político era enorme durante a época moderna, e o espaço diocesano era materialmente identificado pelas funções episcopais, pela competência jurisdicional do seu tribunal em matérias muito diferentes, assim como por outros aspetos sacramentais e disciplinares do bispo sobre os seus fiéis (Carvalho 2011). Contudo, nos longínquos territórios conquistados, garantir as honras prelatícias era fundamental, e uma série de adaptações às atividades dos bispos brasileiros foi necessária, de maneira que as cerimónias de entrada ou outros atos públicos dos prelados contribuíam para destacar a sua autoridade e o seu estatuto jurídico-social (Kantor 2001: 173).

Por outro lado, como evidenciado por Marcello Fantoni, a ligação centro/periferia alcança novo valor se associado ao nexos entre corpo do soberano/centro físico do poder, assim como entre categorias quais alto/baixo, perto/longe, dentro/fora, sagrado/profano (Fantoni 2010). O mesmo autor, numa mais recente reflexão sobre a dialética entre religião e poder, formulava outras categorias para aprofundar esse importante nexos da política do Antigo Regime, de maneira que cultura douta/cultura popular constituem uma dicotomia mais fraca do que se possa pensar (Fantoni 2012). Como tentaremos evidenciar, analisando segmentos específicos do rito desenvolvidos entre espaços terrestre/marinho, urbano/extraurbano, será possível medir as categorias topológicas onde o poder religioso se manifestava. De facto, já nas fases preliminares do ingresso era possível encontrar fortes alusões à justiça, a virtude por excelência que guiava as novas autoridades religiosas. Essa era

uma forma de representação do poder episcopal, uma prerrogativa exaltada também durante outras cerimónias políticas da época moderna, quer do espaço luso-brasileiro, como nas entradas régias (Cardim 2001: 110-114); quer do centro do catolicismo, como nas cerimónias de posse dos pontífices (Fosi 1997).

É preciso salientar a especificidade da organização diocesana luso-atlântica, sujeita *in toto* ao padroado régio e constituída por 13 circunscrições no reino de Portugal, ao contrário do extenso território do Brasil, que teve apenas uma diocese até 1676, a da Baía, erigida em 1551 (Paiva 2000a: 187-189; Souza 2014: 177). Em 1640, a pouco numerosa divisão eclesiástica do reino refletia-se também nos territórios ultramarinos, com apenas 15 circunscrições. Uma condição muito diferente da vivida em outros territórios do orbe católico como a península napolitana, cuja organização eclesiástica era constituída por mais de 130 dioceses de médias/pequenas dimensões (Menniti 2011: 77-80). Esta rede eclesiástica permitia ao soberano espanhol, porém, controlar apenas a nomeação das autoridades religiosas de 25 centros desse estratégico espaço do Mediterrâneo oriental, concentrando o sistema de dioceses régias e os mecanismos de escolha dos bispos, sobretudo na derradeira península sul-oriental napolitana (Nestola 2011b).

Nesse reduzido espaço peninsular, o sistema de padroado contemplava juridicamente todos os arcebispados e alguns dos bispados; enquanto outros, como Lecce, ficaram *de jure* fora do controlo das nomeações episcopais régias, mas não excluídos do seu alcance (Nestola 2008). No período de integração de Portugal na monarquia hispânica, para estes espaços mediterrânicos, os Filipes continuaram a escolher prelados de origem espanhola, napolitana e também portuguesa (Nestola 2012a), ao contrário do que se passou na península atlântica, onde o “princípio do indigenato” foi respeitado na colação dos bispados (Paiva 2006a: 360). Por outro lado, é importante evidenciar como na América portuguesa, pelo menos até à segunda metade do século XVIII, não se verificou uma naturalização dos bispos (Paiva 2006c: 18; Feitler 2007 e 2014: 157), e os titulares foram muitas vezes recrutados entre as ordens religiosas, formados em teologia para melhor evangelizar aqueles longínquos territórios. A origem geográfica dos prelados podia causar queixas entre as mesmas comunidades locais que podiam manifestar o desagrado pela nova autoridade, e a manipulação da etiqueta litúrgica constituía uma estratégia simbólica para deslegitimar o bispo e a sua imagem. Momentos de conflitualidade não faltaram nos trópicos, fatores que inviabilizavam a rápida deslocação dos prelados e as suas ações na sociedade colonial (Souza 2014: 184-185).

Na esteira da historiografia mais atenta a esses fenómenos emocionais (Tausiet-Amelang: 2009), podemos dizer que eram receios que acompanhavam as autoridades neo-consagradas, preocupadas sobretudo em transitar pelos oceanos para se instalar nas dioceses do ultramar, analogamente ao que acontecia aos bispos que navegavam pelo Mediterrâneo (Nestola 2014: 178). De facto, os mares constituíam um lugar inseguro e de morte, onde tripulantes e passageiros sofriam a inclemência da natureza, passando o calor equatorial, as tempestades tropicais, a calma e o frio no sul do Atlântico (Mauro 1989: 39-51; Domingues e Guerreiro 1988: 192-205). Não é de estranhar que nas viagens longas se administrassem sacramentos como a extrema-unção, a confissão e a comunhão (Gomes dos Santos 1952; Araújo 1986: 49-64), enquanto nos momentos de bonança se celebravam missas e outros rituais que a presença de um prelado tornava mais solenes. Também esses são aspetos reveladores de um corpo político privilegiado, ao qual as decisões conciliares atribuíram um poder renovado no âmbito jurídico, social, espiritual e religioso.

## Uma cartografia cerimonial

O estudo levado a cabo se foca no período entre o final do século XVI e a primeira metade de Setecentos, estendendo-se sobretudo para conjunturas posteriores ao período de integração do reino de Portugal nos domínios dos Habsburgo. A análise considera 12 relatos portugueses: 7 relativos às cidades de Braga (1589, 1627, 1741), Coimbra (1741), Miranda (1742), Porto (1743); Faro (1753); 5 do ultramar: Cabo Verde (1741), Grão-Pará (1749), Goa (1595), Olinda (1739), Rio de Janeiro (1747).

Conforme foi evidenciado no estudo de 1993, a primeira metade do século XVIII apresenta em Portugal uma grande concentração deste tipo de descrições impressas:

[Esse elevado número] em parte terá sido provocado pelo facto de que, em virtude de conflitos entre a Santa Sé e D. João V, muitas dioceses não tivessem tido bispos titulares durante os anos 20 e 30 do século XVIII, o que fez com que reatadas essas relações muitas tivessem recebido bispos novos. Por outro lado, espelha a importância, ou a moda, se quisermos, atribuída a estas cerimónias durante esse tempo, talvez usadas como meio de reafirmar uma presença e um poder que durante largos anos tinha estado ausente” (Paiva 1993: 121).

Concordamos com essa interpretação, que manifesta um processo pelo qual a falta de visibilidade da autoridade diocesana determinou o crescimento dessa produção literária, ultrapassando assim a ausência físico-figurativa tanto nos distritos eclesiásticos como em outros espaços públicos onde era forte a concorrência entre poderes jurídico-culturais. Além disso, essas narrações tinham uma função descritiva, normativa, prescritiva da cerimónia, codificando a forma como o evento teria de se desenrolar no futuro (Paiva 2001: 80). Um olhar diacrónico, portanto, além de funcional ou comemorativo, e que não perdia o valor didático com que os relatos descodificavam a simbologia das representações evocadas.

Esse quadro de referência permite acrescentar o valor dos documentos considerados, como o relato da cerimónia celebrada em 1739 em Olinda, centro da vasta diocese do Pernambuco (*Relaçam da viagem* 1742). Este impresso mostra algumas irregularidades face a outras fontes consultadas, e a sua evidente divergência com a maioria das memórias datadas dos anos 40/50 do século XVIII prende-se com o facto de insistir no itinerário do bispo e de um membro da sua comitiva. Além desses aspetos gerais, é possível analisar tópicos do poder episcopal em espaços invulgares como um navio, durante uma viagem cheia de emoções coletivas ou individuais. Finalmente, o relato contribui para uma melhor compreensão de alguns dos padrões que regularam a imagem de D. Fr. Luís de Santa Teresa, que se considerava um pastor da “Igreja militante” (Paiva 2008: 179).

