

UM OUTRO VIEIRA? PEDRO DE BASTO, FERNÃO DE QUEIROZ E A PROFECIA JESUÍTICA NA ÍNDIA NO SÉCULO XVII

ZOLTÁN BIEDERMANN
Birkbeck College, University of London

No final de Novembro de 1635, no momento preciso em que em Madrid se imprimia a primeira versão de *A Vida é Sonho* de Calderón de la Barca,¹ dois jesuítas encontravam-se pela primeira e última vez num lugar distante da capital imperial, mas igualmente repleto de sonhos: Cochim. Um deles, Pedro de Basto, vivia na Índia desde a primeira década da União das Coroas. Sexagenário, humilde e conformado com o seu destino, era conhecido entre a população local como visionário e profeta, e tinha já acumulado fama de santidade. O outro, Fernão de Queiroz, acabava de chegar de Lisboa. Jovem, letrado e ambicioso, preparava-se para uma carreira brilhante na Companhia. Mas não sabia ainda que, um dia, viria a ser o autor de uma *Vita* dedicada à memória do homem que acabava de encontrar.²

Se a maioria dos artigos reunidos no presente volume nos permitem fazer exercícios de contextualização da vida e obra de António Vieira no espaço ibérico, ibero-italiano, e ibero-atlântico, resta explorar a esfera asiática. São bem conhecidos os problemas militares que o Império enfrentou na Ásia na época de Vieira, com a queda de Hormuz em 1622, a perda de Ceilão entre 1638 e 1658, a perda de Malaca em 1641, a de Cochim em 1663, e a crescente pressão militar exercida pelos maratas sobre Goa e Baçaim no

¹ José M. RUANO DE LA HAZA, *La primera versión de La vida es sueño, de Calderón. Edición crítica, introducción y notas*, Liverpool, Liverpool University Press, 1992, p. 17.

² Fernão de QUEIROZ, *Historia da Vida do Venerável Irmão Pedro de Basto Coadjutor da Companhia de Jesus, e da variedade de sucessos que Deos lhe manifestou, ordenada pelo Padre Fernão de Queyros da Companhia de Jesus*, Em Lisboa, Na Officina de Miguel Deslandes, Impressor de Sua Magestade, Anno M.DC.LXXXIX. Com todas as licenças necessarias. Prólogo «Aos que lerem» (sem paginação): 1.^a página.

último terço do século XVII.³ Sabemos que este cenário de crise exerceu a sua influência sobre o ambiente político e intelectual ibero-atlântico, onde Vieira agiu. É certo que a subida de um Bragança ao trono português assinalava para muitos a interrupção de um longo movimento de decadência. Para quem acreditava numa reviravolta, o levantamento de Dezembro de 1640 pressagiava o renascer da Fénix imperial. No entanto, a apoteose tardaria em concretizar-se no tocante ao Estado da Índia, um espaço com lógicas e dinâmicas próprias no âmbito da Monarquia. Importa por isso prestarmos uma atenção redobrada ao complexo mundo das visões e profecias que floresceram, essencialmente entre 1630 e 1690, nalgumas possessões portuguesas da Ásia. Conhecemos já alguns casos,⁴ adivinhamos que existem outros mais, mas carecemos até agora de um estudo abrangente sobre o fenómeno.⁵ O presente artigo não pretende suprir tal falta. Ajudará apenas a chamar a atenção para a riqueza das fontes e das histórias envolvidas e, embora focando só dois personagens paradigmáticos, dar uma ideia da complexidade das questões que se levantam. Entre Portugal, Goa e o Sul da Índia, uma intrincada teia de relações permitiu o florescer de uma actividade profética que, enquanto por um lado parece reforçar a ideia de um império culturalmente robusto onde os poderes políticos e religiosos permeavam a vida até dos sujeitos mais humildes, assinala por outro lado a existência de espaços de autonomia e idiossincrasia consideráveis que não seria justo ignorar.

O visionário e o seu biógrafo: Pedro de Basto e Fernão de Queiroz

Os personagens que nos ocuparão são os protagonistas do encontro acima mencionado, o *Venerável Irmão* Pedro de Basto e o Padre Fernão de Queiroz. Pedro Machado de Basto nasceu em Portugal em 1570, filho secundogénito de um família nobre das terras do mesmo nome. Após uma infância passada na casa paterna e alguns estudos no seminário de Braga, o jovem Machado partiu em 1580 para Lisboa, em segredo, «fugindo por hum novo modo de si mesmo, & buscando entre estranhos a paz».⁶ Em Lisboa,

³ Sobre este contexto político-militar veja-se a recente sùmula de Anthony DISNEY em *A History of Portugal and the Portuguese Empire*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, vol. 2, pp. 168-171 e 299-305.

⁴ Cf. Ines ZUPANOV, «“A História do Futuro”: Profecias móveis de jesuítas entre Néapoles, Índia e Brasil (século XVII)», in «Cultura Intelectual das Elites Coloniais» (coord. Ângela Barreto Xavier e Catarina Madeira Santos), número temático da revista *Cultura. Revista de História e Teoria das Ideias*, 2007 (2.ª série, XXIV, 1), pp. 123-161.

⁵ De notar o artigo de George WINIUS, pioneiro na apresentação da obra de Queiroz aqui discutida: «Millenarianism and Empire. Portuguese Asian Decline and the “Crise de Conscience” of the Missionaries», in *Studies on Portuguese Asia, 1495-1689*, Aldershot, Ashgate Variorum, 2001, pp. 37-51.

⁶ *Vida*, p. 17.

porém, a paz esperada tardou em chegar, e Basto acabou por seguir para a Índia em Março de 1587, como soldado, na armada de António de Melo Canavial.⁷ Ao chegar a Goa, decidiu ir passar o Inverno em Cochim, onde os patrícios seus conterrâneos, com raízes na região de Basto, eram numerosos.⁸ Serviu nessa cidade até 1589, quando se embarcou numa armada de remo sob o comando de um certo Pedro de Cuchilho, a qual naufragou. Único sobrevivente da sua embarcação, Basto decidiu pouco tempo depois tornar-se «Soldado de outra milícia», em Goa, entrando na Companhia ainda no mesmo ano.⁹

O resto da sua vida, passá-la-ia na Índia meridional. Findos os seus dois anos de noviciado, foi despachado para a missão de Tuticorim, onde serviu durante 17 anos¹⁰ antes de partir para Couião por outros seis anos.¹¹ Em torno de 1623-24, aos 54 anos de idade, foi chamado de volta a Cochim.¹² Aqui passou outros nove anos até partir novamente para Tuticorim.¹³ Três anos mais tarde, com 65 anos de idade, regressava a Cochim,¹⁴ de onde não voltaria a sair.¹⁵ Morreu a 1 de Março de 1645, após décadas de visões e profecias que lhe deram fama no Estado da Índia.

Tudo isto, sabemos-lo pela *Vida* que Fernão de Queiroz lhe dedicou. Impressa em Lisboa em 1689, a *Vida do Venerável Irmão Pedro de Basto* é, junto com a *Conquista Temporal e Espritual de Ceilão* do mesmo Queiroz, uma das obras mais fascinantes e menos conhecidas da literatura imperial portuguesa. Nas suas quase 600 páginas, as relações de autoria são frequentemente ambíguas, prestando à obra uma densidade notável. Contrariamente a algumas aparências, Pedro de Basto, o biografado, teve uma influência directa na redacção do livro, embora seja algo nebulosa a sua atitude face à escrita em geral. É evidente que Basto não era um erudito. Fazia aliás questão em levar uma vida humilde longe das tentações do poder que, na Companhia como em qualquer outra organização, eram omnipresentes. Na *Vida*, encontram-se repetidas menções aos «humildes ministerios» que levava: os 22 meses que passou como roupeiro durante o seu noviciado;¹⁶ os muitos anos que trabalhou como cozinheiro em Tuticorim, esfregando com fervor panelas¹⁷ em vez de usar as mãos para escrever; os seis anos que cozinhou também em Couião.¹⁸ Em suma, «com mayor gosto se apli-

⁷ *Vida*, p. 22.

⁸ *Vida*, pp. 23-24.

⁹ *Vida*, pp. 27, 33.

¹⁰ *Vida*, p. 53.

¹¹ *Vida*, p. 94.

¹² *Vida*, p. 104.

¹³ *Vida*, p. 116.

¹⁴ *Vida*, p. 128.

¹⁵ *Vida*, p. 129.

¹⁶ *Vida*, p. 38.

¹⁷ *Vida*, p. 54.

¹⁸ *Vida*, p. 94.

cava ao mays humilde»¹⁹ e «pera ele nunca ouve texto de mays força, do que huma cega obediencia».²⁰ Tratava-se de um ponto importante em favor de uma avaliação positiva das suas visões pois, conforme Queiroz explicaria no Livro quinto da *Vida*, «não permite Deos enganos, aonde há verdadeira humildade».²¹

Por outro lado, porém, essa mesma obediência levá-lo-ia um dia a seguir ordens para pôr no papel as visões que o tornavam cada vez mais conhecido na Índia. Ordens dos seus superiores, num primeiro momento, às quais Basto começou, assim se afirma no início da *Vida*, por resistir; mas às quais acedeu depois de instado, repetidas vezes, por «huma voz suave, que, como reprehendoo, lhe dizia amorosamente estas palavras: ‘Como, sendo tu de tanta idade, não tens posto em lembrança as muytas merces, mimos, & regalos, que Deos nosso Senhor, desde tua tenra idade, athe o presente, te tem feyto’».²²

O aparente antagonismo entre Basto e a escrita evapora-se rapidamente sob uma leitura mais atenta da *Vida*. Embora não conheçamos a data em que Basto foi instado pela primeira vez a escrever – por voz divina, ou pelos seus superiores, ou por ambos – Queiroz refere que já em 1639 o irmão redigira um «memorial de sua letra, em que apontou algumas visões» e encomendou a Deus «as couzas de Ceilão» que no ano anterior haviam começado a azedar com a tomada de Batticaloa pelos holandeses.²³ Do prólogo da *Vida*, deprende-se que Basto recusara vários pedidos para que escrevesse, mas também que, no momento decisivo, depois de ouvir a referida voz, tomou a iniciativa, dando conta do que ouvira ao seu confessor e pedindo auxílio aos seus superiores.²⁴ Da sua infância, Basto guardava sem dúvida um certo gosto pelas letras, e por mais que ostentasse a sua renúncia às coisas do século, seria difícil não ver na sua escrita o reflexo de um gosto profundo pela narração das suas memórias. Foram efectivamente as suas memórias pessoais que serviram de base a toda a obra escrita por Queiroz.

Queiroz explica de resto que «as noticias [...] mays antigas, & mais completas desta Historia [a *Vida do Venerável Padre*], forão tiradas de hum livro ditado, & composto pelo mesmo Irmão Pedro de Basto».²⁵ Neste «livro», Basto lançara as suas visões «com mays clareza [...] & com outras circunstantias, de que se vé, que os primeyros apontamentos, erão só pera excitar a memoria».²⁶ Ou seja, antes da *Vida*, existiu um caderno de memórias ditadas, por sua vez precedido por notas que Basto foi tomando. Queiroz cita também

¹⁹ *Vida*, p. 94.

²⁰ *Vida*, p. 97.

²¹ *Vida*, p. 557; cf. também p. 567.

²² *Vida*, prólogo, 3.^a página.

²³ *Vida*, p. 378.

²⁴ *Vida*, prólogo, 3.^a página.

²⁵ *Vida*, prólogo, 2.^a página.

²⁶ *Vida*, p. 382.

