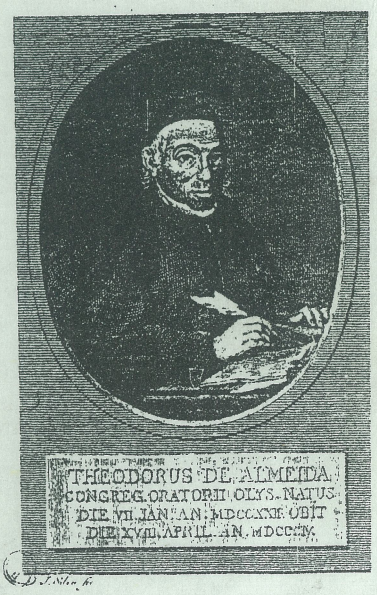
Zulmira da C. T. G. M. C. Santos

Literatura e Espiritualidade na obra de Teodoro de Almeida (1722-1804)



Tomo I

Porto
Faculdade de Letras da Universidade do Porto
2002

Zulmira da C. T. G. M. C. Santos

Literatura e Espiritualidade na obra de Teodoro de Almeida (1722-1804)

Tomo I

Porto
Faculdade de Letras da Universidade do Porto
2002

Dissertação de Doutoramento em Cultura Portuguesa apresentada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto

Literatura e Espiritualidade na obra de Teodoro de Almeida [1722-1804]

Tomo I

Nota prévia

Introdução

Parte I – De uma «questão de estado» (Teodoro de Almeida e Pombal) ao estado da questão: em busca dos percursos da «memória».

- Cap. I – Entre 1804 e 1834. Sob o signo da «utilidade»: do silêncio à memória do «eclesiástico erudito».
  1. O silêncio e as notícias: Balbi, *Gazeta de Lisboa* (1827), *Elogio* académico (1831).
  2. Por 1830... A *Vida* de Teodoro de Almeida: o tempo e os modos de fixar a memória.
  2.1. Um autor e um texto «misteriosos».
  2.2. A *Vida* e a «tentação» biográfica.
  2.3. Do título ao texto.
  2.4. O texto.
  2.4.1. Entre 1722 e 1760: o tempo da paz
  2.4.2. Entre 1760 e 1777: o tempo do exílio.
  2.4.3. Entre 1777 e 1804: o tempo do regresso.
  2.5. Da biografia «devota».

- Cap. II – De 1834 a 1862: da exclaustração à Regeneração. Teodoro de Almeida e a «utilidade» pública das congregações religiosas.

- Cap. III – De 1862 a 1934. De personagem de novela a nome para a «História».

- Cap. IV – A partir de 1937: um nome para a «ciência»?

- Cap. V – Reflexão sobre os caminhos da memória.

Parte II – Da «ciência» como «literatura»: Teodoro de Almeida e o conhecimento da «ordo mundi».

- Cap. I – A congregação do Oratório e a vertente pedagógica.
  1. No tempo de Bartolomeu de Quental: o espírito e a letra.
  2. No tempo de Teodoro de Almeida: do Espírito Santo às Necessidades.
  2.1. A dimensão «atraente» de «ler, escrever e contar».
  2.2. Os manuais de «saber condensado»: o método «breve e fácil».

- Cap. II – O «projecto» *Recreação Filosófica* (1751-1800): métodos e componentes.
  1. Quantas "Recreações" tem a Recreação?
  2. As marcas de um projecto global: temas, personagens, cenários, tempo.
  2.1. O tempo
  2.2. Os cenários.
  2.3. As personagens: Teodósio, Eugénio, Sílvio, a baronesa.
  2.4. Os temas.

2.4.1. A "Filosofia Natural".

2.4.2. A "Filosofia Racional" e a "Metafysica": a criação de uma "língua nova".

2.4.3. A "Teologia Natural": as provas da existência de Deus sem "metáforas", "chistes" nem "ditos" agudos.

- Capítulo II – A luz e as trevas: a criação de uma «língua nova». Do «símbolo» à palavra: «traduzir» a organização do mundo pelo discurso.

1. As regras de argumentação: da comparação nasce a luz.

Parte III – Da literatura de «intervenção social» como literatura: O Feliz Independente (1779) e Lisboa Destruída (1803).

- Cap. I – Textos, contextos e metamorfoses textuais.