Das vinte páginas que compõem a sua *Relação*, somente uma trata da sua tomada de posse. Contudo, o cuidado na descrição dos momentos que precederam a chegada do neo-eleito e a receção solene não constitui uma novidade, pois eram considerados como um sinal do núcleo inicial do rito (Paiva 2001: 81). Também outra relação coeva, relativa ao prelado do Pará, D. Fr. Miguel de Bulhões e Sousa, consagrava sete páginas (num total de oito) à narração das adversidades causadas pelos ventos, marés e baixios encontrados no caminho, iniciado em Lisboa a 17 de setembro de 1748 e terminado a 9 de fevereiro de 1749 (Paiva 1993: 124). Esse relato evidencia logo no título os dois momentos (da viagem e da entrada) que suscitavam a curiosidade dos leitores. Pouco extensa, pelo contrário, é a parte dedicada às fases preliminares da entrada do bispo do Rio de Janeiro, D. Fr. António do Desterro Malheiro, que, em 1746, se deslocou desde Angola para a cidade brasileira (*Relação da entrada* 1747). O protagonista nesse caso era o titular da diocese africana, recrutado na ordem dos beneditinos; aos dominicanos pertencia o titular do Pará, enquanto o bispo de Pernambuco foi escolhido entre os carmelitas descalços.

O documento relativo ao titular de Olinda e ao provisor Fr. Francisco de S. João Marcos concentra-se nos 89 dias necessários para viajar até à cidade episcopal, descrevendo, finalmente, a tomada de posse pelo seu colaborador, que antecipou a verdadeira cerimónia de entronização do prelado. O texto é pormenorizado na descrição das tormentas e dificuldades da viagem, como “os efeytos dos pestiferos ares” encontrados na altura do canal de Cabo Verde, ou as náuseas e outras doenças sofridas pelo bispo, pelo seu médico e cirurgião, pela tripulação e pela comitiva de eclesiásticos (*Relaçam da viagem*, 1742: 5-8). Além disso, uma extensa atenção era dedicada à descrição da assistência material e espiritual oferecida aos navegantes pelo prelado e pelos religiosos que o acompanhavam na viagem, durante a qual se verificaram alguns falecimentos. Assim aconteceu no 24º dia, quando foi necessário levar o Santíssimo Sacramento como viático a um dos enfermos, que esperava “na visita de tão soberano Medico a melhora da alma e do corpo”. Mais trágico foi o que aconteceu no 38º dia de viagem a outro enfermo, ao qual administraram a extrema-unção e morreu. Conforme a descrição, “depois de amortalhado, acompanhado por todos os sacerdotes, sendo o primeiro sua Excellencia, até a borda da não, depois de cantado o responso, e dita a oração se lhe deo crystalina sepultura, que elle abrio com seus proprios pés” (*ibid.*). Episódios como esses eram frequentes nas travessias marítimas, e a assistência prestada pelos religiosos constituía uma importante ajuda que, além de infundir esperança, ajudava a bem morrer (Carvalho 1946; Araújo 1965: 49-64; Cabantous 1990; Koiso, 2004). No caso de D. Fr. Luís de Santa Teresa, foi sempre representado como o primeiro na assistência espiritual dos doentes, assim como em outras misericordiosas e caritativas tarefas (*Relaçam da viagem*: 9).

O relato do carmelita é bem diferente do que descreve a viagem do bispo beneditino para o Rio de Janeiro; ou do dominicano, que também iniciou a travessia com o mar contrário e enfrentou dificuldades meteorológicas. Apesar dos momentos incertos, a viagem foi bem-sucedida, e a autoridade do Pará e o seu navio foram homenageados com salvas de canhões quando encontravam fortalezas (*Relação da viagem e entrada*, 1749: 3). Essa era uma forma muito frequente de regozijo, manifestada quer pela passagem dos prelados de ultramar como D. António do Desterro; quer no caso dos bispos que faziam o itinerário a pé ou a cavalo, conforme descreve a relação de D. Lourenço de Santa Maria e Melo em 1752. Por outro lado, no caminho de D. José de Bragança para Braga em 1741, o relato refere as localidades por que passou o arcebispo, recorrendo até à alteração da designação dos

topónimos para realçar a alegria e as expetativas suscitadas pela autoridade eleita (*Relação da entrada* 1741: 1).

O itinerário oceânico do bispo de Pernambuco e os críticos momentos referidos permitem concordar com os estudos que evidenciam como a população marítima devia, muitas vezes, enfrentar o trágico momento do naufrágio e da morte, sozinhos e longe do conforto dos seus familiares. A presença de eclesiásticos e, como nesse caso, de um prelado, constituía um importante elemento consolador no momento da administração dos últimos sacramentos como a extrema-unção, o viatico, atribuindo uma sintomática preeminência na administração do sacramento penitencial.

Contudo, as referências focadas nos episódios de mortes da tripulação e de outros viajantes até Pernambuco permitem inserir este relato entre os exemplos literários de naufrágios e catástrofes marítimas mencionados em panfletos vendidos avulsos já nos séculos XVI-XVII, mas referentes ao itinerário da carreira da Índia (Russell-Wood 1998: 327-328). O impresso de 1742, sobre o espaço atlântico, constitui possivelmente um contraponto aos relatos referentes às rotas do Oriente, reunidos por Bernardo Gomes de Brito entre 1735-1736 na *História Trágico-Marítima*. Em 1957 Charles Boxer, num ensaio preliminar, exaltava esse invulgar conjunto: muito mais do que uma literatura *sui generis*, um verdadeiro género literário, no qual os portugueses foram “the pioneers in this literary sea” (Boxer 1957: 94-95).

O relato da viagem do bispo de Olinda, quer por se referir sobremaneira ao percurso marítimo (começado no dia 27 de abril de 1739<sup>1</sup>), quer porque dificilmente essas deslocações episcopais se faziam com tanta rapidez, apresenta outros aspetos a ressaltar entre as fontes conhecidas. De facto, evidencia o zelo do neo-eleito não só em respeitar logo a residência, mas também em cumprir, juntamente com os seus colaboradores, outros ofícios pastorais antes da tomada de posse. O bispo carmelita é um interessante exemplo da hierarquia episcopal atlântica, recrutado no movimento da *jacobeia* (Paiva, 2008; Queirós 2012; Souza 2015), e até agora os preparativos da sua travessia oceânica eram conhecidos através de testemunhos manuscritos coevos, procedentes do Conselho Ultramarino ou do Convento de S. João da Cruz de Carnide (Paiva 2008): escritos que circulavam entre pequenos núcleos da administração régia e da ordem carmelita. A relação da viagem, pelo contrário, foi editada pela oficina do impressor do Cardeal Patriarca D. Tomás de Almeida, e oferecida a António Van Praet e Antónia Teresa Salgado, conforme indica a dedicatória que antecede o relato (*Dedicatória*, in *Relaçam da*

---

<sup>1</sup> Data que não concorda com a apontada por Paiva 2008:171.

viagem). Os dois tinham ligações familiares ao bispo e a seu irmão D. Fr. João da Cruz, nomeado para o Rio de Janeiro e que embarcou também naquela viagem. Além disso, António Van Praet era um dos homens de negócios mais ricos de Lisboa e familiar do Tribunal do Santo Ofício (*Armorial Lusitano* 1961: 449-450). Com esse papel proeminente nos círculos políticos e uma influência cultural que lhe permitia ultrapassar os círculos da censura (Tabucchi 1992), favorecia a impressão e a difusão do relato que tornava a viagem conhecida entre públicos heterogêneos. Elementos evidentes também na dedicatória do relator, João Nunes de Mello, sobrevivente daquela viagem:

Já deliberado o meu affecto em concertados movimentos encaminhão os passos aos pés de V.M. offerecendolhe nesta pequena obra huma eterna memoria da viagem, que fez desta Cidade de Lisboa para Pernambuco o Excellentissimo S. D. Fr. Luís de S. Teresa Religioso Carmelita descalço na qual não só mostrou ser no zelo filho do grande Patriarca Elias: *Zelo relatus sum pro Domino*, mas ainda em todas as acções verdadeiro exemplar das virtudes, que exhalão de si os votos, que professou, pois como obediente expoz a vida às águas do mar só por seguir a Christo para reger as suas ovelhas: *Factus obediens usque ad mortem* (*Philippens. no cap. 2*) para conseguir a gloria, onde o esperão os benaventurados, pelos tormentos, e magoas, que tolerou, meyois tão infallíveis para lograr a vontade de Deus” (*Dedicatoria in Relaçam da viagem, 1742*).