«hum memorial da sua propria letra, em que [Basto] apontou algumas visões, no anno de 1639, encomendando a Deus as coisas de Ceylão».²⁷ Sabemos portanto sem margem para dúvidas que Basto manejou com frequência a pena em pessoa, ou por interposta pessoa. Embora tivesse «por amanuenses» o irmão Manuel Velez e mais tarde o irmão Nuno Borges, ordenados pela Companhia para escrever o que Basto lhes ditasse, também «delineou com sua propria mão [...] 197 figuras, com suas breves declarações».²⁸ Fernão de Queiroz nota aliás que o livro tinha sido «parte ditado, parte escrito, na fôrma referida, pelo Irmão Pedro de Basto».²⁹ O irmão jesuíta acabou assim por empenhar-se a fundo na construção de uma verdadeira autobiografia, pouco polida talvez, e colocada sob o signo literariamente esterilizante da graça divina e das lutas entre Deus e o diabo, mas deixando emergir nos interstícios dessa cosmologia um retrato pessoal, muitas vezes íntimo, de uma densidade notável para a sua época.³⁰

Neste sentido, a *Vida* pode comparar-se, embora dele se distinga em muitos aspectos, com o outro portento autobiográfico da expansão portuguesa, a *Peregrinação* de Mendes Pinto.³¹ No caso de Basto, porém, a narração estrutura-se em torno do que aparentam ter sido «entradas de diário», copiadas e/ou citadas das notas de Basto por Queiroz (não sem sinais ocasionais de cansaço),³² como na seguinte passagem. A alternância entre primeira e terceira pessoa revela claramente o mecanismo de composição do texto final:

«Segunda feyra 18 de Abril [de 1639] encomendey a Deos Columbo, & por duas vezes apareceo o Espirito Santo em figura de pomba sobre hum grande povo de festa [...]

²⁷ *Vida*, p. 378.

²⁸ *Vida*, prólogo, 3.^a página.

²⁹ *Vida*, prólogo, 4.^a página.

³⁰ Autobiografia no sentido mais largo da palavra, em consonância com a recente historiografia sobre o tema; cf. James AMELANG, *The Flight of Icarus. Artisan Autobiography in Early Modern Europe*, Stanford, Stanford University Press, 1998; Otto ULBRICHT, «Ich-Erfahrung: Individualität in Autobiographien», in Richard van DÜLMEN, ed., *Entdeckung des Ich. Die Geschichte der Individualisierung vom Mittelalter bis zur Gegenwart*, Colônia, Böhlau Verlag, 2001, pp. 109-144, assim como Adam SMYTH, *Autobiography in Early Modern England*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

³¹ Queda por esclarecer até que ponto estes textos da Época Moderna abrem efectivamente espaço à «autoreflexão e introspecção, à busca de sentimentos e análise de estados de alma» (cf. ULBRICHT, p. 109). Embora não o façam certamente da mesma maneira que récitas autobiográficas mais recentes, não há dúvida de que uma inclusão de textos dos séculos XVI e XVII no campo de estudos em questão abre novos horizontes.

³² Estes sinais parecem indicar que as notas de Basto seriam ainda mais voluminosas do que o texto de Queiroz. Na p. 405, por exemplo, Queiroz afirma: «E como as [visões] que faltão por referir sejam tantas, acomodandome com a noticia que nos deu, farey o possível, pera que vão tão abreviadas, que não causem molestia ao Leytor». Logo repete: «Farey por resumir as mayns visões com a mayor brevidade possível», fornecendo de seguida uma espécie de estatística de visões relacionadas com o escudo português.

Terça feyra aos 19. fiz oração por Columbo, & tornou a aparecer a mesma Senhora da Assumpção, com mayor magestade, por duas vezes [...]. Refere depouys outras quatro visões que teve neste dia, sobre diversas tenções que encomendava.

Aos 20 orando por Ceylão, apareceu a puríssima Mãe de Deos, com o Menino sobre o braço esquerdo [...].

Quinta feyra da somana Santa 21. do mez (depouys de referir outra visão sobre Damão) diz que orando por Malaca, Ceylão, & Damão, apareceu o Senhor sacramentado com admirável magestade, no meyo de hum alvíssimo resplendor [...].

Aos 24. dia de Paschoa, apareceu o Senhor resuscitado, estendendo a mão direyta sobre o Evangelho, & inclinado o corpo, & cabeça sobre a mesma parte.

Na primeyra oitava aos 25. a mesma visão; e sempre nestes dous dias por outras vezes do mesmo modo."³³

É fascinante a ênfase que Fernão de Queiroz coloca na história do manuscrito e das outras fontes que consultou em Goa depois da morte de Basto, dedicando várias páginas do prólogo da *Vida* a esta questão. São páginas em suspenso entre, por um lado, uma apresentação crítica das fontes, renunciando a análise histórica de que Queiroz se revelaria capaz na sua obra maior, a *Conquista temporal e espiritual de Ceilão*; e, por outro lado, aquilo que, nas mãos de um Cervantes, teria sido um recurso literário simples e genial para criar uma genealogia fictícia da história contada – o famoso manuscrito que narraria, originalmente, as aventuras do Quixote. É com efeito um tanto desconcertante a insistência de Queiroz nas circunstâncias extraordinárias que permitiram a sobrevivência física do manuscrito original das memórias de Basto. Primeiro, diz-nos Queiroz que não foi por muito que a vida de Pedro de Basto não caiu em total esquecimento. Cabia aos jesuítas que haviam vivido com Basto, mais precisamente aos jesuítas da Província do Malabar, criada em 1601, mandar imprimir a sua vida. Mas a crise do Estado da Índia impediu que tal projecto fosse levado a cabo.³⁴ Foi preciso aparecer o jovem Queiroz na Índia, e ser-lhe revelado «que tomaria sobre mim este trabalho, de dispor, e ordenar, a Historia de sua vida».³⁵ Segundo, a providência quis que o texto sobrevivesse a um dos piores desastres do Estado da Índia, pois o manuscrito de Basto «foy a unica joya que o Padre André Lopes salvou na comum perda de Cochim», em 1663. E por fim o manuscrito só por pouco não desapareceu no grande incêndio que consumiu muitos outros papéis guardados no Colégio de São Paulo de Goa em Dezembro de 1664, pois tendo-o Queiroz na sua cela entre

³³ *Vida*, pp. 380-381. O sublinhado identifica o que aparentam ser as adições de Queiroz ao texto de Basto. Atente-se em como o diário surge como um dos lugares predilectos para as narrativas autobiográficas da época; cf. SMYTH, *Autobiography*.

³⁴ *Vida*, prólogo, 1.ª página.

³⁵ *Vida*, prólogo, 1.ª página.

muitos outros, «já por bayxo do fogo, & por entre espesso fumo, entrou [...] hum nosso Irmão, & o salvou deyxando muytos outros, sem saber em que pegava».³⁶

Queiroz insiste bastante em fazer-nos acreditar na autenticidade de tudo o que se encontra na *Vida*, no «credito de toda a Obra»: «nenhuma couza escrevi, ainda das materias reveladas, que não fosse regulada por documentos particulares, ou pela noticia universal da India, sobre que fiz novos exames com pessoas muyto fidedignas».³⁷ Eis uma técnica invocada, e por certo também muito praticada, desde os tempos de João de Barros: combinar testemunhos escritos e orais, criando uma aura de pesquisa metódica e de rigor. Queiroz afirma ter recolhido cerca de oitenta testemunhos, para além das centenas de documentos escritos que usaria, também, na redacção da sua *Conquista de Ceilão*. O padre jesuíta argumenta que o facto de se confirmarem desta forma as memórias mais tardias que Basto pôs no papel permitiria estender o crédito às memórias mais antigas, referentes à sua juventude, para as quais não existiam documentos comprovativos, nem testemunhos orais³⁸ – ou seja, eventos cuja memória se deve exclusivamente ao próprio Basto.

Sugiro que deixemos a Queiroz o benefício da dúvida no tocante à autoria das visões e profecias de Basto, partindo do princípio que este efectivamente descrevera a maior parte das visões que aparecem na *Vida*. Seria difícil imaginar um espírito como Queiroz inventando sistematicamente uma quantidade tão avassaladora de eventos visionários (uma quarta parte teria sido largamente suficiente para construir um argumento hagiográfico adequado aos parâmetros da época). Ainda assim, parece importante não esquecer que o manuscrito original desapareceu, e que o próprio Queiroz sentiu necessidade de se justificar a este respeito: ora dizendo que em tempos já a Companhia mandara tirar um «pequeno resumo», que circulara, aparentemente sob forma impressa, «pelas mãos dos nossos Religiosos, & de não poucos seculares»;³⁹ ora acrescentando que tinha deixado o original depositado no cartório da procuradoria da Província jesuítica do Malabar, na casa de Bom Jesus, em Goa.⁴⁰ Aí estariam todos os papéis relativos a Basto, «pêra que a todo tempo possa constar, que no essencial, nem no sentido, nem muytas vezes nas palavras, me não afastey couza alguma do que neles se contém».⁴¹ Mas desde então, perdeu-se-lhes o rasto.

Fernão de Queiroz é sem dúvida um autor merecedor de uma atenção renovada, embora não seja ainda este o momento para se acrescentarem

³⁶ *Vida*, prólogo, 3.^a-4.^a página.

³⁷ *Vida*, prólogo, 4.^a-5.^a página.

³⁸ *Vida*, prólogo, 4.^a-5.^a página.

³⁹ *Vida*, prólogo, 4.^a página.

⁴⁰ *Vida*, prólogo, 4.^a página.

⁴¹ *Vida*, prólogo, 4.^a página.

dados significativos à sùmula biogràfica escrita por Georg Schurhammer há mais de oito dècadas.⁴² Nascido em Portugal em 1617, ingressado na Companhia de Jesus em 1631 e pouco depois embarcado para a Índia, onde chegou em 1635, Queiroz acabou os seus estudos em Goa e fez uma carreira ilustre. Foi reitor dos colégios de Taná e de Baçaim, prepósito da Casa Professora de Goa, e por fim Provincial.⁴³ Foi mesmo escolhido como Patriarca da Etiópia pelo rei, e eleito deputado do Tribunal da Inquisição. Morreu em Goa em 1688.⁴⁴

Saltam aos olhos alguns contrastes entre Basto e Queiroz. Se o primeiro era um simples Irmão assaltado por visões no quotidiano, o segundo era um erudito e um homem de poder. Também historicamente, os seus momentos foram distintos. Basto ainda observara um tanto incrédulo os primeiros assaltos da VOC ao Império, nutrindo esperanças de uma reviravolta. Seguiu também em directo a guerra de Ceilão, um dos maiores desastres do século. Queiroz vivia já com os factos consumados: a vitória holandesa no Oriente, a vitória portuguesa no Brasil, o reconhecimento da dinastia de Bragança em 1668. Seguiu a guerra da Restauração, a guerra de Pernambuco, as rivalidades anglo-holandesas e as fatídicas guerras franco-neerlandesas, sobre as quais chegava a consultar, em Goa, a Gazeta de Amesterdão.⁴⁵ Naturalmente, Queiroz participou em pleno do ambiente milenarista que se desenvolveu em torno da nova dinastia, e que viria a dar um novo contexto à memória das visões de Basto, ligeiramente anteriores. A interpretação destas vem assim imbuída de eventos que se discutiam em Goa vinte, trinta anos depois da morte de Basto. Por exemplo, Basto havia sido acordado numa noite de 1642 pelo «seu Anjo, dizendolhe com eficacia por tres vezes estas palavras: *Muros de Braga, muros de Braga, muros de Braga*».⁴⁶ Queiroz, escrevendo trinta anos depois, não hesitaria em explicar: «já então lhe manifestou Deos o perigo em que Braga se vio no anno de 1661».⁴⁷ Nas visões e nas profecias de Basto, Queiroz descobria muito mais do que o simples advento de uma dinastia. Descobria sinais concretos das guerras do *seu* tempo.