1. Tragédia «física», tragédia pessoal: o terramoto (Lisboa Destruída) e o exílio (O Feliz Independente)
2. As metamorfoses do texto: manuscritos, censuras e impressos.
3. "Conservando [...] as leis da poezia [...] mas na liberdade da prosa" o modelo do "Telemaque" (1699).

- Cap. II – O Feliz Independente: educação do príncipe ou modelo de felicidade individual? Ideal nobiliário e exercício privado das virtudes cristãs.

Parte IV – Pedagogia e direcção espiritual. Literatura e modelos de civilidade cristã.

- Cap. I – A *Historia da Visitação* como programa pedagógico de educação feminina.
  1. O texto: objectivos e vicissitudes.
  2. O programa: «o catecismo e a gramática»: ler, escrever, contar e bordar.
  2.1. No caminho da vivência quotidiana: vestidos e castigos.

Parte V – A civilidade «cristã»: da Espiritualidade como Literatura.

- Cap. I – Literatura devocional: um itinerário. A Virgem Maria e o Sagrado Coração de Jesus.

- Cap. II – Literatura pastoral: *Sermões, Pastor evangélico e Cartas Espirituais.*

Parte VI – Conclusão

Nota prévia

A presente dissertação propôs-se estudar a obra do oratoriano Teodoro de Almeida (1722-1804), procurando contribuir para uma visão e interpretação integradas dos seus textos, ao mesmo tempo que almejou clarificar aspectos das relações do autor com o seu tempo e os seus contemporâneos, intentando *iluminar* áreas ainda obscuras das orientações das «Luzes» em Portugal, na segunda metade do século XVIII. A obra impressa e inédita deste autor estende-se por áreas temáticas aparentemente díspares – da divulgação científica aos devocionários – e declina-se em diferentes registos discursivos, o que obrigou a um estudo facetado e, por vezes, parcelar, mas que esperamos ter sabido integrar no projecto global que, em nosso atender, assumidamente persegue e que representa uma forma própria e particular de assimilar aspectos das «Luzes» várias num campo cultural que não subscreve muitos dos respectivos desenvolvimentos.

A primeira parte desta dissertação pretendeu seguir o percurso da *memória*, ou das *memórias...*, que o século XIX e a metade inicial do século XX guardaram deste oratoriano, sobre quem pesou a sombra de Pombal. A recolha de fontes foi demorada, mas permitiu – assim o esperamos – evidenciar as interpretações díspares e os contraditórios aproveitamentos, no quadro de contextos socio-culturais diferentes, suportados por uma figura multifacetada e controversa.

As outras cinco partes que a integram enveredaram pelo estudo da obra impressa e inédita de Teodoro de Almeida nas suas várias orientações e codificações textuais, mostrando que se trata de um exemplo único, na segunda metade do século XVIII português, pela estruturação conseguida, pelos objectivos intentados, pela consistência de um projecto que se

movimenta de forma particular no campo das «Luzes», não se esgotando, nem sequer relevando, muitas vezes, da harmonização destas com a Fé. .

Foi um trabalho longo, pela morosidade da pesquisa de fontes, umas vezes difícil, outras lento, por razões várias, mas de que jamais nos cansámos e que sempre fizemos com gosto. Por essa atitude muito devemos ao Professor Doutor José Adriano de Freitas Carvalho que orientou e seguiu pormenorizadamente esta dissertação. Mas também pela escolha do tema, pelo título que sugeriu há treze anos atrás, pelas muitas indicações e sugestões, pelo empréstimo de livros, pela leitura cuidadosa, atenta e estimulante, por um interesse que se manteve sempre vivo durante este lapso de tempo – tão longo para alguns...–, e, sobretudo, por ter sempre respeitado o tempo de gestação deste trabalho, embora delicada e subtilmente chamando a atenção para a necessidade de o terminar.

Para que esta investigação pudesse ser levada a cabo em muito pesou a bolsa que o Instituto Nacional de Investigação Científica nos concedeu entre 1990 e 1993 e a simpatia e disponibilidade de directores e funcionários de arquivos e bibliotecas portugueses e estrangeiros. A todos muito obrigada.

Para o Professor Doutor Jorge Alves Osório o reconhecimento pelo estímulo discreto, mas tenaz, constante e seguro e o agradecimento por muitas sugestões e livros. À Professora Doutora Maria Idalina Resina Rodrigues e à Professora Doutora Maria Lucília Gonçalves Pires agradecemos um interesse sempre demonstrado que muito nos honra.