Com essas palavras introdutórias, o prelado carmelita é apresentado em tons fortemente apologéticos, e as virtudes que guiaram os seus primeiros atos públicos refletem traços edificantes de heroicidade tirados dos passos bíblicos, particularmente na obediência, na paciência, na pobreza, na caridade. Até a sua castidade é exaltada, numa viagem onde predominava a população masculina, numa altura em que o pecado da luxúria e o delito da *solecitatatio ad turpia* era frequente entre o corpo eclesiástico (Feitler 2007: 54-55; Gouveia 2015), e se tentava contrastar com modelos de heroica virtude (Prosperi, 1996: 520-542), como a deste prelado. Retomando o documento:

E nas palavras com que consolava [o bispo] os afflictos, dava a conhecer a limpeza do coração, e pureza da alma, tudo adquirido na fiel execução da virtude da castidade: *beati mundo corde, quoniam ipso Deum videbunt*, (...) tirando o descanso ao corpo, e mortificando-o (...) exercendo como bom pastor a administração do sacramento da penitencia, servindolhe de alento as magoas e mortificações (*Dedicatoria, in Relaçam da viagem 1742*).

Através desses elementos arquetípicos recuperados das secções do Concílio de Trento, em linha com a literatura de feição mais teológica e moral,

reatualizava-se a imagem episcopal no século XVIII, oferecendo uma ocasião para defender os ministros da Igreja perante a ofensiva secularizadora iluminista (Paiva 2006a: 139-170). Tendências diferentes coexistiam nas páginas paratextuais deste opúsculo destinado a uma ampla circulação que, possivelmente, ultrapassava a efêmera celebração da solene entrada, reforçando o espírito exemplar do religioso desenvolvido ao longo do seu *cursus honorum* (Paiva 2004: 187, 191).

Não podemos demorar-nos mais sobre este documento, exemplificativo de um modelo de prelado conforme a um padrão edificante de bispo dos territórios do ultramar e dentro de um particular grupo de prelados jacobinos, respeitador da residência e de outras tarefas que punham em perigo a sua vida. Contudo, queremos insistir no facto que este relato pode ser considerado juntamente com os editados no Rio de Janeiro em 1747, ou aquele de 1749 sobre a viagem e a entrada do bispo do Grão-Pará, assim como de outro relato de 1741, sobre a travessia do bispo D. Fr. João de Faro, para a Sé de Ribeira Grande, na ilha de Santiago de Cabo Verde (*Relação da viagem*, 1741).

Esta memória foi editada também com o título de *Relação da infeliz e deplorável viagem*, atributos que permitem confirmar a peculiaridade dessa literatura trágico-marítima, evidenciando logo através dos adjetivos usados o infausto fim que teve o prelado. Foi um itinerário marítimo e terrestre fatal o percorrido pelo bispo franciscano D. Fr. João de Faro, iniciado no dia de 14 de janeiro de 1741 e acabado a 21 de junho. Contudo, o redator da obra tentou acalmar os receios que podiam acompanhar os leitores e os potenciais novos prelados indigitados para aquela diocese ultramarina (*Relação da viagem* 1741:15).

Além do valor histórico-literário, os relatos mostram motivos de interesse mais focados sobre a praxe cerimonial. De facto, situam-se na época que se seguiu à edição do *Cae-remionale Episcoporum*, o tratado em latim editado em 1600 e destinado a uniformizar universalmente o rito de entrada da principal autoridade

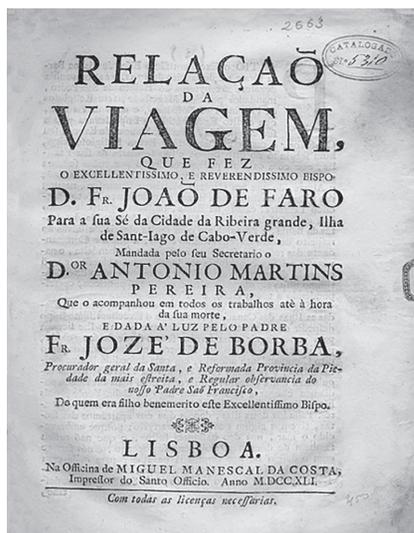


Fig. 1. Jozé de Borba, *Relação da Viagem...* (Lisboa, 1741).

religiosa diocesana, colocando-se em particular na senda das suas reedições. O volume foi impresso com alguns acrescentos em 1650, durante o governo do papa Inocêncio X (1644-1665), e em 1742, durante o pontificado de Bento XIV (1676-1758). Nos territórios italiânos mais próximos da cúria papal foi mesmo durante o período que medeia entre esses dois pontificados que o papel e a consequente imagem dos bispos adquiriram uma proeminência até então desconhecida, conforme mostram as comparações entre esses bispados e aqueles de outras partes da Europa, como a França, Espanha, os domínios católicos de Alemanha ou do Império centro-oriental (Donati 1992: 324). Para essa cronologia a imagem episcopal foi fortalecida também através de expressões de um gosto tipicamente barroco pelo decoro, elegância, luminosidade, dando visibilidade ao poder diocesano local perante Roma, as ordens religiosas e os poderes civis (Rosa 2006: 22). Essa proeminência é confirmada pela análise das entradas coetâneas da província napolitana de Terra de Otranto (Nestola 2009, 2013b).

Por outro lado, os relatos das cerimónias luso-brasileiras seguem-se à edição de 1671 do tratado de Lucas de Andrade, *Açções episcopales tiradas do Pontifical Romano e ceremonial dos bispos*, que conferia um novo rumo à afirmação do poder episcopal (Paiva 2006a, 153-154). Sobretudo na primeira parte deste erudito “livrinho”, o seu autor fazia referência ao texto universal em latim, reeditado “pello Papa Innocencio X” (Andrade, 1671). Um olhar projetado a quanto acontecia no centro do catolicismo, mas que também partia de outras motivações mais próximas para redigir esse douto *vademecum* em português. O texto de Andrade, de facto, tornava mais acessível a língua oficial das hierarquias eclesiásticas, como também tratados em latim dos padres da Igreja, dos *decreta* tridentinos, dos eruditos canonistas italianos e espanhóis, e até dos volumosos tomos do português Agostinho Barbosa, eleito em 1648 bispo para uma diocese periférica de padroado régio do reino napolitano (Nestola 2012a, 2012b).

Motivos jurídico-institucionais estavam na base desse projeto editorial, analogamente ao que teria acontecido de forma dispersa no século XVIII, com o incremento da produção sobre as cerimónias de entradas. Depois da união dinástica com Espanha, Andrade tentava restaurar um conjunto de regras no âmbito jurídico, litúrgico ou social, favorecendo a recuperação da dignidade e do prestígio perdido quer pelos prelados portugueses, quer pelas suas igrejas, consideradas como “viúvas sem seus espozos” (Andrade, 1671: *A quem ler este livro*). Tudo isso significava uma ação governativa que implicava uma profunda transformação no território lusitano, assim como nos distintos corpos sociais, para chegar até as “Cathedraes [mais] remotas” (*ibid.*).