É desta décalage, deste hiato entre um autor e outro, que nascem alguns dos aspectos mais interessantes da *Vida*. Queiroz refere-se constantemente aos escritos e ditos de Basto, que cita, parafraseia ou resume *pari*

⁴² Georg SCHURHAMMER, «Unpublished Manuscripts of Fr. Fernão de Queiroz, S.J.», in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 5 (1929), pp. 209-227.

⁴³ Abrindo a missão de Bengala e enviando padres ao Nepal.

⁴⁴ Para escrever sobre Basto, serviu-se do manuscrito de Basto, várias certidões, e 80 testemunhos que mandou tirar. Terminou a *Vida* em 1674/75, deu alguns toques finais em 1684 (data da Introdução) e obteve o imprimatur em 1685, antes de Barbosa Machado acabar o seu último volume da *Bibliotheca Lusitana* (SCHURHAMMER).

⁴⁵ SCHURHAMMER, «Unpublished Manuscripts».

⁴⁶ *Vida*, p. 413.

⁴⁷ *Vida*, p. 414. Mais, a «grande cova negra, & escura» de Basto «aplicava-se» claramente aos «precipícios das ribeyras do rio Minho» perto do Castelo de Lapela, onde o Conde do Prado teria derrotado o exército castelhano.

passu. Basto fornecia uma mina quase inesgotável de visões, uma espécie de matéria-prima, ao passo que Queiroz as punha, *a posteriori*, em contexto, interpretando-as, fornecendo a sua exegese numa visão mais ampla e erudita do mundo e da História. Queiroz não profetizava mas, à semelhança de Vieira, acreditava na força cumulativa das revelações e no poder do saber histórico que ajudava na sua interpretação – quanto mais perto do fim do Mundo, melhor.⁴⁸ Reservava-se por isso não só o direito de interpretar, como também uma espécie de *dever* interpretativo, derivado de necessidade de evitar mal-entendidos: pois «aonde todos querem ser interpretes, não se podem evitar erros».⁴⁹

Por exemplo, em 1639 Cochim encontrara-se em perigo devido a problemas políticos internos e ao habitual mau estado das suas muralhas. Para piorar as coisas, uma tempestade fez subir as águas do mar de modo a destruir um dos mais importantes baluartes da cidade. Imediatamente, o reitor do Colégio de Cochim ordenou a Pedro de Basto, já famoso, que «encomendasse a Deos» a cidade. Basto viu então, e ouviu, o Espírito Santo comunicar-lhe a seguinte mensagem: «Facil cousa me seria a mim cercar esta Cidade de Cochim com muros fortissimos de pedras preciosas; & que suas torres & baluartes estivessem ornados, & fortalecidos com reforçadas peças de artilharia, feytas de finissimo ouro, ou preciosos metaes; mas ha de ser cuberta do mar, por justas causas, & respeytos que pera isso ha.»⁵⁰ São estas, pelo menos, as palavras registadas na *Vida*. Décadas mais tarde Queiroz procederia à interpretação desta visão, construindo um argumento complexo em torno da «metaphora da inundação das aguas» onde recorria a Isaías 60.6, ao Salmo 68.2, ao Salmo 123.4, e principalmente a Jeremias 47, onde se profetiza a «destruição da Palestina, & sinaladamente de Tyro, & Sidonia, pelo exercito de Nabucodonosor».⁵¹ Jeremias, como alguns recordarão, descrevera a iminente destruição de Israel recorrendo à metáfora da inundação. Por isso Queiroz concluía que também Basto, ao falar de inundações, estaria a referir-se «metaphoricamente» a uma destruição de tipo militar. Mais concretamente, aliás, «hum poder marítimo», isto é, «hum poder naval» – obviamente os holandeses.⁵² Esta interpretação, feita *a posteriori*, era «tão evidente» aos olhos de Queiroz, que lhe parecia «castigo do Ceo» que os líderes de Cochim não tivessem entendido a profecia em seu tempo.

⁴⁸ Cf. María V. JORDAN, «The Empire of the Future and the Chosen People: Father António Vieira and the Prophetic Tradition in the Hispanic World», in *Luso-Brazilian Review*, 40, 1 (2003), p. 50.

⁴⁹ *Vida*, p. 8.

⁵⁰ *Vida*, p. 395.

⁵¹ *Vida*, p. 396.

⁵² *Vida*, pp. 395-396.

Sonhos e visões: o percurso de Basto

Mas como começaram as visões de Basto? Qual foi o percurso que o levou das pacatas terras de Basto às sombrias premonições da derrocada da Índia frente aos holandeses? Segundo a *Vida*, e em conformidade com todas as convenções, Pedro de Basto teria nascido com sinais de santidade, e foi reconhecido, ainda nos seus anos de infância, como sendo «ja Vidente, ja Propheta». ⁵³ Aliás, «tanta pressa deu o Ceo a Pedro pera ser Santo, que se revelou aos olhos, primeyro que ao entendimento; primeyro ao gosto de ouvir, que ao desejo de gozar; primeyro ao corpo, que â alma». ⁵⁴ Voltaremos às distinções entre função corpórea e intelectual, assim como entre visão e profecia, mais adiante, mas importa frisar aqui uma outra dualidade que está em íntima ligação com esses aspectos: Basto era «tão favorecido cõ mimos, & regalos do Ceo, quam perseguido, & avexado do Inferno». ⁵⁵

Por um lado, as suas primeiras experiências visionárias tiveram lugar no aconchego da sua igreja paroquial, onde «via no ar [...] hum povo mays numeroso, & lustroso do que o *que* estava ouvindo Missa; que [...] cantava juntamente com Angelica harmonia». ⁵⁶ Iguualmente cedo, começaram a aparecer-lhe nas suas caminhadas pela paisagem natal figuras protectoras, nomeadamente o seu Anjo da Guarda e a Virgem Sagrada. ⁵⁷ No entanto, o lado escuro da criação não se fez esperar durante muito tempo: «Hia Pedro huma noyte de luar claro vigiar humas das fazendas mays afastadas; & sendo força passar por certo lugar infamado [...] ouvio detrás de si hum grande estrondo de armas [...] & olhando sobre o hombro, vio hum exercito de Demonios». Atente-se na forma ominosamente assumida pelo Mal: «no meyo hia o Principe das trevas sobre hum medonho elephante, & de hum, & de outro lado, outros Demonios assim mesmo em elephantes, ainda que menores, os mays em cavalos, todos negros, & feyos». ⁵⁸ E repare-se no comentário seguinte, possivelmente uma adição de Queiroz, embora possa também tratar-se de uma nota deixada pelo próprio Basto:

«Parece [que] quiz o Diabo, em som de guerra Asiatica, apregoarlhe em Portugal, a que lhe faria por toda a vida nesta Asia; e vendoo *com* dez annos de idade, poz em campo mays medonhas esquadras, que as delRey Poro na batalha que teve com Alexandre. O nosso Soldado armouse neste encontro com a Ave Maria, & chegando a repetir aquelas palavras [...] a Virgem Serenissima se poz â sua mão direyta. Ouviose logo hum estrondo tão grande, que parecia de grossa artilharia [...] Desapareceo neste ponto o inimigo». ⁵⁹

⁵³ *Vida*, p. 2.

⁵⁴ *Vida*, p. 2-3.

⁵⁵ *Vida*, p. 2.

⁵⁶ *Vida*, p. 2.

⁵⁷ *Vida*, p. 9.

⁵⁸ *Vida*, pp. 12-13.

⁵⁹ *Vida*, p. 13.

É notável a continuidade com que os encontros de ambos os tipos se foram sucedendo ao longo da vida de Basto, independentemente das suas mudanças geográficas. As imagens e as emoções, indo do mais puro deleite ao mais completo pavor, continuaram a aparecer a Pedro de Basto, como se os seus lugares de vida iniciais se tivessem ido repercutindo pelas paisagens da Índia subtropical. Frequentemente, e conforme seria de esperar, as visões de figuras protectoras ficaram associadas ao espaço eclesiástico, aos volumes contidos entre muralhas consagradas. Mas também aconteciam ao ar livre, em plena natureza, repetindo esse primeiro gesto perpetrado pelo anjo da guarda quando mostrara ao pequeno Basto o caminho para Braga numa bifurcação na Serra perto de Adaúfe.⁶⁰ A principal razão para o aparecimento de figuras protectoras em cenários naturais consistia na tenacidade com que o demónio escolhia precisamente os sítios ermos e inóspitos para atacar, como se esse primeiro lugar «infame» da Serra de Basto onde as suas hostes montaram o seu primeiro ataque ressurgisse, fatidicamente, nos mais difíceis caminhos do Malabar.

É muitas vezes da sucessão repetida de ataques demoníacos e gestos de protecção divina que a narrativa da *Vida* se nutre. Assim acontece na descrição da última longa caminhada de Basto. Indo de Tuticorim para Cochim aos 65 anos de idade, Basto viu-se, depois de passar o rio Covar, assaltado por um exército armado de mosquetes e artilharia, sendo a descrição da cena muito parecida com a das hostes diabólicas das terras de Basto. Perante as vozes dos demónios que repetiam com clareza «*Mata, mata*», Basto desfez-se em gritos, não sem afugentar os cules que o acompanhavam. Para consolar-se, tentou então concentrar-se em Francisco Xavier que, depois de uma subida por uma encosta difícil e estando já os pés do caminhante em sangue, lhe apareceu e o acompanhou, mantendo certa distância, até à igreja de Brinção.⁶¹ Mas o demónio não descansava: pouco depois, as suas hostes voltaram a atacar e só *in extremis*, quando Basto estava prestes a receber um golpe mortal, fez aparição um «menino muy lindo» – a mesma figura que, segundo a *Vida*, o sustivera muitos anos antes durante cinco dias passados no alto mar em consequência de uma naufrágio.⁶²

Dentro desta vasta rede de experiências visionárias, o tecido era mais fino e mais rico do lado das forças do Bem que do Mal. Se estas se resumiam a hostes negras causadoras de um pavor absoluto, aquelas, mais familiares e aconchegantes, desdobravam-se numa série de entidades protectoras. Desde Deus e Jesus Cristo em pessoa até ao «menino» da cena que acabamos de referir, passando pela Virgem, por apóstolos, por Francisco Xavier e outros santos, sem deixar de fora as multitudes celestiais de anjos e querubins.

⁶⁰ *Vida*, p. 3.

⁶¹ *Vida*, p. 128. Trata-se provavelmente do lugar que João de Barros regista como *Berinjan* no reino de Coulaão (*Ásia*, Década I, livro ix, capítulo 1).

⁶² *Vida*, p. 129; cf. *Vida*, p. 26 para o relato do naufrágio em que apareceu o «menino».