E, na exacta medida em que a produção de conhecimento científico, ou a sua tentativa, em muito depende de trocas e circulação de informações, sugestões ou simples discussão intelectual – proveitosa, clara e, esporadicamente, calorosa, porque enquadrada pela amizade –, queremos lembrar a Professora Doutora Maria de Lurdes Correia Fernandes, o Dr. Pedro Tavares e o Dr. Luís Fardilha. A todos muito devemos. Gostaríamos de agradecer também a todos os outros membros do Centro

Inter-Universitário de História da Espiritualidade, da Drª Isabel Morujão à Professora Doutora Maria Isabel Toro e ao Professor Doutor Jacobo Sanz Hermida. E, *the last but not the least*, ao Fernando, ao Miguel, ao Pedro. Cada um a seu modo seguiram e viram este trabalho tomar forma.

Introdução

Porquê para un fin tan Santo, util y provechoso como adelantar al conocimiento de las Cosas Naturales (solo se adelanta por los Experimentos Fisicos-Chymicos) no avían de hincar el sombro los Señores y la Nobleza, pues esto no les importa a todos menos que las Vidas?

Juan de Cabriada, *Carta filosoficamedico-chymica*, Madrid, 1687, pp. 216 -217

Embora escassos e de natureza parcelar, os estudos existentes sobre a vastíssima obra do oratoriano Teodoro de Almeida (1722-1804) têm vindo a privilegiar a *Recreação Filosófica* (1751-1800), como o texto que, de um ponto de vista globalizante, melhor traduz e representa uma emblemática divulgação científica, típica das Ilustrações, Iluminismos e Luzes várias...[1]

E, no entanto, não só a vertente da divulgação científica não abrange nem organiza toda a *Recreação*, como toda a *Recreação* é, consequentemente, muito mais do que um texto sobre a instrução nesses domínios. Aliás, a actividade de Teodoro de Almeida como professor, a partir de 1748 – na sequência da "abertura" pedagógica à "Filosofia Moderna" levada a efeito pelo, ainda na Casa do Espírito Santo, magistério de João Baptista – e a acção de divulgador, consignada essencialmente na escrita da *Recreação*, tem sido entendida como a prova de evidência textual da ruptura epistemológica entre Antigos e Modernos, embora sempre enquadrada pelo auto-proclamado eclectismo filosófico do néri[2]. Ruptura, que não o é, absolutamente, em termos teóricos, no sentido em que não existe uma separação clara nem polémica entre os paradigmas de interpretação ditos aristotélicos e os modernos. O caminho aberto por João Baptista, por um lado, na dimensão da prática pedagógica e, por outro, na redacção da *Philosophia Aristotelica Restituta*, (1748), na sequência de um percurso conhecido embora recente em Portugal, é essencialmente um caminho de re-leitura e de re-interpretação de Aristóteles, na via da determinação do

---

(1) A publicação da *Recreação Filosófica* abarca praticamente 50 anos. Os Tomos I e II foram editados em 1751, o III em 1752, o IV em 1757, o V em 1761, o VI em 1762, o VII em 1768, o VIII em 1792, o IX em 1793 e o X em 1800. A par destas edições, e às vezes até no mesmo ano, foram saindo reimpressões, fundamentalmente dos seis primeiros tomos sobre a Filosofia Natural. De todos estes aspectos nos ocuparemos oportunamente.

(2) Teodoro de Almeida foi nomeado professor substituto no triénio de filosofia em 1748, lugar que ocupou até 1751, sendo regente do curso o P. Luís José. Tinha entrado na Congregação em 1735 e em 1751 passara à regência da cadeira que manteve até 1754, altura em que recusa o convite para mudar para Teologia, continuando ligado à Filosofia Experimental. A maioria destas informações provém da biografia anónima que estudaremos no Cap. I desta dissertação.

que verdadeiramente lhe pertence ou aos seus comentadores[3], na esteira do que havia sido feito em Espanha, por exemplo, por Tosca[4] e seguido em Portugal pelo engenheiro Azevedo Fortes na *Logica Racional Geometrica e Analitica* (1744)[5].