De facto, uma geografia reduzida mas articulada organizava o espaço diocesano de Portugal. Deslocando-nos para os territórios ultramarinos orientais, a cidade de Goa representava o centro de um sistema diocesano também ele articulado, embora disperso, tendo tal proeminência sido alcançada após a sua elevação a metrópole em 1558 (Bethencourt 1998; 1998a, Xavier 2014). Os prelados eleitos para aquela circunscrição navegavam quase 5 meses antes de chegar ao destino, de maneira que também para os metrópolitas das Índias orientais a travessia pelo oceano constituía um aspeto importante na sua representação. Contudo, distâncias e cronologias fundacionais diferentes caracterizavam o sistema diocesano brasileiro (Boschi 1998; Paiva 2000a; Feitler 2014; Souza 2014), e a nomeação como bispo não seduzia de imediato os escolhidos. A falta de entusiasmo pela longínqua indigitação manifestava-se na lentidão com que os prelados se deslocavam até aos seus bispados. Estando em Lisboa, nunca demoravam menos de seis meses até darem início à viagem (Boschi 1998; Paiva 2006: 25-26). Esses atrasos indiciam a percepção da excecionalidade de ir cumprir logo a residência; um zelo que se refletia em documentos públicos como a memória relativa à autoridade de Pernambuco, ou nos relatos sobre o bispo de Grão-Pará, do Rio de Janeiro, e de outros centros de ultramar.

Às vezes redigidos pelos colaboradores do eleito, os relatos podiam ser incluídos também em biografias episcopais muito posteriores à cerimónia, como mostram alguns casos referidos na *História eclesiástica dos arcebispos de Braga* de autoria de D. Rodrigo da Cunha, publicada em 1634-1635 (Paiva 2006a: 151). Nessa obra de erudição histórica com propostas exemplares de modelos episcopais, é relatado o itinerário até a cidade do Minho do metropolitano de Braga D. Agostinho de Castro (1588), antecessor do autor (Cunha 1635: 405-406).

## O movimento nas palavras e nas imagens

Além dessa entrada, D. Rodrigo da Cunha relata também a travessia marítima do correligionário D. Fr. Aleixo de Meneses, eleito em 1595 para Goa e promovido para Braga em 1612 (Paiva 2006a: 380-381). O exemplo deste metropolitano das Índias orientais é interessante, pois dispomos de fontes iconográficas além de escritas acerca do seu itinerário oceânico (Azevedo 1963; Nestola 2014). Trata-se de um documento visual realizado provavelmente em 1725, ou seja, mais de um século depois da celebração do rito de posse, mas que permite corroborar algumas linhas interpretativas focalizadas sobre

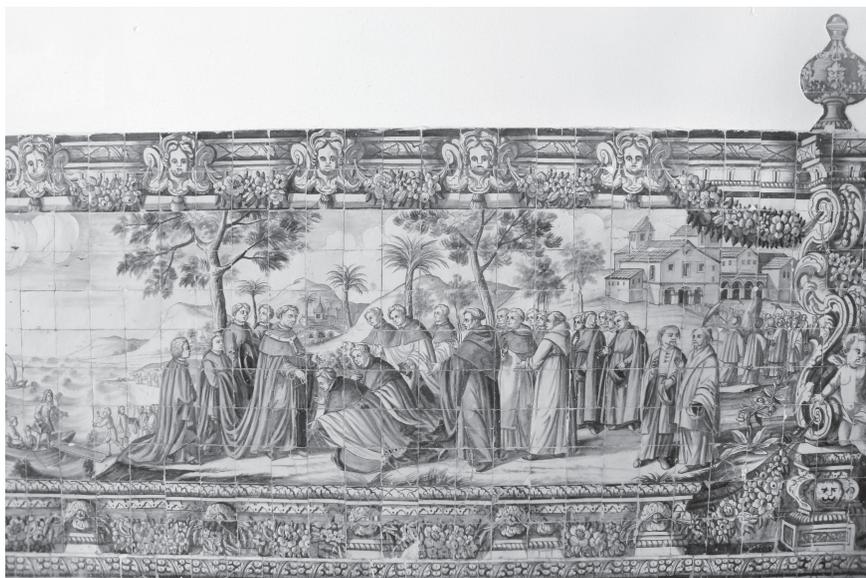


Fig. 2. Chegada a Goa do arcebispo D. Aleixo de Meneses. Claustro do Convento da Graça, Torres Vedras, 1ª metade do séc. XVIII.

a mensagem que a cerimónia pública queria comunicar. A representação da fase que precedeu a entrada solene de D. Aleixo, desenvolve-se nos painéis de azulejos que decoram o claustro do convento da Graça de Torres Vedras, onde o religioso desempenhou prestigiados cargos, antes de prosseguir o seu *cursus honorum*. No que toca à cerimónia de entrada, é representada a chegada à Índia e os preparativos do ato (Fig. 2). Essa é a ideia que transmitem os painéis ornamentais, nos quais se destaca a presença dos galeões, assim como dos representantes dos poderes locais civis ou eclesiásticos.

Esse exemplo centrado sobre os primeiros contactos do arcebispo com os homens e o território diocesano permite-nos medir, para além das distâncias físicas – metaforicamente evidenciadas pelo mar e os navios –, os confins jurisdicionais que a travessia delimitava de forma muito mais que simbólica. Em particular, na imagem proposta, a cena alusiva à chegada do antístite parece evocar o Salmo 72, 7-8: “Nos seus dias florescerá o justo, e a abundância de paz haverá enquanto durará a lua. Dominará de mar a mar, e desde o rio até as extremidades da terra”. O trecho bíblico é dos mais densos focados sobre o simbólico espaço marinho. Entre 1561-1562, D. Fr. Bartolomeu dos Mártires, antecessor de Fr. Aleixo na cátedra arquiépiscopal bracarense, durante a sua estadia em Trento, glosava em latim essa passagem bíblica nas *Annotationes in Davidicos Psalmos*, com as seguintes palavras que referimos em tradução:

Nos seus dias aparecerá [a justiça e a abundância da paz]. Fala-se da verdadeira paz na terra, que é tranquilidade do coração e da justiça da fé, de que disfrutam todos os verdadeiros cristãos. E nunca faltará esta paz e justiça na Igreja de Deus até ao fim do mundo, até que desapareça a lua, que é a mortalidade da carne ou a Igreja militante, conforme refere Agostinho. *E (Cristo) dominará de mar a mar*, isto é, do oceano oriental até ao oceano ocidental, como vemos agora. E desde o rio Jordão, onde começou a Igreja e o baptismo foi consagrado, até os confins da Terra (Mártires 1991: 183-187).

Nessa glosa do prelado dominicano, expoente de uma ordem que contava com prestigiados elementos sobretudo nos territórios orientais (Xavier 2014: 136; Nestola 2016: 10), assim como entre os teólogos mais atentos aos temas relativos ao Império português e ao expansionismo ultramarino (Marocci 2012: 308-310), são evidentes as referências à atualidade das viagens marítimas, aos novos territórios de evangelização, mas também a princípios fundamentais da autoridade suprema como paz, justiça, força militar, numa dialética entre centro e periferias da orbe cristã, além do império português. Os dois volumes manuscritos das *Annotationes* foram editados em Roma em 1735 com o título de *Opera Omnia* (Mártires 1991: VIII), e não sabemos se tiveram circulação também nesse convento dos Agostinhos. Contudo, podemos avançar a hipótese de que o painel azulejar reforçasse o valor simbólico-memorial do referido trecho bíblico, mostrando os limites entre a margem marítima e a terrestre, assim como as manifestações de boas-vindas à nova autoridade. Aliás, nesse testemunho iconográfico os gestos de alguns dos atores representados parecem aludir à continuação do texto do salmo de entronização (72, 10-11): “Os reis de Târsis e das ilhas virão com presentes, os reis da Arábia e de Sabá oferecerão dons. E todos os reis se prostrarão perante ele; todas as nações o servirão”. Também comentando essas palavras, o humilde e erudito teólogo apoiava-se na autoridade do patriarca dos Agostinhos do bispo de Hipona. Aliás, focando a dimensão social e os novos povos, os representantes de poderes concorrentes em ato de prostração ou vassalagem, acrescentava:

*Diante dele se prostrarão [os Etíopes]*. Conforme refere Agostinho, a conservação destes povos não precisa de explicação, mas de contemplação da realidade cumprida. *Os seus inimigos beijarão a terra*: prostrados *beijarão a terra* em sinal de suma adoração, porque converter-se-ão a ele do fundo do coração (Mártires 1991: 185).