No seu conjunto, estas experiências constituíram uma parte muito significativa da vida individual de Pedro de Basto, talvez mais do que noutros casos conhecidos de visionários modernos. Basto não era homem para ter menos de uma ou duas visões por dia. Longe estava o ritmo pausado dos «estalos» de Vieira. O jesuíta de Cochim parece ter permanecido num estado de excitação nervosa e emocional quase constante, pois São Francisco Xavier apareceu-lhe por si só umas 500 vezes.⁶³ Acordava com frequência de noite, em sobresalto, dirigindo-se de imediato ao altar onde então lhe apareciam a hóstia, Jesus Cristo ou Xavier, entre muitas outras figuras. E assim oscilava entre a euforia e o desespero. Podia ter «tão grande alegria, que por muytos dias, não podia reprimir o excesso que dela sentia no coração em tanto que me foy necessario trazer na boca huma pedrinha, pera me espertar, & advertir, em guardar segredo». Mas depois via-se a braços com imagens sombrias, como uma hóstia em que combatiam dois exércitos até que os homens desapareciam e «começou a correr [...] tanto sangue, que cubrio toda a hostia».⁶⁴

Junto com a quantidade, também a intensidade das visões de Basto é de notar, tanto pela sua expressão visual como pelo seu lado emocional. Convém aliás frisar aqui que em geral não se tratava de sonhos – o dispositivo mais comum para a veiculação de imagens deste tipo na cultura ocidental – mas sim de experiências visionárias alcançadas num estado desperto, e portanto classificáveis, pelo menos preliminarmente, algures entre a alucinação e a experiência extática (no sentido de uma *extasis* oposta à *enstasis*, ou possessão) – um assunto ao que voltaremos mais adiante. Ao nível mais elementar, as visões compunham-se de imagens estáticas, de vinhetas relativamente previsíveis e próximas, ao que parece, das imagens religiosas mais comuns da época: Virgens com o Menino Jesus nos braços, Santíssimas Trindades com Santos Espíritos em forma de pomba, hóstias resplandcentes, Sagrados Corações. A sensação de que Basto se movia pelo universo da pintura e das gravuras religiosas confirma-se numa passagem onde se lê que «apareceo no meyo da hostia Christo N. Senhor resuscitado, em pé, cuberto com hum veo encarnado, como se costuma pintar».⁶⁵ A relação entre visões e pintura é tanto mais importante que um dos principais objectivos formulados por toda uma série de teóricos da pintura na época de Basto era precisamente o de imprimir-se profundamente na consciência dos espectadores, movendo

⁶³ Quando Basto deu conta das suas visões ao mestre dos noviços, este recomendou «que quando tivesse semelhantes aparições, lhes desse figas, & cuspiisse, ou outras semelhantes acções, em que mostrasse desprezálás; porque se fosse ilusão do Demonio, por este meyo o poderia afastar de si; e se fossem mimos do Ceo, Deos sofreria, & continuaria em lhos fazer» (*Vida*, p. 37).

⁶⁴ *Vida*, p. 414.

⁶⁵ *Vida*, p. 383 (a 10 de Abril de 1639). Sublinhado nosso. Note-se a data, nitidamente anterior ao surgimento da escola nacionalista portuguesa de pintura que normalmente se associa com o universo milenarista.

a alma através dos olhos, fazendo uso de uma série de convenções iconográficas altamente elaboradas para reforçar a fé.⁶⁶

Muitas das visões de Basto não eram aliás estáticas. Latejavam, moviam-se, metamorfoseavam-se numa relação próxima com o corpo do crente. A 12 de Abril de 1639, Basto viu «no meyo da hostia hum coração muyto grande de cor branca encarnada, que despedia de si grande claridade, com movimentos de vida, que a medicina chama Systole, & Diastole». Já a 29 de Setembro de 1641, surge uma visão mais ampla, mais completa e surpreendentemente dinâmica tanto nos objectos como nos entornos, nos espaços e nos ambientes em que surgem:

«Logo na primeira Missa que ouviu [...] vio da parte do Evangelho, no circulo da hostia hum menino pequenino encolhido em camisa, & crescendo no corpo, & fermosura, deceo mays abayxo, & foy apressadamente andando pera a parte da Epistola, pizando hum mar que debayxo aparecia. No lugar em *que* parou se deyxou ver huma assucena grande, de que brotou logo huma espiga, & dela hum lirio alvissimo; & na ponta mays alta deste, ou no olho, apareceo hum Sol pequeno, que logo subio ao zenit, ou vertical, & ali parou; & quanto mays subia, mays crecia na esphera, & fermosura [...] despedindo de todo seu giro, muytos rayos rectos, & columbrinos, que tudo representava estranha alegria.»⁶⁷

Estamos aqui perante animações notáveis não só pela sua existência num plano ontológico, pela forma como assumem uma estética pós-renascentista estruturada por jogos de sombra e esplendor⁶⁸ mais do que pelo espaço euclidiano dos pintores de Quinhentos,⁶⁹ como também pela forma como obrigaram Basto e mais tarde o seu biógrafo a reflectir sobre as possibilidades da sua representação. Segundo se depreende da *Vida*, Basto acabou por desenhar as suas visões mais complexas no papel porque não conseguia descrevê-las convenientemente com palavras.⁷⁰ Onde a *ekphrasis* chegava aos seus limites, o jesuíta recorria novamente à imagem para transmitir aquilo que via.

Muitas visões incluíam também vozes, um elemento central na averiguação teológica das profecias de origem divina.⁷¹ O coração que latejava

⁶⁶ Cf. Jonathan BROWN, *Images and Ideas in Seventeenth-Century Spanish Painting*, Princeton, Princeton University Press, 1978, pp. 44-62 e *The Golden Age of Painting in Spain*, New Haven, Yale University Press, 1991, pp. 119-123. Ver também Victor STOICHITA, *Visionary Experience in the Golden Age of Spanish Art*, London, Reaktion Books, 1995.

⁶⁷ *Vida*, pp. 408-409.

⁶⁸ Jogo que se reflecte por vezes assaz explicitamente na prosa da *Vida*: «porque esta figura enigmatica continha ainda não pouca escuridade [...] o Senhor lhe manifestou claramente toda a verdade», seguindo uma coroação de D. João IV pela Santíssima Trindade (p. 409).

⁶⁹ STOICHITA, *Visionary experience in the Golden Age of Spanish Art*.

⁷⁰ *Vida*, prólogo, 3.^a página.

⁷¹ Cf. a discussão no final da *Vida*, pp. 564-565, baseada numa «Isagoge dos profetas menores» atribuída a Cristóvão de Castro.

em sístole e diástole exclamou com «voz alegre» que «Columbo, tem bom coração», indicando que «aquela praça (ameaçada pelos holandeses) se não perderia». Por vezes, os personagens que surgiam a Basto respondiam às suas perguntas, como na seguinte situação: «Por duas vezes [...] deu a Virgem Serenissima assenso a minha petição, inclinando a cabeça pera diante; & o Menino IESUS disse por tres vezes: *Sim, sim, sim.*»⁷² Num dia menos feliz, apareceu a Basto São Francisco Xavier que, com grande tristeza, alertou: «*O perigo he grandissimo, o perigo he grandissimo*» – mas não disse nada mais.⁷³ Por vezes, Basto experimentava a angústia criada por uma imagem totalmente silenciosa. A interpretação de tais visões tornava-se por extremo difícil. «Padre», teria dito Pedro de Basto ao seu colega Padre Marçal de Leyva após uma visão perturbadora em 1639, «eu vi hoje hum homem tão sanguentado, como hum Ecce homo: isto são trabalhos; mas não sey em que parte».⁷⁴ Conforme esclarece Queiroz, fiel e incansável no seu labor de intérprete, esta visão sombria teria acontecido no dia exacto em que os holandeses conquistaram a fortaleza portuguesa de Galle em Ceilão.⁷⁵

Conforme seria de esperar, a complexidade visual de tudo isto está em ligação com uma grande intensidade emocional. Enquanto as figuras paternas *stricto sensu* não abundam, a necessidade de aconchego junto de figuras vagamente fraternais e, ainda mais claramente, maternais, é evidente. Poder-se-ia mesmo especular sobre se a morte prematura da mãe, que era «avida por Santa, em vida, & em morte» e cuja sepultura «he ainda dos fieys daquelle territorio venerada»⁷⁶ não esteve nas origens da precária economia emocional de Basto. Foi a mãe que, segundo Basto, encomendou ao marido que encaminhasse o filho para o estado eclesiástico. Teria morrido com tanto «resplendor do rosto» que «outro Sol reverberava já» nele. E o jovem Basto rapidamente transferiu a sua afeição para a Virgem que um dia, quando ia em romaria à Senhora da Abadia (presumidamente em Amares, nas terras de Bouro), lhe apareceu numa horta como uma senhora branca que lhe deu de comer, «sendo estes os primeyros favores, entre os muytos, & maravilhosos, que no discurso de sua vida lhe fez».⁷⁷

Não será desmedido conectar estes afectos com uma sexualidade sublimada. Ainda em Lisboa, Basto foi um dia assaltado por alguns «vadios» que «por força de o verem tão devoto» tentaram forçá-lo a praticar um acto sexual com uma prostituta, mas pediu ajuda à Virgem e desmaiou antes de algo se consumir. Na noite seguinte, apareceu-lhe de novo a Virgem, e pouco depois viu que «do rosto, & coroa da imagem da Senhora se dilatava hum rayo de

⁷² *Vida*, p. 400 (10.9.1640).

⁷³ *Vida*, p. 382 (9.4.1639).

⁷⁴ *Vida*, p. 385 (13.3.1639).

⁷⁵ *Vida*, p. 385.

⁷⁶ *Vida*, pp. 5-6.

⁷⁷ *Vida*, pp. 6-10.

grande resplendor, direyto ao seu rosto». ⁷⁸ Foi por ver-se apertado para casar com uma moça na casa onde residia que decidiu, finalmente, partir para a Índia em 1587. ⁷⁹ Também em Cochim seria rapidamente abordado por uma «donzela» que se meteria na sua cama com «depravado apetite» – mas «o servo de Deos, tanto que sentio o silvos da venenosa serpente, sendo arriscado o gritar, escolheo, qual outro Joseph, por remedio o fugir». Acto esse que se repetiu, de resto, com outras três mulheres numa cidade ávida de sangue reinol. ⁸⁰

Os seios que Basto admitia desejar eram outros, e ainda assim foi preciso que se lhe enchesse o corpo «de pintas verdes, & negras», e a mente de febre, para que o desejo se realizasse. Posto assim de cama, o jesuíta viu novamente a Virgem «com o Menino JESUS nos braços, a quem estava dando de mamar, & que o Menino por grande espaço de tempo, & com grande fadiga continuava mamando; & ascendendose em amor divino com esta vista, sahio nestas palavras: *Valhame Deos! Esse Menino sempre ha de estar a mamar?*» Então aconteceu o seguinte:

«Tanto que a Senhora ouviu estas vozes, & conheceo o coração donde nacião, mudou o Menino JESUS do braço direyto, em que o sustentava, & pondoo no esquerdo, começou a chamar o seu devoto servo: *Vem ca, mama, mama*. Com grande pejo, & humildade se foy chegando, sem poder resistir a quem o chamava, nem estar em seu querer rejeitar hum tão particular favor; & entre muytos actos de humildade, & de agradecimento, chegou a pôr a boca no peyto da Serenissima Virgem, regalandose com o leyte de que tinha acabado de mamar o Menino JESUS.»

Basto afastou-se, mas a Virgem chamou-o para beber mais; ele resistiu e a Virgem desapareceu por fim. No momento seguinte,

«restituindolhe de repente taes forças, que logo se levantou da cama, & começou a passear pela casa são, & valente, sem alguma doença passada; antes com mayores forças do que dantes experimentava.» ⁸¹

Esta extraordinária cena reforça a ideia já acima expressa de uma ligação entre a arte barroca e as experiências visionárias, mediada e até certo ponto inflectida pela imaginação de Basto. Para além de uma longa tradição de representações pictóricas da Virgem lactante com o menino Jesus, somos lembrados da visão de São Bernardo, relativamente popular entre os pintores da época, com o santo adulto imaginando que bebia o leite da Virgem – embora recebendo o líquido a certa distância do peito virginal, sem tocar

⁷⁸ *Vida*, p. 19.