---

[3] Sobre a história da Congregação do Oratório em Portugal vejam-se: MONTEIRO, J. A. - *Relação Histórica e Jurídica da Fundação dos Congregados de N. S. da Assunção*, Lisboa, 1734; BRANDÃO, V. F. S. - *Recopilação histórico-biográfica do Veneravel Padre Bartolomeu do Quental*, Lisboa, 1862; ALMEIDA, Fortunato de - *História da Igreja em Portugal*, vol. II, Liv. Civilização, Ed., Porto-Lisboa, 1968; GIRONDON, J. - "Les origines de l'Oratoire du Portugal" in *Bulletin des Études Portugaises*, T. 28 - 29, 1967/68, pp. 145 - 162 e introdução a *Lettres du Père Bartolomeu do Quental à la Congrégation de l'Oratoire de Braga* (29.IX.1685 - 22.XI. 1698), Paris, C. C. P., 1973; PIRES, Maria Lucília G. - *Para uma leitura intertextual de "Exercícios Espirituais" do Padre Manuel Bernardes*, Lisboa, INIC, 1980 (Cf. a bibliografia aduzida nas páginas 47-48). Em relação aos estudos na Congregação, sobretudo, as dissertações de licenciatura dactilografadas de Ester Pinheiro da Fonseca Soares Costa, "Os Estudos na Congregação do Oratório em Portugal desde a sua fundação até 1750" (Coimbra, Faculdade de Letras, 1964) e Maria Amélia Mota Capitão, "Anti-escolasticismo em Portugal na Congregação do Oratório (século XVIII)", (Lisboa, Faculdade de Letras, 1957). Cf. ainda SANTOS, E. dos - *O Oratório no Norte de Portugal*, Porto, INIC, 1982; ANDRADE, A. A. B. de - *Vernei e a cultura do seu tempo*, Coimbra, A. V. C., 1966 (e bibliografia aí inventariada); *Contributos para a História da mentalidade Pedagógica Portuguesa*, Lisboa, INCM, 1981 e DIAS, J. S. S. - *Portugal e a cultura europeia*, sep. da "Biblos", Coimbra, 1953; "Cultura e obstáculo epistemológico do Renascimento ao Iluminismo em Portugal" in *A Abertura do Mundo. Estudos de História dos Descobrimentos Europeus em Homenagem a Luís de Albuquerque*, org. de Francisco Contente Domingues e Luís Filipe Barreto, vol. I, Lisboa, Presença, 1987, pp. 41-52").

[4] Uma muito ampla bibliografia equaciona, sobretudo em anos mais recentes, as questões relativas às actividades e instituições científicas da Espanha "ilustrada". Pelo que se refere ao oratoriano Tomas Vicente Tosca tem sido acentuada a importância na difusão do pensamento matemático na primeira metade do século XVIII, da sua obra, de acento pré-newnotoniano, *Compendio Matematico em el que se contienen las materias mas principales de las ciencias que tratam de la cantidade* (Valencia, 1707-1715) várias vezes reeditado, total ou parcialmente, ao longo de setecentos (cf. CUÉLLAR R. Marco - "El *Compendio Matematico* del padre Tosca y la introducción de la ciencia moderna en España" in *Actas del II Congreso Español de Historia de la Medicina*, vol - I, Salamanca, 1965, pp. 325-359). O conteúdo dos diferentes tomos traduz a orientação que preside à obra, reveladora de uma forte matriz matemática:

Tomo I (1707): geometria elementar, aritmética inferior, geométrica prática; Tomo II (1709): aritmética superior, álgebra, música; Tomo III (1710): trigonometria, secções cómicas, maquinaria; Tomo IV (1712) estática, hidrostática, hidrometria; Tomo V (1712): arquitectura civil, arquitectura militar, pirotecnia e artilharia; Tomo VI (1713): óptica, perspectiva, catóptica, dióptica, meteoros; Tomo VII (1715): astronomia; Tomo VIII: (1715) astronomia prática, geografia, náutica; Tomo IX (1715): gnomónica, ordenação do tempo, astrologia.

Contudo, a obra de Tosca que mais deverá ter influenciado João Baptista, o *Compendium Philosophicum* (Valencia, A. Balle, 1728, 5 vols), redigido em latim, organiza-se globalmente de forma ecléctica, posição adoptada pela pedagogia oratoriana em geral, embora privilegie as teses cartesianas.

Aliás, a questão da responsabilidade primordial dos oratorianos na "abertura" ao ensino da Filosofia Moderna – lexema que de alguma forma parece metaforizar o "fechamento" da Companhia de Jesus – tem vindo a ser equacionada por uma vasta bibliografia, da qual devemos destacar os importantes contributos, nem sempre em sentidos coincidentes, de A.A. Banha de Andrade e J.S. da Silva Dias.