Apesar de não poder comprovar se as glosas do arcebispo circulavam no convento da Graça, a representação era destinada a envolver emotivamente os confrades, além de suscitar a devoção/emulação pelo antístite que teve importantes cargos naquele claustro, distinguindo-se também pela sua ação na metrópole oriental (Subrahmanyam 1998).

Por outra parte, esses painéis poderiam ter uma função didática análoga àqueles de outros importantes ciclos realizados em centros regulares da capital. Também neles eram representadas galerias figurativas dos seus membros, entre os quais bispos considerados como modelos edificantes, cujo papel constituía um motivo de orgulho na ordem pelo cargo sócio-político-cultural desempenhado na península atlântica e nos espaços do Império. Finalmente, tratava-se de um conjunto figurativo emocionante, que precisava de ser visto com os olhos do coração além daqueles da razão (Niccoli 2011), estimulando reações como admiração, emulação, até veneração e identificação pelos confrades ou pelos noviços, assim como por outros habitantes daqueles espaços dedicados à meditação (Nestola 2016).

Fortalecendo entre os religiosos a consciência de um Império e da missão a desenvolver, o conjunto azulejar apresenta outros elementos apologéticos de interesse, ilustrando aspetos hagiográficos do prelado agostinho segundo o modelo de bom pastor, respeitador da residência na diocese, mas também emblema da justiça, garante da harmonia social e digno de ser homenageado. Dessa maneira, reflete traços dos documentos episcopais coevos, como os relativos às viagens marítimas até Pernambuco de 1742, ou o de 1749 sobre o prelado dominicano destinado a outra sé do Brasil. Conforme acima dito, também nesses casos as etapas da viagem e da entrada foram associadas, com o fim de exaltar a figura do eleito que ia cumprir o seu dever de residência, apesar das adversidades enfrentadas.

A fase itinerante era de facto um aspeto importante, referido no *Caeremoniale Episcoporum*. Quando, em 1713, este texto foi enriquecido com um aparato iconográfico, o capítulo intitulado *De primo accessu episcopi vel archiepiscopi ad suam diocesim vel archidiocesim* era dedicado a essa etapa, mostrando a mudança das vestes do bispo que, de viajante se transformava na autoridade suprema da cerimónia pública. Assim o assinalavam a mitra, o pluvial, o baldaquim e outros atributos jurisdicionais que devia ostentar nas proximidades da porta da cidade.

Também iconograficamente, portanto, as hierarquias romanas queriam corroborar a ideia de que a entrada não era uma cerimónia única, mas sim constituída por momentos variados. Contudo, no texto que fixava uma praxe universal nenhuma referência ao trajeto via mar que podia seguir o prelado.

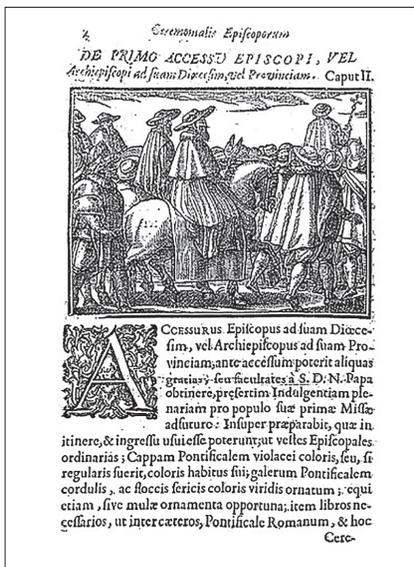


Fig. 3. Ceremoniale Episcoporum... (Roma, 1713, p. 4).

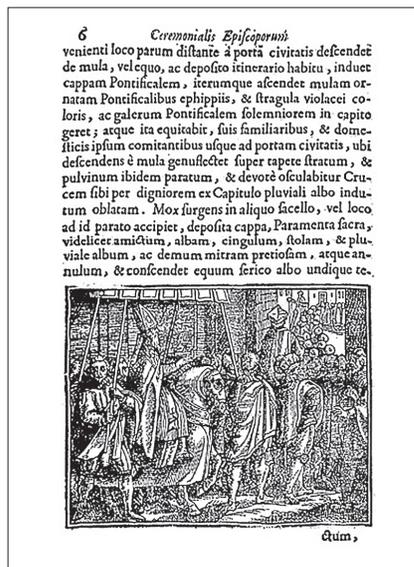


Fig. 4. Ceremoniale Episcoporum... (Roma, 1713, p. 6).

Nem sequer Andrade considerava as dioceses de ultramar no seu *vademecum*, e a referência a «*Cathedraes remotas*» nas advertências ao leitor, ou a indicação do itinerário terrestre no capítulo XIV não constituem alusões explícitas aos domínios portugueses (Andrade 1671: *A quem ler este livro*).

Para além dessas especificidades topológicas que os textos cerimoniais nos permitem aferir, e a colação entre testemunhos escritos e figurativos indicia, é possível considerar outra dimensão analisando a vertente temporal desses impressos. De facto, também a cronologia tinha um papel fulcral na encenação do rito. O dia do ingresso era geralmente o domingo (Paiva 2006: 141), como confirma a entrada de D. Diogo Marques Mourado, no dia 21 de outubro de 1742, pela tarde, em Miranda (*Relação da solemne entrada*, 1742). Contudo, além dessa fase solene com uma forte dimensão sagrada, também o início do percurso em direção à cidade episcopal refletia uma escolha meticulosa, ditada pelo calendário de um santoral específico. Para tomar posse da diocese do Porto em 1743, D. Fr. José Maria da Fonseca e Évora partiu da cidade do Tejo em abril, numa segunda-feira, dia da festa «dos prazeres de Nossa Senhora». A viagem pelo mar para a sé do Grão-Pará, depois de uma paragem forçada pelos ventos contrários, recomeçou no dia consagrado ao evangelista S. Mateus (21 de setembro de 1748). Estas e outras coincidências cronológicas possivelmente são uma forma de recomendação intercessora,

privada/individual além de coletiva, pela saúde dos bispos, dos seus familiares e de todos os que o acompanhavam.

Já Lucas de Andrade frisava essa forma de recomendação celeste:

Antes de sair de caza, ou em a Igreja antes de se pór a cavalo, com seus Capellaens, rezará o Itinerario que aponta o Pontifical no título de *Itineratione Prae-lator*, o que fará depois da Missa (ou antes de montar a cavalo, ou se meter na sua liteira) todos os dias em quanto caminhar (Andrade 1671: 76).

Os relatos das viagens episcopais pelo oceano confirmam essa atenta escolha cronológica, carregada de valores comemorativos e religiosos, destinada a propiciar o bom sucesso. Por exemplo, a travessia até Pernambuco começou no dia de S. Marcos (27 de abril), seguindo a festividade consagrada ao santo do onomástico do colaborador episcopal referenciado no frontispício do relato. O documento refere também outras celebrações durante o périplo marítimo, como a novena começada a 1 de junho em honra de S. António (*Relaçam da viagem*: 7), padroeiro dos navegantes e cujo nome era atribuído também às embarcações (Araújo 1965: 48-49). O taumaturgo lusitano foi invocado juntamente com santos da tradição e venerados popularmente como S. João Baptista. Conforme o relato, esse panteão celeste foi invocado para “dispensar as melhoras aos doentes e frescos ventos que suavizassem os grandes calores”, na proximidade da costa da Guiné (*Relaçam da viagem*, 1742: 7).