⁷⁹ *Vida*, p. 22.

⁸⁰ *Vida*, p. 24.

⁸¹ *Vida*, p. 117.

a fonte com os lábios.⁸² Mas estamos também no foro da lenda clássica da *Caritas Romana*, originalmente fixada por Valério Máximo no século I. Nesta história Pero, filha de Cimone, homem encarcerado e condenado à morte, deixou o pai beber do seu peito, convencendo por este exemplo de caridade extrema os carrascos a deixá-lo sair em liberdade.⁸³ Aqui o contacto entre boca e peito era directo, dando origem a numerosas imagens de lactância entre pai e filha – mas, neste caso, sem envolver a Mãe de Deus. Foi no imaginário de Basto que as várias tradições convergiram de modo a gerar um contacto directo entre a boca do devoto adulto e o peito da Virgem⁸⁴. Escusado será apontar o que se passa aqui debaixo de uma capa fina de devoção religiosa e reciprocidade espiritual. Na experiência de Basto a distância entre piedade e desejo, tão fundamental para a ordem dos cultos marianos, desaparece. As duas atitudes fundem-se, lembrando sem dúvida outras experiências místicas mais conhecidas mas rompendo, ao que nos parece, o quadro tradicional das uniões com o divino (Deus como *Dulce Esposo* de uma alma feminina ou feminizada) acalentadas por Teresa de Ávila ou Juan de la Cruz. Da extraordinária transgressão de Basto emerge a possibilidade de uma narrativa de cariz profundamente subversivo onde a ordem cristã se encontra baralhada por uma fantasia radical de inversão, de resistência e, em última análise, de afirmação individual face à sociedade e às suas instituições, da qual encontraremos mais adiante ainda outros sinais.⁸⁵

O facto de Basto, órfão secundogénito desprovido de família e de herança, servidor humilde de uma Companhia próspera e poderosa, tomar

⁸² As versões seiscentistas mais famosas são as de Alonso Cano e Bartolomé Esteban Murillo, mas a tradição estava firmemente estabelecida na Península um século mais cedo, com destaque para uma pintura de Juan Correa de Vivar, de c. 1540-45 (Museu do Prado) e outra do tempo de Basto, de Juan de Roelas, 1611 (Hospital de São Bernardo, Sevilha; cf. BROWN, *The Golden Age of Painting*, pp. 124-128).

⁸³ Para uma extensa lista de representações em pintura da *Caritas Romana*, veja-se Andor PIGLER, *Barockthemen: eine Auswahl von Verzeichnissen zur Ikonographie des 17. und 18. Jahrhunderts*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1974, vol. II, pp. 284-292. Coloca-se a hipótese de uma conexão entre esta tradição e a da Virgem lactante em geral segundo Federica GORI, «Il latte risana», in *Pietas e allattamento filiale. La vicenda, l'exemplum, l'iconografia. Colloquio di Urbino, 2-3 maggio 1996*, a cura di Renato RAFFAELLI, Roberto M. DANESE & Settimio LANCIOTTI, Urbino, 1997, pp. 171-182. Veja-se também o estudo inédito de Golda BALASS, «The Female Breast as a Source of Charity: Artistic Depictions of *Caritas Romana*», in *Boaz Tal: Allegory/Allegro Non Troppo*, Tel Aviv, Tel Aviv Museum of Art, 2001, pp. 105-109 e mais recentemente o artigo de Jutta SPERLING, «“Divenni madre e figlia di mio padre”: queer lactations in Renaissance and Baroque Art», in Allison LEVY (ed.), *Sex Acts in Early Modern Italy*, Farnham, Ashgate, 2010, pp. 165-180, onde se explora o potencial subversivo da *Caritas Romana* com respeito à ordem jurídica da época.

⁸⁴ Note-se como existem pelo menos duas versões da lenda de São Bernardo (uma francesa e outra escandinava) onde o contacto é igualmente directo. No entanto, ambas datam do século XIV e não tiveram, tanto quanto sabemos, continuidade na época moderna; cf. Federica GORI, «L'allattamento di S. Bernardo e di altri santi: spunti per una discussione», in *Pietas e allattamento filiale*, pp. 290-291.

⁸⁵ Cf. SPERLING, «Queer lactations», pp. 168-169 e 171-173.

por mãe a Virgem e por irmão o filho de Deus levou sem dúvida Queiroz a reflectir sobre quão longe poderia ir ao seguir as memórias do irmão jesuíta sem ser acusado de heterodoxia ou de indecência – ou ainda, simplesmente, de ter caído em «enganos».⁸⁶ A posição que tomou foi a que mais comodamente podia assumir enquanto biógrafo: defendeu a natureza extraordinária do evento e sublinhou o seu potencial hagiográfico. Receber «o nectar dos peytos virginaes» era uma graça que «poucos alcançarão, & nenhum, que saybamos, nesta fórma».⁸⁷ Uma vez consumado o acto, «como a Senhora o aceytou aquy por filho, tambem Christo o recebeo por Irmão de peyto». E para os que tivessem a ousadia de duvidar da récita, Queiroz lançava desde logo este repto: Basto fora alimentado com «leyte de peytos immortaes» e por isso «não nos disse o sabor, que nele achára, porque só o poderia bem reconhecer, quem gozasse da outra vida; &, calando, nos disse mays, poys disse, *que* era impossivel explicalo».⁸⁸

As questões mais prementes que tais devaneios colocam dizem respeito às relações entre fé, narrativa, corpo e identidade. Como pôde uma sexualidade mística exacerbada até ao ponto de a Virgem exclamar «*Vem ca, mama, mama*» encontrar o seu lugar na récita autobiográfica de um jesuíta português na Índia e ver-se consagrada na *Vita* oficial que a Companhia lhe dedicou? Quais são as possíveis ligações entre os contactos quasi-físicos que Basto manteve com as suas hostes imaginadas – indo do menino Jesus aos elefantes do demónio – e a sua atitude perante o seu próprio corpo? Como serviram todas estas experiências visionárias e corpóreas, junto com as narrativas que sobre elas se elaboraram, na construção de um indivíduo, de uma identidade pessoal? Não é de todo seguro que as visões e as descrições que delas fornece Basto fossem puramente os sintomas de uma diluição do indivíduo nos discursos mais amplos de uma Ordem religiosa e de uma época marcada por devoções intensas. Será antes possível pensar sobre se não foram precisamente estes os instrumentos de uma construção complexa, surpreendentemente idiossincrática, de um indivíduo e de uma história individual – sem anacronismos, mas também sem reduzir o sujeito barroco a uma mera ilusão. Regressaremos a este ponto, embora de forma breve, mais adiante.

Visões, profecias e esfera pública

Uma das chaves do mundo visionário de Basto é a sua dimensão pública ou, melhor, a interface entre o imaginário individual e as preocupações

⁸⁶ Refere-se noutro lugar da *Vida* que alguns vieram a «reçar, que pudesses aver em suas visoens algum engano» (p. 557).

⁸⁷ O que vem confirmar que as versões medievais da lenda bernardina acima referidas haviam caído em desuso no século XVII.

⁸⁸ *Vida*, p. 118.

colectivas. Como seria de esperar, Basto não tinha apenas visões de índole privada, mas também pública, nomeadamente quando se tratava de dar notícias sobre batalhas que decorriam em Ceilão e em torno de Malaca. Aliás, não só tinha visões como desenvolvia outras actividades de carácter milagroso, e todas respondiam a angústias generalizadas na população de Portugal e/ou do Estado da Índia. Como tantos outros religiosos da época, Basto teve o seu quinhão de actividade militar. Assistiu no cerco de Coullão com Rui Freire de Andrade, armando-se «com espingarda, frascos, cargas de pólvora, bolça de pelouros, & o mays necessario».⁸⁹ A proporção exacta entre destreza prática e intercessão sobrenatural quedava por vezes pouco clara. Somos instruídos, por exemplo, de que durante os 22 meses que durou o cerco Basto não errou um único tiro, matando uns 1500 inimigos «porque Deos pelejava por nós», mas «tambem porque se sabia aproveitar da Altimetria, que ensina, como se ha de apontar bem» – pois antes de entrar na Companhia tivera alguns estudos de matemática, em particular «das especies que pertencem à milicia».⁹⁰ Aliás, servia-se também de outros recursos, pois «hervava os pelouros de tal modo, que matassem em tocando, ainda que a ferida não fosse mortal».⁹¹

Era a mesma sabedoria botânica que lhe vinha em auxílio quando ajudava mulheres em parto, embora aqui seja o sobrenatural que invade, na narrativa, a prática secular: «Era couza maravilhosa, que aplicandolhe a erva na palma da mao direyta, logo lançvão as crianças» – mas «aproveytarse da herva, era mays disfarçe dos milagres, que medicina; & o principal remedio, era a intercessão de seu servo».⁹² Intercessão essa que também servia de auxílio noutras situações comuns, nomeadamente a falta de bom vento para a navegação.⁹³ Em certo momento, Basto rezou para que voltassem as pérolas à Pescaria depois de trinta anos de ausência – com êxito.⁹⁴ Pela mesma época, reconheceu um certo João Fróis que andava havia 25 anos «vestido de jogue» pela Índia, instando-o a regressar à fé – o que este fez.⁹⁵

É importante a vertente dialógica das actividades de Basto. Quando um certo Antonio Leite de Azevedo (também das terras de Basto) ia partir de Cochim para recuperar o dinheiro perdido num naufrágio, perguntou ao irmão jesuíta que destino seria mais proveitoso. Basto replicou perguntando o que lhe parecia, ao que Azevedo disse que o coração lhe ditava ir a Malaca. O jesuíta viu lá grande proveito, mas também perigo por causa

⁸⁹ *Vida*, pp. 94-95.

⁹⁰ *Vida*, pp. 94-95.

⁹¹ *Vida*, p. 95.

⁹² *Vida*, p. 103. Cf. Ines ZUPANOV, «Conversion, Illness and Possession: Catholic Missionary Healing in Early Modern South Asia», in Ines ZUPANOV & Caterina GUENZI (eds.), *Divins remèdes. Médecine et religion en Inde*, Paris, CEIAS/EHESS, 2008, pp. 263-300.

⁹³ *Vida*, p. 103.

⁹⁴ *Vida*, p. 118.

⁹⁵ *Vida*, p. 119.

do curso holandês (sendo esta a primeira menção do inimigo europeu na *Vida*). Azevedo decidiu então ir a Bengala, e Basto pediu-lhe que se confessasse e, sempre que estivesse em apuros, invocasse Nossa Senhora da Ajuda. Azevedo foi efectivamente atacado por dois navios holandeses no Golfo de Bengala, mas a Virgem salvou a expedição. De volta a Cochim, mandou pintar o sucedido num painel que se colocou na Igreja de São João dos Padres Capuchos.⁹⁶

Numa outra ocasião, Dom Diogo Coutinho, capitão de Cochim, pediu a Basto que intercedesse em seu favor para salvá-lo de uma doença grave. O jesuíta foi rezar na capela até que os demónios o atacaram a meio da noite e

«o levarão pelos ares, em corpo, & alma, ao meyo da rua direyta [...] que vio ocupada de *huma* grande alcatea de Demonios, em fórma de procissão; cujo Principe trazia *hum* tridente na mão direyta, & na ponta do meyo levava espetado o Capitão inferno, em *huma* fórma de corpo, & e representação, *que* ao natural o retratava; nas pontas dos ferros das ilhargas hião acezas duas labaredas muy grandes de fogo infernal, que o assavão; e os *mays* ministros de Satanaz muy contentes, celebrando suas infernaes exequias, & nomeando em vozes altas por seu proprio nome.»⁹⁷

No dia seguinte o sucedido foi relatado ao Capitão, que de imediato se arrependeu de ter feito um testamento sem incluir os jesuítas. Coutinho prometeu comprar 60 missas e saldar 17 mil xerafins de dívidas e, sentindo-se melhor, foi em romaria a uma Cruz milagrosa em Cranganor. Poucos dias depois, morreu.⁹⁸

Não faltaram ocasiões para que as visões de Basto fossem objecto de acesas discussões, por exemplo quando adivinhou que uma única nau do reino tinha chegado a Goa, levando a população de Cochim a fazer apostas em favor ou contra enquanto a notícia propriamente dita não chegava.⁹⁹ Queiroz viria a averiguar o sucedido graças ao testemunho de um indivíduo que havia apostado em favor de Basto e ganhou o seu quinhão. Mas por vezes as mensagens de Basto eram mais difíceis de decifrar, e algumas nunca chegaram a sê-lo inteiramente. Assim, em querendo-se relançar a missão de Maduré, o Provincial Alberto Laércio pediu a Basto que «tratasse este negocio com Deos N.S. pera ver se era servido novos obreyros a cultivar aquela terra». Basto viu então, durante a missa, São Pedro e São Paulo plantando uma vara verde num campo. E cada dia durante o serviço a planta foi crescendo até lançar dois ramos grandes, um para Ocidente, outro para Oriente. Por fim, Basto notou que o ramo do Ocidente estava cortado, e o

⁹⁶ *Vida*, pp. 119-120.

⁹⁷ *Vida*, pp. 129-130.

⁹⁸ *Vida*, pp. 130-132.

⁹⁹ *Vida*, p. 139.

do Oriente carregado de «frutas novas muyto lindas, & engraçadas». Tendo relatado isto ao Provincial, «interpretando ambos a visão em favor dos aumentos daquela Christandade», foram enviados a Maduré Roberto de' Nobili e Antonio Vico.¹⁰⁰ No entanto, Queiroz admitiria que ainda seria cedo para compreender inteiramente o que significavam os dois ramos: se simbolizavam Maduré e a Serra do Malabar, ou Maisur – mas «o tempo nos desenganará».¹⁰¹

Visão, profecia e império

Todo o Livro terceiro da *Vida* de Basto está dedicado às guerras que o Estado travou com potentados asiáticos e, acima de tudo, com os holandeses. A narrativa culmina com a queda de Malaca em 1641, mas também o Livro quarto ainda se estende, em parte, sobre os sucessos do «castygo de Ceylão» – uma guerra que levou, inexoravelmente, à perda da maior posse territorial dos portugueses no Oriente. É demasiado fácil esquecer, à distância de séculos, o tamanho do trauma que esta perda causou. Ainda nos meados do século XIX, a diplomacia portuguesa perseguiria os direitos históricos que a coroa portuguesa recebera sobre a ilha por herança do último rei de Kotte em 1597.¹⁰² No século XVII o ultraje era sentido como supremo, e a esperança de recuperar o perdido à semelhança do que se conseguira no Brasil omnipresente.

É importante referir que Basto era um indivíduo politizado desde a infância, e que o interesse pelas guerras não surgiu apenas com o aparecimento da ameaça holandesa. Já em 1578,

«vindose esta criança recolhendo de hum pomar vizinho [...] ouvio no ar hum grande estrondo, & rumor belico, & levantando os olhos ao Ceo, vio hum mar em tormenta, & sobre ele hum homem vestido de armas brancas, com a vizeira levantada, que mostrando no semblante agonias de morte, estava de costas sobre as ondas empoladas [...] ficando sempre em tal postura, que tinha a cabeça pera o Norte, & os pés pera o Sul: ouvio neste conflicto o brado de huma voz apressada, turvada, & lastimosa, que repetia tres vezes: *D. Sebastião Rey de Portugal: D. Sebastião Rey de Portugal: D. Sebastião Rey de Portugal*» [...] «defronte deste afflicto varão se formava hum tal exercito, que na aparencia não tinha fim, & constava de homens pretos, cavalgados sobre muy altos leões, & assim homens, como leões, despediam chamas de fogo horriuel [...] acometendo ao varão [...] parárão todos â vista dele, & não passárão de oyto braças de distancia do homem [...] & por então não vio mays».¹⁰³

¹⁰⁰ *Vida*, p. 54-55.

¹⁰¹ *Vida*, pp. 54-55 e 56-57.

¹⁰² Jorge FLORES, «Recuperar Ceilão em meados do século XIX: Atribuições de um diplomata português em Londres», in *A Taprobana e a Ponte de Rama. Estudos sobre os Portugueses em Ceilão e na Índia do Sul*, Macau, Instituto Português do Oriente, 2004, pp. 199-210.

¹⁰³ *Vida*, pp. 3-4.

Tendo contado a sua experiência ao pai, e sabendo este que D. Sebastião se preparava para ir a África, «prevendo ja algum mau successo» rezou para que não fosse. Já o pai ajudou, portanto, a interpretar esta primeira visão política. Queiroz, por sua vez, acrescentaria: «E quem sabe o que passou nos campos de Alcacer Quibir [...] nenhuma duvida porâ em ser esta visão, clara figura do que aly aconteceo».¹⁰⁴ Não é de estranhar, evidentemente, que uma criança como Basto tenha sido imbuída das angústias colectivas portuguesas em torno de 1578. Outra criança da sua aldeia teve uma experiência vivaz ligada aos destinos do *Desejado* e do país, cujos dois corpos se entrelaçavam estreitamente:

«Em confirmação desta visão sobre o Rey, se vio logo no outro dia outro prodigio, que denotava o Reyno; porque no dia seguinte, abrindose pela menhá a mesma porta do pomar, a primeyra pessoa que entrou, foy huma menina inocente, que no mesmo lugar em que Pedro teve a precedente visão, â vista de outro espectáculo, gritou: *Maravilha! Maravilha!* E acudindo a gente de casa a estas vozes, acharão hum cosmico, ou globo espherico, de cor muyto branca, & de sustancia que parecia titela de galinha gorda, que como se fora vivente palpitava com moderação; & pelas feridas redondas, que por todas as partes o penetravão, vertia sangue fresco, vermelho como escarlata; & tal o experimentavão os que tocavão com os dedos nas feridas; sendo o globo duro, tão grande, & pezado, que pedia as forças de hum homem valente pera o levantar. Dali o levárão â mostra pelos vizinhos, & não voltou mays à propria casa; nem cousa tão prodigiosa devia parar naquele dstricto. Não fazem porem menção deste prodigio as nossas Historias, & tradições; porque contra vontade de Principes declaradas, the os prodigios emmudecem; ainda que Manoel de Faria & Sousa fala de alguns prodigios em geral, que sucederão em Entre Douro & Minho, pronosticos todos do mau successo desta empresa.»¹⁰⁵

É fascinante este globo de sebo e sangue, representando um Portugal com aspirações globais, império prestes a ser ferido no centro do seu organismo, no corpo do próprio rei. Segundo Queiroz,

«facil seria crer, ser esta huma clara figura do Reyno de Portugal, significado no globo. Era naquele tempo o nosso Reyno a titela [sic] de Europa, & da Christandade, pelas riquezas que possuia, & pelo grosso trato, com que aquele corpo mystico engordava; mas com as levas da gente, gastos daquela numerosa Armada, riquezas que nela forão, mortes, prisões, & resgates em Africa, ficou tão ferido, & sangrado, que sô na palpitação mostrava alentos de vida».¹⁰⁶

Como sabemos, as «feridas» nunca chegaram a ser consideradas mortais e o corpo do rei, junto com a esperança imperial, sobreviveu: «pera que, em annos vindouros, pudesse convalecer com dobradas forças, & movimentos vitais; poy não desfalecia pera perder de todo a vida, mas pera a lograr de

¹⁰⁴ *Vida*, p. 4.

¹⁰⁵ *Vida*, pp. 4-5.

¹⁰⁶ *Vida*, p. 5.

novo mays radicada, em ossos mays vegetos, em órgãos mays habeys». ¹⁰⁷ Eis a matéria-prima do «patriotismo epidémico» que se espalhou pelo país. ¹⁰⁸ Portugal estava destinado a renascer e ocupar, ao fazê-lo, o seu verdadeiro lugar não só no espaço global mas também no tempo histórico-escatológico. Não é portanto de estranhar que Basto tenha tido as suas ideias sobre a dimensão imperial da sua pátria, e por consequência sobre a velha teoria da sequência teleológica dos impérios, e mais precisamente dos cinco impérios da profecia de Daniel.

Aqui como em tudo o resto, é vivaz a diferença entre um Basto visionário e relativamente inculto e um Queiroz cronista e interpretador erudito. O globo terrestre apareceu numerosas vezes a Basto: pelo menos 26 vezes em combinação com as armas da coroa portuguesa, 23 vezes sob um sol resplandecente, e 66 vezes sob «*hum IHS*». ¹⁰⁹ Um dos casos mais expressivos inclui um personagem pintando uma grelha de paralelos e meridianos num globo que, na interpretação de Queiroz, representa o orbe cristão. ¹¹⁰ Tal imagem é citada pelo padre jesuíta para introduzir uma sequência importante de capítulos dedicados à exegese das profecias de Daniel, que pouco ou nada têm a ver com as preocupações imediatas de Basto. ¹¹¹ Para Queiroz, como para António Vieira, o cerne da questão estava em entender quais eram o terceiro e o quarto império de Daniel. ¹¹² É bem sabido como a interpretação da profecia dos cinco impérios, embora se tratasse de um assunto eminentemente universal, obedeceu a lógicas locais. ¹¹³ Lutero e Melâncton tiveram a sua visão germânica sobre o Quinto Império, contra a qual se insurgiu em França Bodin. Sabemos também que as interpretações nascidas em Portugal veiculavam a esperança de um Quinto Império sob tutela portuguesa, que as ideias imperiais luso-atlânticas de Vieira foram influenciadas pela sua vivência entre Lisboa e o Brasil, ¹¹⁴ e que na América Espanhola alguém como Gonzalo Tenorio viu o Quinto Império emanar do corpo mais vasto da Monarquia Católica. Não é portanto surpreendente que, nas possessões portuguesas, o novo messianismo surgisse como algo «mais nacional que religioso». ¹¹⁵

Basto e Queiroz, na Índia, viviam obcecados pela importância de recuperar Ceilão. Queiroz via aliás a recuperação portuguesa do Brasil como

¹⁰⁷ *Vida*, p. 5.

¹⁰⁸ José van den BESSELAAR, *O Sebastianismo – História Sumária*, Lisboa, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1987, p. 71.

¹⁰⁹ *Vida*, p. 405.

¹¹⁰ *Vida*, p. 417.

¹¹¹ *Vida*, pp. 421-450.

¹¹² Cf. *História do Futuro*, I, 1.

¹¹³ Isto desde a própria Antiguidade clássica: cf. D. MENDELS, «The Five Empires: A Note on a Propagandistic Topos», in *The American Journal of Philology*, 102, 3 (1981), pp. 330-337.

¹¹⁴ Cf. Thomas COHEN, «Millenarian Themes in the Writings of António Vieira», in *Luso-Brazilian Review*, 28, 1 (1991), pp. 25-26.