Tudo isso confirma a ideia de que, apesar dos ventos de forte racionalismo da época das Luzes, os prelados requeriam uma proteção sobrenatural aos santos e outros poderosos medianeiros para começar e prosseguir a sua fase. Através destes exemplos podemos perceber as múltiplas formas de os bispos se conformarem à doutrina cristã do poder, permitindo reformular com outras categorias o que sublinhava Marcello Fantoni, referindo-se à sacralidade dos comportamentos políticos do Antigo Regime, e à cisão entre cultura douta e popular, nomeadamente dos soberanos europeus que parecem partilhar com os seus próprios súbditos as mesmas crenças e as formas da sua religiosidade. Eles não só compartilham da mesma cultura do seu próprio “povo”, mas propõem-se como figuras heroicas dentro dos seus mesmos esquemas (Fantoni 2012: 39).

São muitos os aspetos da viagem episcopal que evidenciam as práticas religiosas cumpridas ao longo da viagem marítima, revelando a consoladora presença dos neo-consagrados. Na economia deste estudo não podemos aprofundá-los, mas queremos reforçar a ideia da importância dos gestos

episcopais efetuados nessa fase *extra muros* da entrada, momento máximo de adoração da suma autoridade aceite pelo público (Bertelli 1990: 59; Paiva 2006: 154-156).

Nesse sentido, o acolhimento episcopal à porta da cidade tinha um denso valor simbólico: ratificava o indigitado por parte da comunidade e fisicamente integrava o bispo na Igreja para a qual fora escolhido. Num sentido mais teológico, e que o respeito da residência episcopal tridentina corroborava, o ingresso pela porta reportava-se ao trecho evangélico de João (10, 7-9), associado ao múnus do bom pastor. Entrar pela porta conferia, portanto, plena legitimidade à nova autoridade religiosa nos planos político, teológico e jurídico. Também nos espaços de ultramar esse diafragma da cidade era un tópico da liturgia como confirma a entronização do bispo de Olinda, celebrada no dia 13 de agosto, segundo o cerimonial romano (*Relaçam da viagem*: 19).

Conotando o limite entre território antrópico e selvagem, o baluarte de articulação *intra et extra moenia* guardava um significado simbólico análogo ao espaço liminar entre o oceano e a terra. Uma etapa sintomática conforme ao evidenciado no referido ciclo azulejar com a chegada do metropolitano de Goa. Lamentavelmente, até hoje, devido também ao terramoto de Lisboa de 1755, não se conhecem testemunhos visuais da época moderna que permitam considerar a importância dessa fase da cerimónia. Contudo, um exemplo iconográfico da metade de Seiscentos centrado numa proeminente diocese do reino de Nápoles, permite complementar alguns aspetos dessa fase cerimonial com um amplo projeto político de afirmação jurídica.

Em particular foi durante o episcopado de D. Luigi Pappacoda (1639-1670), que o prelado de Lecce propôs visualmente em 1656 este ato de instituição do seu poder (Nestola 2009, 2014). A sua estratégia inseria-se numa conjuntura específica de reforço da autoridade episcopal, realizando-se num programa imagético de elevada qualidade artística.



Fig. 5. G.A. Coppola, *S. Oronzo bispo*, catedral de Lecce, 1656.

Como se pode ver (Fig. 5), a pintura representa o santo antecessor da cátedra episcopal chegando a pé à urbe, acompanhado por dois anjos fazendo convidativos gestos para avançar até um liminar acesso. As ações das mãos angélicas parecem aludir às metáforas usadas na linguagem erudita do tempo, retomando disposições tridentinas específicas sobre o cargo episcopal, enfraquecendo, porém, a força negativa das palavras “Onus quippe angelicis humeris formidandum” referidas na sessão IV (Reycend 1781: vol. I, 157). Eram estas, de facto, as palavras às quais aludia também o arcebispo de Braga D. João de Sousa (1696-1703), dirigindo-se com uma carta ao cabido, e frisando o peso da dignidade alcançada, quase insustentável até para os ombros angélicos<sup>2</sup>.

Esse documento visual mostra outras referências simbólicas ao poder episcopal, como o báculo segurado na mão e o feixe lictório aos seus pés. Este, em particular, era o emblema imperial da tradição clássica usado pelos altos magistrados romanos, e este sincretismo entre doutrina cristã e simbolismo clássico contribui para corroborar a ideia da justiça exercida pelo bispo-mecenas (Prosperi 2009; Nestola 2012b; Nestola 2014). Aliás, como já dissemos no caso dos azulejos relativos ao arcebispo D. Fr. Aleixo de Meneses, a nova autoridade encarnava uma ideia de justiça e de paz que se inseria no sistema socio-espacial representado e evocado no salmo 72 de entronização. No caso relativo à autoridade da cidade principal da península entre os mares Jónio e Adriático, mais que uma dimensão topográfica – como no caso da metrópole de Goa –, a representação retoma uma simbologia temporal do salmo alusiva aos elementos cósmicos. O olhar do bispo é dirigido para uma lua cheia, referindo possivelmente os versículos 5 e 7 do salmo 72: “Temer-te-ão enquanto durarem o sol e a lua, de geração em geração. Nos seus dias florescerá o justo, e haverá abundância de paz enquanto durar a lua”. Conforme o já referido acima, também o teólogo D. Fr. Bartolomeu dos Mártires comentava esses trechos encomiásticos, reparando na forte simbologia cósmica que exaltava o tempo e o espaço no exercício da justiça.

Apesar de serem exemplos distintos quanto ao suporte decorativo, à cronologia e aos territórios de referência, nessas representações fases importantes da cerimónia episcopal sintetizavam espaço e tempo, natureza e sociedade, cosmos e história, categorias dicotómicas, mas reconduzíveis à autoridade religiosa neo-consagrada, dispensadora de uma renovada harmonia social.

Concluindo este percurso analítico, podemos salientar como os relatos impressos e os exemplos figurativos considerados constituem testemunhos

---

<sup>2</sup> Carta escrita pelo Arcebispo ao cabido bracarense, referenciada por Paiva 2006a: 82.

formidáveis para detetar os tópicos do poder religioso. O ideário de justiça e de caridade celebrado nas cerimónias de manifestação episcopal pública desenvolvia-se além do circuito das muralhas da cidade, incluindo espaços bíblicos como os mares. Sobretudo na memória sobre a viagem até Pernambuco, é evidente a alusão à *potestas iudicandi* exercida na confissão e no controlo moral e espiritual do rebanho itinerante. Uma narrativa jurisdiscional que também os testemunhos visuais refletem, como exemplifica o conjunto azulejar coevo relativo à entrada em Goa.

Nesse documento, assim como nos outros centrados nas dioceses do Mediterrâneo, a cena sintética da cerimónia de entrada pretendia reproduzir visualmente o poder fundado no exercício da paz, da justiça e da graça. Essa linguagem, constituída por elementos simbólicos alusivos à suprema autoridade, articulava uma metáfora teológica com finalidade sociopolítica que reutilizava elementos da tradição bíblica e da época clássica imperial. Os versículos do salmo de entronização aos quais aludem os testemunhos propostos tornavam visíveis categorias cósmicas e de justiça, sinais mais elevados da sacralidade do novo eleito, garante de uma harmonia social universal fundada nos ensinamentos cristãos.

## Bibliografia

### Fontes impressas

- ANDRADE, Lucas de (1671). *Acções episcopaes tiradas do Pontifical Romano e Ceremonial dos Bispos com hum breve compendio dos poderes e privilegios...* Lisboa: Joao da Costa.
- ARMORIAL LUSITANO. *Genealogia e Heráldica* (1961). Dir. e coord. A. E. Martins Zuquete. Lisboa: Enciclopédia.
- Ceremoniale Episcoporum Clementis Papae VIII et Innocentii X jussu recognitum* (1713). Roma: Michelangelo e Pietro Vincenti.
- CUNHA, D. Rodrigo da (1635). *História ecclesiastica dos Arcebispos de Braga e dos Santos e Varoens illustres...* Vol. 2. Braga: Manoel Cardozo.
- MÁRTIRES, D. Frei Bartolomeu dos (1991). *Obras Completas, Comentário aos Salmos*, introd., trad. e anotações de Manuel Isidro Alves. Fátima: Movimento Bartolomeano.
- Relaçam da magnificencia, pompa e aplauso com que foi recebido pelos seus diocesanos o Exc.mo e R.mo Sr. D. Lourenço de Santa Maria e Melo, (1753)*, Lisboa: Pedro Ferreira.
- Relaçam da solenne entrada publica que nesta corte e citade do Porto fez [...] o Exc.mo e R.mo Sr. D. Fr. Joseph Maria da Fonseca e Evora (1743)*. Porto, Officina Prototypa episcopal.

- Relação da viagem e entrada que fez o Exc.mo e R.mo Sr. D. Fr. Miguel de Bulhoens e Sousa, sagrado bispo de Malaca e terceiro bispo do Grao Pará (1749). Lisboa: Manoel Soares.
- Relação da entrada que fez o Ex.mo e R.mo Senhor D. F. Antonio do Desterro Malheiro Bispo do Rio de Janeiro... (1747). Rio de Janeiro: Antonio Isidoro da Fonseca.
- Relaçã da solene entrada que na Cidade de Miranda fez o Exc.mo e R.mo Sr. D. Diogo Marques Mourato (1742). Porto: Prototypa Episcopal.
- Relaçã da viagem que fez o M.R.P. Provisor Fr. Francisco de S. Joam Marcos da Cidade de Lisboa para Pernambuco em Companhia do Exc.mo D. Fr. Luis de S. Teresa bispo de Pernambuco (1742). Lisboa: Miguel Rodrigues.
- Relação da entrada que o Sr. D. Joseph de Bragança Arcebispo Primaz fez na cidade de Braga ... (1741). [s.l]: [s.n.].
- Relação da Solennissima e muyto plauzivel entrada que fez o Exc.mo Sr. Bispo Conde para o seu palácio especial desta Cidade de Coimbra... (1741). Coimbra: Luis Seco Ferreira.
- Relação da Infeliz e deploravel Viagem que fez o Ex.mo e R.mo bispo D. Fr. João de Faro para a sua Sé da Cidade da Ribeira grande... (1741). Lisboa: Miguel Manescal da Costa.
- Relação do recebimento e festas que se fizerão na Augusta Cidade de Braga, à entrada do Ilustrissimo e R.mo Sr. Dom Rodrigo da Cunha ... (1627). Braga: Fructuoso Lourenço de Basto.
- REYCEND, João Baptista (1781). *O Sacrosanto e Ecuménico Concilio de Trento em Latim e Portuguez*. Vol. 1. Lisboa: Francisco Luiz Ameno.

## Estudos

- ARAÚJO, Maria Benedita Aires de (1965). A expansão portuguesa e o sentimento religioso. Contribuição para o seu estudo. Lisboa: ISCSPU.
- AZEVEDO, Carlos (1963). Monumentos e edificios notáveis do distrito de Lisboa. Vol. 4. Lisboa: Junta Distrital de Lisboa.
- BERTELLI, Sergio (1990). Il corpo del re. Sacralità del potere nell'Europa medievale e moderna. Firenze: Ponte alle Grazie.
- BETHENCOURT, Francisco (1998a). "A Igreja", in F. Bethencourt, K. Chaudhuri (eds.), *História da Expansão Portuguesa*. Vol. 1. Lisboa: Círculo de Leitores, p. 369-381.
- BETHENCOURT, Francisco (1998b). "O Estado da Índia", in F. Bethencourt, K. Chaudhuri (eds.), *História da Expansão Portuguesa*. Vol. 2. Lisboa: Círculo de Leitores, p. 284-314.
- BOSCHI, Caio (1998), "Episcopado e Inquisição", in F. Bethencourt, K. Chaudhuri (eds.), *História da Expansão Portuguesa*. Vol. 3. Lisboa: Círculo de Leitores, p. 372-396.
- BOXER, Charles R. (1957), "An introduction to the História Trágico-Marítima", *Miscelânea de estudos em honra do Prof. Hernâni Cidade*. Lisboa: Faculdade de Letras, p. 48-99.
- BURKE, Peter (2001). *Eyewitnessing. The use of images as historical evidence*. Ithaca: Cornell University Press.

- CABANTOUS, Alain (1990). *Le ciel dans la mer. Christianisme et civilisation maritime (XVI<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècle)*. Paris: Fayard.
- CARDIM, Pedro (2001). “Entradas solenes, rituais comunitários e festas políticas, Portugal e Brasil, séculos XVI e XVII”, in I. Jancsó, I. Kantor (eds.), *Festa, Cultura & Sociabilidade na América portuguesa*. Vol. 1. São Paulo: Hucitec, p. 97-124.
- CARVALHO, Alfredo de (1946). “A assistência moral a bordo das naus da Carreira da Índia no século XVI”, in Congresso Comemorativo do Quinto Centenário do Descobrimento da Guiné. Vol. 1. Lisboa: Sociedade de Geografia, p. 339-348.
- CARVALHO Ramos, Joaquim (2011), “Confessar e devassar: a Igreja e a vida privada na Época moderna”, in N. G. Monteiro (coord.), *História da vida privada em Portugal*. Vol. 2. Lisboa: Círculo de Leitores, p. 32-57.
- DOMINGUES, Francisco Contente; GUERREIRO, Inácio (1988). “A vida a bordo na carreira da Índia (séc. XVI)”, *Revista da Universidade de Coimbra*, 34, 185-225.
- DONATI, Claudio (1992). “Vescovi e diocesi d’Italia dall’età post-tridentina alla caduta dell’Antico Regime”, in M. Rosa (ed.), *Clero e società nell’Italia moderna*. Roma-Bari: Laterza, p. 321-389.
- FANTONI, Marcello (2012). “«Non est enim potestas, nisi a Deo»». Grazia divina e governo dello Stato”, in J. Martínez Millán, M. Rivero Rodríguez, G. Versteegen (eds.), *La corte en Europa: política y religión (siglos XVI-XVIII)*. Vol. 1. Madrid: Polifemo, p. 35-62.
- FANTONI, Marcello (2010). “*La distribución de los espacios. La ciudad*”, *Revista Libros de la corte.es*, 2, 77-79 (<https://revistas.uam.es/librosdelacorte> (consultado em 2015.03.10)).
- FEITLER, Bruno (2014). “Quando chegou Trento ao Brasil?”, in A. C. Gouveia, D. S. Barbosa, J. P. Paiva (coord.), *O Concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas. Olhares novos*. Lisboa: CEHR-UCP, p. 157-173.
- FEITLER, Bruno (2007). *Nas malhas da consciência. Igreja e Inquisição no Brasil. Nordeste 1640-1750*, São Paulo: Alameda/Phoebus, 2007.
- FOSI, Irene (1997). “«Parcere subiectis, debellare superbos»». L’immagine della giustizia nelle cerimonie di possesso a Roma e nelle legazioni dello stato pontificio nel Cinquecento”, in M. A. Visceglia, C. Brice, *Cérémonial et rituel à Rome (XVI<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècle)*. Roma: ÉFR, p. 89-115.
- GOUVEIA, Jaime (2015). *A quarta porta do Inferno. A vigilância e disciplinamento da luxúria clerical no espaço luso-americano (1640-1750)*. Lisboa: Chiado Editora.
- HESPANHA, António Manuel (1994), *As vésperas do Leviathan. Instituições e poder político em Portugal. Séc XVII*, Coimbra: Almedina.
- KANTOR, Iris (2001). “Entradas episcopais na Capitania de Minas Gerais (1743 e 1748): a transgressão formalizada”, in I. Jancsó, I. Kantor (eds.), *Festa, cultura & sociabilidade na América portuguesa*. Vol. 1. São Paulo: Hucitec, p. 169-180.
- KOISO, Kioko K. (2004). *Mar, medo e morte: aspectos psicológicos dos naufragos na História trágico Marítima nos testemunhos inéditos e noutras fontes*. Vols. 1-2. Cascais: Patrimonia.