¹¹⁵ BESSELAAR, p. 88.

um sinal de esperança para uma recuperação semelhante de Ceilão.¹¹⁶ Algo mais original do que isso talvez seja a interpretação que Queiroz fez do Terceiro e do Quarto Império de Daniel.¹¹⁷ Contra as principais autoridades do seu tempo, nomeadamente contra o jesuíta flamengo Cornelius a Lapide (Cornel Cornelissen van den Steen, 1567-1637), Queiroz defendeu que o Terceiro Império era o dos Romanos, e não o dos Gregos. Isto para poder afirmar que o Quarto Império era o dos Mahometanos, entendido *lato sensu* desde o Califado até ao Império Otomano. E que o Império Otomano, o culminar do Quarto Império, se desagregaria em 1670 ou, o mais tardar, em 1702.¹¹⁸ O que, por sua vez, permitia concluir que o Quinto Império desabrocharia sob tutela portuguesa, ainda que de uma forma peculiar: «nem eu digo que só Portugal obrará esta maravilha; mas que unindo Deos por seu meyo os Principes Christãos debayxo de seu estandarte, se poderá conseguir este efeyto.»¹¹⁹ Quedavam em aberto alguns detalhes sobre qual dos Braganças em concreto seria o novo imperador, visto que D. Sebastião estava já – como em Vieira – fora de questão (em 1642 ainda se falara do regresso do *Desejado* em Cochim, mas quarenta anos mais tarde já não era possível fazê-lo). Em resposta a esta dúvida Queiroz recorreria a Basto, que um dia havia declarado: «Não digo que será no Pay, ou no Filho; mas ha de ser Imperio».¹²⁰

O que parece significativo é como este profetismo político vem associado, em Basto, com as lutas cósmicas entre o Bem e o Mal, e com um mundo de visões utópicas de cariz religioso, mas também profundamente pessoal, dotadas de uma densidade quase física na vivência do irmão jesuíta. Não é de todo claro quão importantes seriam os cinco impérios para Basto (por oposição a Queiroz), um homem que tirava as suas principais consolações não tanto (ou não apenas) do advento de um império universal, mas da sua participação pessoal no que de mais deleitoso tinha para oferecer a graça divina: os seios da Virgem, a companhia e fraternidade do Menino Jesus, o prazer dos coros celestiais, os voos e os passeios por espaços facilmente identificados como escatológicos, mas dotados de uma imediatez que revela talvez alguma ingenuidade – sendo aliás a «inocência de toda sua vida» invocada e resgatada para o argumento erudito de Queiroz.¹²¹

Basto acabou, aliciado por décadas de visões, por pedir a Deus que lhe mostrasse o paraíso terrestre. E de facto

«foy levado assim mesmo em corpo, & alma a hum sitio muy espaçoso, & ameno; (ponho as suas palavras)¹²² no qual, por boa ordem, & concerto

¹¹⁶ *Vida*, p. 389.

¹¹⁷ *Vida*. pp. 421-442.

¹¹⁸ *Vida*, pp. 441-444.

¹¹⁹ *Vida*, p. 446.

¹²⁰ *Vida*, p. 449.

¹²¹ *Vida*, p. 593.

¹²² Ou seja: Queiroz afirma estar a citar Basto *ipsis verbis*.

estavão muytas, & diversas arvores de linda frescura. Era o lugar sobre modo aprazível, & deleytoso à vista; & hindo por huma rua de arvores sombrias, vi *que* no fim dela estavão huns magnificos paços; & chegando eu ao pé de humas escadas [...] vi que junto ao derradeyro degrao estava Christo Senhor nosso [...] olhando pera mim, cercado do doze Apostolos. Vi mays, que no fim da varanda estava huma porta [...] & junto a ela huma pessoa cercada toda de hum resplendor ovado, tão luminoso, que escaçamente se deyxava ver, porque com seus rayos feria a vista. Aqui vi, que Christo Senhor nosso, no meyo dos seus doze Apostolos, fazendo compaço, & olhando pera este Varão de peregrino resplendor, entoava em huma bayxa suavissima [sic] hum verso, que começava: *Domino* [...] porém era huma melodia de vozes tão suave, que apenas tinham entoado a primeyra palavra, quando eu estava já todo absorto, & enlevado com tão peregrina suavidade. Oh Santo Deos! [...] ali me pareceo estar já gozando da divina essencia, não já em espelho, ou enigma, senão face a face, em real, & verdadeyra presença.¹²³ Não lhe declarou Deos aonde ficava este lugar; nem a vista de Deos, de Christo, & dos Apostolos dizem com o Paraiso terreno. Donde se ve, que lhe quiz o Senhor entreter os desejos com vista de mays gosto, & proveyto; mays pago de sua confiança, & candura, do que sua curiosidade.

Continua depois ¹²⁴Acabado isto me trouxerão pelo mesmo caminho; & tendo já andado hum pedaço vi, que da banda direyta estava hum mato de alecrim florido; & ouvi huma voz *que* me dizia; Ves tu aquele arbusto que ali está, só com ele se pódem curar quantas enfermidades ha, se ouver *quem* o sayba aplicar em sua proporção. ... Estando já no cabo desta rua, vi [...] seys casas [...] Aquy me foy dito, que na segunda morava S. João Evangelista, & nas outras Enoch, & Elias, & outros Prophetas [...] Acabado de me serem mostradas estas couzas, me tornárão a trazer ao mesmo lugar da oração, aonde eu d'antes estava.»¹²⁵

No seguimento desta passagem altamente problemática, que levanta sérias questões sobre o tipo de visão que Basto havia experimentado e o tipo de lugar que havia visitado, Queiroz encheria seis páginas inteiras com argumentos complexos para provar que o lugar visto por Basto não era necessariamente o paraíso terrestre, mas «só o que lhe mostrarão».¹²⁶ Estamos aqui, quer-nos parecer, perante uma tentativa de domar uma esfera situada nitidamente para além do «*Vivo ya fuera de mí*» de uma Teresa de Ávila. Basto movia-se numa zona perigosa onde a viagem era encetada não apenas por uma alma desejosa da presença divina, mas sim «em corpo, & alma». Atente-se em como Queiroz insiste, no longo epílogo teológico e apologético da *Vida* (o Livro V, essencialmente) em tentar caracterizar, e em boa parte reduzir a actividade de Basto ou à profecia e ao oráculo, isto é, às «revela-

¹²³ Fim da citação *ipsis verbis* que Queiroz faz do texto de Basto.

¹²⁴ Início de outra passagem citada *ipsis verbis* do texto de Basto.

¹²⁵ *Vida*, pp. 110-111.

¹²⁶ *Vida*, pp. 111-116.

çoens das couzas futuras»,¹²⁷ ou ainda, no caso das visões que tocavam a eventos sincrónicos com a sua enunciação, em caracterizar os objectos das visões como sendo coisas «ausentes».¹²⁸ Tratar-se-ia de coisas que eram dadas a ver ao frade sem que a sua alma (para não falar do seu corpo) tivesse efectivamente viajado até elas, pois bastaria – segundo Queiroz – que houvesse uma «elevação dos sentidos» para completar a «exthasis» no sentido tomense.¹²⁹ Daí também, seguramente, a longuíssima discussão do fenómeno da *visão* em si mesmo,¹³⁰ e as numerosas combinações desta palavra com outras como *revelação*, *profecia* e *oráculo*, sempre enfatizando uma certa passividade do visionário que recebe o que vê, e não *sai* em busca de novas experiências ou vivências.¹³¹

Queiroz movia-se aqui por um terreno perigoso. Não é de todo claro quão importante era, para Basto, o adivinhar do futuro por oposição aos deleites (espirituais, mas sempre a roçar o corpóreo) do presente – ou seja, quão importante era a dimensão diacrónica, antecipativa das suas visões (aquela que mais era solicitada pelo seu entorno social), face a uma hipótese demasiado facilmente ignorada de ter estado primariamente numa busca pessoal de outros *lugares*, mais do que de outro tempo – e de ter vivido as suas visões como deslocações da alma para além do espaço concreto do seu corpo.¹³² Vem à memória o verso faustiano «em torno deles nenhum lugar, e ainda menos um tempo», e com ele a possível sugestão de uma viagem pela dimensão espacial do ser terrenal, mais ainda do que da sua dimensão temporal, que queda neutralizada.¹³³ Por outras palavras, surge no horizonte da *Vida de Pedro de Basto* uma possibilidade subtil, mas plausível de práticas que, na Europa de Seiscentos, eram perseguidas pela Igreja por relevar do

¹²⁷ *Vida*, p. 576.

¹²⁸ *Vida*, p. 583.

¹²⁹ Cf. *Vida*, p. 581, embora, por outro lado, seja um topos recorrente da literatura devocional que a alma «se recolhe como Deos» (*ibid.*) Dentro dos Livros 1 a 4, que descrevem as experiências de Basto, a palavra «extasi» aparece uma única vez, em referência a uma viagem que se efectuou claramente dentro do espaço profano, durante a qual o corpo de Basto foi socorrer umas tropas portuguesas no cerco de Coulão, tendo sido visto por olhos humanos na sua deslocação (p. 96).

¹³⁰ Pp. 563-593.

¹³¹ «Visoens, oráculos e profecias» (p. 557), «visoens, revelações, & profecias» (p. 563), «visoens, revelações, & oráculos» (p. 572), «representações que aparecião no ar» (p. 576). Note-se como as visões, por comparação com as profecias, poderão ter relevado de um universo considerado mais modesto, sendo «coisas julgadas mais conformes à modéstia feminina», por exemplo com a Madre Leocádia da Conceição (Porto), a freira Leonor Roís (Belém), e o caso óbvio de Santa Teresa de Ávila (BESSELAAR, *O Sebastianismo*, p. 45).

¹³² Cf. Karen NEWMAN, «Toward a Topographic Imaginary. Early Modern Paris», in Carla MAZZIO e Douglas TREVOR (eds.), *Historicism, Psychoanalysis, and Early Modern Culture*, Nova Iorque/Londres, Routledge, 2000, pp. 59-81.

¹³³ «Um sie kein Ort, noch weniger eine Zeit»; Johann Wolfgang von Goethe, *Fausto*, 2.ª parte, cit. GINZBURG, *Ecstasies. Deciphering the Witches' Sabbath*, Chicago, Chicago University Press, 1991, s.p. (tradução de *Storia Notturna*, 1989).

universo da bruxaria, possivelmente relacionadas com outras sobrevivências mais antigas.¹³⁴ As descrições de algumas das lutas que Basto travou com hostes demoníacas parecem reforçar esta impressão, remetendo para o universo das *Batalhas Nocturnas* travadas noutros contextos mais conhecidos.¹³⁵ Visto sob este ângulo, Basto aparece de repente banhado numa luz inesperada, como alguém tão entregue à sua religiosidade pessoal que, na fluidez das suas experiências, se perdia por vezes em interstícios onde o misticismo roçava a heterodoxia – ganhando uma individualidade perigosa ao entregar-se às suas experiências visionárias e, pior, àquilo que efectivamente descreveu como viagens a um mundo paralelo.

Uma das referências mais crípticas da *Vida* surge de facto numa passagem onde Queiroz atalha o texto original de Basto, enumerando visões de forma sumária, e passando por uns suspeitamente inócuos «açafates de flores, & de fruta» que o frade teria avistado – «visão mays decente», segundo o texto que sobrevive, «que a da fabulosa cornucopia dos Gentios».¹³⁶ Não sabemos se, aqui, foi a censura de Queiroz que substituiu a cornucópia – símbolo pagão da abundância e, metaforicamente, do conhecimento místico – pelo objecto tão banal quanto decente que é uma cesta de fruta, ou se foi o próprio Basto que se auto-censurou; mas parece improvável que a referência seja inocente numa época em que a eliminação dos cultos da fertilidade estava no topo da agenda eclesiástica.¹³⁷ Seria extremamente interessante se um estudo mais apurado confirmasse a hipótese de Basto ter-se aproximado excessivamente de práticas que a Igreja não podia tolerar, e que estas, em última análise, tenham contribuído para inviabilizar a sua beatificação.

Queiroz trabalhou duramente para tornar Basto viável hagiograficamente, ao passo que este nunca se preocupara muito, mesmo quando tomou a pena na mão para narrar a sua vida, pelos ataques que se lhe poderiam dirigir por incoerência teológica ou heterodoxia. Muitas das suas descrições de lutas com demónios trazem, conforme já apontámos, reminiscências de outras batalhas travadas em círculos pouco recomendáveis para um jesuíta. O autor oficial da *Vida* teve de defender a autenticidade das visões do seu biografado ao mesmo tempo que tentava trazê-las para um plano aceitável do ponto de vista da ortodoxia, explicando por exemplo porque é que, «depoys de velho, & de lhe faltar algum tanto a vista, quando o Sacerdote

¹³⁴ Cf. GINZBURG, *Ecstasies*, e a revisão crítica da literatura em torno desta questão em Gábor KLANICZAY, «Shamanism and Witchcraft», in *Magic, Ritual, and Witchcraft*, (2006), 1, 2, pp. 214-221.

¹³⁵ Cf. GINZBURG, *Ecstasies* para uma revisão das teses originalmente formuladas sobre tais batalhas em *The Night Battles. Witchcraft and Agrarian Cults in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1983 (tradução de I Benandanti, 1966).

¹³⁶ *Vida*, p. 405.

¹³⁷ Cf. sobre a cornucópia GINZBURG, *Ecstasies*, pp. 104-105 e 112.

levantava a hostia consagrada, & ele queria ver o que Deos nela lhe representava, punha os oculos». ¹³⁸ Queiroz explica que «daqui só se pode colher, que estas representações são externas», desviando, como em numerosas outras instâncias, a atenção da actividade de Basto para aquela de Deus. ¹³⁹ Tudo isto com o fim de formar um potencial santo em conformidade com as regras vigentes; em construir «hum Varão em tudo perfeyto, & consumado, nos olhos dos homens, & de Deos» e formar, no leitor, «hum juízo de completa santidade». ¹⁴⁰

Adivinhamos aqui, como noutros casos mais conhecidos, uma tendência exegética num Queiroz que exerceu a sua hegemonia sobre as experiências visionárias de um sujeito subalternizado, concentrando-se na procura de um sentido externo, de uma interpretação, e assim desvalorizando a importância da experiência visionária em si mesma. ¹⁴¹ Por outras palavras, e embora neste caso não estejamos perante interpretações de sonhos, mas de visões, ¹⁴² apercebemo-nos de um biógrafo alçado em exegeta, impondo a sua própria lógica intelectual às vivências, invejavelmente intensas, de um irmão posto ao serviço da Companhia. Vemos assim um padre erudito e ortodoxo que fez tudo para eliminar, pela escrita, um espaço alternativo que outro jesuíta encontrara para si e as suas visões, destruindo-o e trazendo tudo de volta a uma vida onde a utopia se situaria ou no futuro escatológico, ou simplesmente no próprio espaço da Companhia, ou ainda, *in extremis*, na morte por martírio – algo que Basto, visivelmente, nunca almejou.

Vem à memória, aqui, o desabafo de outro jesuíta, Giuseppe Mastrilli, que em pleno martírio e «êxtase maravilhoso» teria exclamado, em 1637, no Japão: «deixai-me sózinho, pois estou no meu paraíso». ¹⁴³ A despeito das muitas diferenças entre Mastrilli e Basto, este ponto revela a possibilidade de uma experiência comum. O sinal mais claro de que Basto em dado momento recusou o seu papel de figura pública e enveredou por uma via exclusivamente sua, querendo travar as suas lutas em solidão como nos tempos em

¹³⁸ *Vida*, pp. 585-586.

¹³⁹ *Ibid.*

¹⁴⁰ *Vida*, p. 593; isto sem infringir a normal protestação impressa no último folio do volume (sem paginação), onde Queiroz submete o seu juízo às decisões finais que a Igreja queira tomar no tocante à beatificação do biografado.

¹⁴¹ Cf. Peter HOLLAND, «“The Interpretation of Dreams” in the Renaissance», in Peter BROWN (ed.), *Reading Dreams. The Interpretation of Dreams from Chaucer to Shakespeare*, Oxford, Oxford University Press, 1999, pp. 125-146.

¹⁴² Sobre a dificuldade de classificar estas visões em categorias, veja-se a indefinição surgida no âmbito ibérico em torno da revisão das categorias oníricas de Macróbio em favor de uma revisão humanista das ideias de Aristóteles – por sua vez complicadas pela recusa deste em admitir uma influência divina nos sonhos premonitórios: Miguel A. VINAGRE, «Fuentes griegas de la clasificación de sueños de la *Historia de la Naturaleza* de Arias Montano», in Luís GÓMEZ CANSECO (ed.), *Anatomía del Humanismo. Benita Árias Montano 1598-1998. Homenaje al profesor Melquiades Andrés Martín*, Huelva, Universidad de Huelva, 1998, pp. 403-441.

¹⁴³ «Mi lasciate, perché sto nel’ mio Paradiso» (ZUPANOV, «A História do Futuro»).

que percorria as serras de Basto, encontra-se perto do final da sua vida. Aqui, Pedro Machado de Basto exprime uma clara recusa em seguir servindo como oráculo público, junto com um desejo de poder desfrutar na paz da sua cela as suas próprias visões, sem mais interferências humanas:

«Por aqui dão fim as visoens, & revelaçõens *que* teve o Irmão Pedro de Basto sobre a pessoa do Sereníssimo Rey Dom João o Restaurador. E deste tempo por diãte não tratou mays de apontar o que via, ocupado somente com o que desejava, já em vésperas da morte, & com os olhos da alma na visão Beatifica, que mays o convidava.»¹⁴⁴

Conclusão

Como concluir algo de tudo isto no presente estádio de escrutínio, manifestamente preliminar? *Hic et nunc*, parece importante começar por sublinhar um ponto que já era conhecido, mas que não suscitou até agora a atenção merecida: a sólida implantação das práticas visionárias e proféticas na Índia portuguesa no século XVII, aliás não só no âmbito da Companhia de Jesus, como também fora dela.¹⁴⁵ Basto era uma figura pública que funcionou durante muitos anos como uma espécie de oráculo-noticiário, alertando os habitantes de Cochim sobre vitórias e derrotas em lugares distantes. A prática era quotidiana, e constituía algo que o Padre Luís de Sá, pregador cisterciense no reino, teria talvez incluído na sua categoria das «profecias caseiras», na qual entraram de resto outras profecias feitas na Índia.¹⁴⁶ Em segundo lugar, queda claro que a *Vida do Venerável Irmão Pedro de Basto* é um texto complexo, de dupla autoria, onde dois jesuítas e dois momentos distintos da história de Portugal e do Estado da Índia ocupam o palco alternadamente, e por vezes em concorrência um com o outro.

À primeira vista, foi Queiroz, representante erudito de uma ordem em busca de mais um santo e de argumentos em favor de uma reconquista de Ceilão, que saiu vencedor. Mas uma leitura mais atenta revela uma narrativa altamente idiossincrática, onde a voz de Basto não se perdeu de todo, e onde as visões deste, independentemente de toda a exegese histórica fornecida pelo biógrafo, jogam um papel protagonista. Basto criou no seu diário, inte-

¹⁴⁴ *Vida*, p. 415.

¹⁴⁵ Cf. BESSELAAR, *O Sebastianismo*, p. 36, que refere duas importantes colecções de profecias («cartapácios»): o *Jardim Ameno* (TT, 774) e o *Catálogo das Profecias*, org. em 1809 (BN 8627), sendo que o *Jardim Ameno*, dedicado por um certo Pedreanes de Alvelos a Dom Sebastião em 1636, foi acabado de copiar em Goa em Janeiro de 1650, com alguns acrescentos incluindo alusões à aclamação de Dom João IV.

¹⁴⁶ Sermão Encomiástico no 3.º Domingo de Advento, 1640, in *A utopia do Quinto Império e os pregadores da restauração*, organização, introdução e notas de João Francisco MARQUES, Vila Nova de Famalicão, Quasi, 2007, p. 89.

grado mas não dissolvido na obra de Queiroz, uma narrativa autobiográfica que merece a nossa plena atenção enquanto testemunho pessoal de um indivíduo que a vida e o império levaram do Norte de Portugal ao Sul da Índia na época filipina. A *Vida*, concebida por Queiroz como uma *Vita* com vista a um hipotético processo de beatificação, acabou por permanecer profusamente imbuída do espírito de um indivíduo com um imaginário e uma vivência religiosa excepcionalmente ricos, não raras vezes roçando os limites do que a Igreja podia tolerar. Neste sentido, o dominado teria acabado por ser Queiroz, e não Basto. Queiroz, embora não fosse assaltado por visões, acabou mesmo por participar da aura de santidade do próprio Basto, sendo «tão venerado dos seculares, que as suas rezoluções [...] nos negócios [...] deste Estado se estimavam como oráculos». ¹⁴⁷ Não é de resto de excluir a hipótese de Queiroz ter sentido, enquanto escrevia a *Vita*, que se tratava de um caso sem grandes possibilidades de beatificação – e que portanto, ao passo que investiu uma energia considerável na redacção da obra que a Companhia lhe encomendara também deixou pelas suas páginas os sinais necessários para os seus superiores reconhecerem as dificuldades que previa. ¹⁴⁸

Com tudo isto, queda evidente que as partes mais valiosas da *Vida de Pedro de Basto* não são necessariamente as que narram as guerras luso-holandesas, conforme se tem pensado. É da combinação de perspectivas, da desfocagem causada por uma dupla autoria, da intensa miscigenação de história imperial e história pessoal, e de experiências religiosas no limite da heterodoxia, que brotam os aspectos mais fascinantes deste vasto texto. Por isso, inclinamo-nos a afirmar que Basto é bem mais do que apenas *um outro Vieira*. Um estudo aprofundado da sua vida e obra, e de outros materiais semelhantes que nos surgem da sua época, especialmente da Índia, poderá enriquecer significativamente o nosso entendimento do contexto imperial seiscentista: revelando não só como Portugal tentou reinventar o seu futuro no século XVII, mas também como esse esforço se cruzou – ou não – com as vidas dos súbditos imensamente dispersos de uma Coroa e de uma ordem religiosa cuja capacidade histórica para determinar os destinos dos portugueses na Ásia está largamente por demonstrar.

¹⁴⁷ Necrólogo de Fernão de Queiroz (ARSI, Goa), publicado em SCHURHAMMER, «Unpublished Manuscripts», pp. 226-227.

¹⁴⁸ Não nos foi possível até à data consultar alguns papéis existentes nomeadamente na Biblioteca da Ajuda, que poderão lançar mais luz sobre o processo de impressão da obra e sobre as subsequentes discussões internas do caso – e quiçá repor em dúvida algo do que aqui queda escrito. O que parece claro é que a *Vida* teve uma difusão relativamente larga, encontrando-se hoje em bastantes bibliotecas portuguesas e de outros países.