- MAURO, Frédéric (1989). Portugal, o Brasil e o Atlântico 1570-1670. Vol. 1. Lisboa: Estampa.
- MARCOCCI, Giuseppe (2012). A consciência de um Império. Portugal e o seu mundo (séc. XV-XVII). Coimbra: Imprensa da Universidade.
- MENNITI, Antonio Ippolito (2011). 1664. Un anno della Chiesa Universale. Saggio sull'italianità del papato in età moderna. Roma: Viella.
- NESTOLA, Paola (2016). “Taxonomias dominicanas ítalo-ibéricas: entre exaltação de dignidade(s) e proposta de um arquétipo (séc. XVII-XVIII)”, in III Simpósio Internacional de Estudos Inquisitoriais. 10-12 de Junho de 2015, Alcalá de Henares (<http://www3.ufrb.edu.br/simpósioinquisicao/wp-content/uploads/2016/04/Paola-Nestola.pdf>, consultado em 2016.03).
- NESTOLA, Paola (2014). “«Ecce Sacerdos Magnus»: as entradas dos bispos nas dioceses de *regio patronato*. Uma comparação entre o vice-reino de Nápoles e os espaços portugueses”, *História. Revista da FLUP*. 4ª série, 4, 167-185.
- NESTOLA, Paola (2012a). “Incorporati tra i confini della monarchia cattolica: vescovi portoghesi, spagnoli e italiani nel viceregno di Napoli durante l'unione dinastica”, *Revista de História das Ideias*, 33, 101-164.
- NESTOLA, Paola (2012b). “Poder episcopal e saques rituais na periferia do Império: as solenes entradas dos bispos em Terra de Otranto (s. XVI-XVIII)”, in Congresso Internacional Pequena nobreza nos Impérios Ibéricos de Antigo Regime, Lisboa 18-21 maio de 2011: 1-23 (<http://www.iiict.pt/pequenಾನobreza/tcompletos.htm>, consultado em 2015.03.10).
- NESTOLA, Paola (2011b). “Una provincia del Reino de Nápoles con fuerte concentración regalista: Tierra de Otranto y el entramado de la geografía de *regio patronato* entre los siglos XVI y XVII”, *Cuadernos de Historia Moderna*, 36, 17-40.
- NESTOLA, Paola, (2009). “Giochi di scala e liturgie di potere nella fedelissima Lecce del ‘secolo di ferro’”, *Mediterranea. Ricerche Storiche*, 17, 517-542.
- NESTOLA, Paola (2008). I grifoni della fede. Vescovi-inquisitori in Terra d’Otranto tra ‘500 e ‘600. Galatina: Congedo.
- NICCOLI, Ottavia (2011). *Vedere con gli occhi del cuore. Alle origini del potere delle immagini*. Roma-Bari: Laterza.
- PAIVA, José Pedro (2014). “A recepção e aplicação do Concílio de Trento em Portugal: novos problemas, novas perspectivas”, in A. C. Gouveia, D. S. Barbosa, J. P. Paiva (coord.), *O Concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas. Olhares novos*. Lisboa: CEHR-UCP, p. 13-58.
- PAIVA, José Pedro (2012). “Um corpo entre outros corpos sociais: o clero”, *Revista de História das Ideias*, 33, 165-182.
- PAIVA, José Pedro (2008). “Reforma religiosa, conflito, mudança política e cisão: o governo da diocese de Olinda (Pernambuco) por D. Frei Luís de Santa Teresa”, *Revista de História da Sociedade e da Cultura*, 8, 161-210.

- PAIVA, José Pedro (2006a). *Os bispos de Portugal e do Império (1495-1777)*. Coimbra: Imprensa da Universidade.
- PAIVA, José Pedro (2006b). "A liturgy of power: solemn episcopal entrances in Early Modern Europe", in H. Schilling, I. G. Tóth (eds.), *Cultural exchange in Early Modern Europe*, vol. 1: Religion and cultural exchange in Europe, 1400-1700, Cambridge: Cambridge University Press, p. 138-161.
- PAIVA, José Pedro (2006c). "Os bispos do Brasil e a formação da sociedade colonial (1551-1706)", *Textos de História. Revista Pós-graduação em História da UnB*, 14, 1/2, 11-34.
- PAIVA, José Pedro (2001). "Etiqueta e cerimônias públicas na esfera da Igreja (séculos XVII-XVIII)" in I. Jancsó, I. Kantor (eds.), *Festa, Cultura & Sociabilidade na América portuguesa*. Vol. 1. São Paulo: Hucitec, p. 74-93.
- PAIVA, José Pedro (2000). "Diocese e organização eclesiástica", in Carlos Moreira Azevedo (dir.) *História religiosa de Portugal*. Vol. 5. Lisboa: Círculo de Leitores, p. 187-199.
- PAIVA, José Pedro (1993). "O cerimonial da entrada dos bispos nas suas dioceses: uma enação de poder (1741-1757)", *Revista de História das Ideias*, 15, p. 117-146.
- PROSPERI, Adriano (2009). *Giustizia bendata. Percorsi storici di un'immagine*. Torino: Einaudi.
- PROSPERI, Adriano (1996). *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*. Torino: Einaudi.
- QUEIRÓS, Maria Helena (2012). "Jacobeia e redes clientelares. Fr. Luís de Santa Teresa e Fr. João da Cruz (O.C.D): (auto)retrato de dois irmãos em Braga (1730-1735)", *História. Revista da FLUP*, 4ª série, 2, 79-96.
- RANDO, Daniela (2002), "Ceremonial episcopal entrances in fifteenth century North Central Italy: images, symbols, allegories", in J. P. Paiva (ed.), *Religious ceremonies and images: power and social meaning (1400-1750)*. Coimbra: Palimage, p. 27-46.
- ROSA, Mario (2006). *Clero cattolico e società europea nell'età moderna*. Roma-Bari: Laterza.
- RUSSELL-WOOD, A. J. R. (1998). *Um mundo em movimento. Os portugueses na África, Ásia e América (1415-1808)*. 1998. Viseu: DIFEL.
- SALES, Evergton Souza (2015). "D. Fr. António de Guadalupe, um bispo jacobeu no Rio de Janeiro (1725-1740)", *Via Spiritus*, 22, 137-166.
- SALES, Evergton Souza (2014). "A construção de uma cristandade tridentina na América portuguesa (séculos XVI e XVII)", in A. Camões Gouveia, D. Sampaio Barbosa, J. P. Paiva (coord.), *O Concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas. Olhares novos*. Lisboa: CEHR-UCP, p. 175-195.
- SANTOS, Domingos Mauricio Gomes dos, (1952). "A missa a bordo das naus da Índia", *Anales de la Asociación Española para el Progreso de las Ciencias*, 17: 4, 729-761.
- SPEDICATO, Mario (1996), *Il mercato della mitra. Episcopato regio e privilegio dell'alternativa nel Regno di Napoli in età spagnola (1529-1714)*. Bari: Cacucci.

- SUBRAHMANYAM, Sanjay (1998). “Dom Frei Aleixo de Meneses (1559-1617) et l'échec des tentatives d'indigénisation du christianisme en Inde”, *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 103, 21-42.
- TABUCCHI, Antonio (1992). “Interpretazioni della «História Trágico-Marítima» nelle licenze per il suo «imprimatur»”, in Raffaella Intino (ed.), Bernardo Gomes da Brito, *Storia Trágico Marítima*. Torino: Einaudi.
- TAUSIET, María; AMELANG, James (eds.) (2009). *Accidentes del alma. Las emociones en la edad moderna*. Madrid: ABADA Ed.
- XAVIER, Ângela Barreto (2014). “Gaspar de Leão e a recepção do Concílio de Trento no Estado da Índia”, in A. C. Gouveia, D. S. Barbosa, J. P. Paiva (coord.), *O Concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas. Olhares novos*. Lisboa: CEHR-UCP, p. 133-156.