No entanto, face ao que hoje se sabe nessa área — e bastante se desconhece ainda na ausência de estudos específicos sobre os cursos ministrados, até porque a maioria permanece manuscrita – a primazia dos oratorianos deve ser matizada, facto que não chega a pôr em causa a importância e repercussão da citada *Philosophia aristotelica restituta et illustrata qua experimentis, qua ratiociniis nuper inventis* (1748) de João Baptista.

Basta ler as informações fornecidas por Vicente Ferreira de Souza Brandão, na *Recopilação histórico-biográfica do Veneravel Padre Bartolomeu de Quental*,[6] para verificar que a dimensão pedagógica não nasceu com a Congregação, pois que "a primeira idéa do N. V. Padre Bartolomeu do Quental foi a formação de uma sociedade

---

[5] FORTES, Manoel de Azevedo - *Logica Racional, Geometrica, e Analitica, obra utilissima, E absolutamente necessaria para entrar em qualquer sciencia, e ainda para todos os homens, que em qualquer particular, quizerem fazer uso do seu entendimento, e explicar as suas idéas por termos claros, proprios e intelligiveis*, Lisboa, na offic. de José Antonio Plates, 1744.

A ideia da "revisão" e não pura negação da filosofia aristotélica está bem patente nas afirmações seguintes: "Neste Reyno afirmão os Professores, que a Filosofia, que ensinão, he de Aristoteles, sendo certo, que o mesmo Aristoteles ouvio por espaço de vinte annos a Filosofia de seu Mestre Platão, e no frontispicio da porta da Academia estava hum letreiro, em que se lião as seguintes palavras:

Nenhum entre aqui
que não seja Geometra.
Nemo Geometriae expers
huc ingrediatrer

O que supposto, ou a Filosofia, que hoje se ensina nas Escólas, he a mesma de Aristoteles, ou outra differente? não se póde dizer, que he a mesma, que Aristoteles ensinou; porque essa era tão conjuncta com a Geometria, que se não dizia Filosofo o que não era Geometra.

Logo devemos dizer, que a vulgar Filosofia, que hoje se ensina nas Escolas, não he de Aristoteles, ou he adulterada, que degenerou da antiga sabedoria; e assim se não póde dizer Platonica, nem Aristotelica, a que tão longe se afastou dos vestigios e documentos, que estes grandes Filosofos nos deixárão. ("Antiloquio").

[6] BRANDÃO, V.F. de Sousa - *Recopilação histórica - biográfica do Veneravel Padre Bartolomeu do Quental*, ob. cit., p. 70 (Artigo 29°- Admissão de jovens Estudantes - § 1).

de clérigos já ordenados e desligados do mundo para entrarem logo desde a sua admissão no exercício dos ministérios eclesiasticos, a que a nova Congregação se dedicava; porque sendo tão grande a afluência do povo, parecia mais conveniente admitir só quem viesse já prompto, do que esperar por quem precisava preparar-se: a experiência porém fez convencer da inconveniencia de tal plano».

A falta de preparação de alguns dos que entravam levou ao "Estabelecimento dos estudos"[7], pois "não obstante haver nos primeiros Congregados, sacerdotes muito instruídos, contudo, como a seara era grande e os operários poucos, julgou-se por melhor, que os primeiros estudantes fossem incorporados para frequentar as aulas no Convento de S. Domingos, que então florecia, que delles se serviu o governo da Congregação como núcleo para o estabelecimento das aulas, que se abriram na Casa do Espírito Santo, não só para os estudantes internos, como também para um grande número de externos, que desde então frequentaram sempre aquellas aulas, que tão célebres se tornaram, tanto pela variedade de disciplinas que ensinavam, como pelos grandes homens, que dalli, sahiram, tanto eclesiasticos, como seculares: e com tal rigor, e severidade, que el-rei D. João V concedeu aos estudantes, que frequentavam os estudos da Congregação para poderem entrar na Universidade de Coimbra sem passarem ahi por novos exames, conservando-se este privilégio até que o Marquez de Pombal começou a hostilisar a Congregação"[8]. Embora não se conheça, com precisão, a data em que se iniciaram os estudos inferiores, sabe-se que o ensino da Filosofia e da Teologia deverá ter começado entre 1675 e 1682 e, na opinião de J. S. da Silva Dias, por este tempo, entre oratorianos e jesuítas "existiria, quando muito, uma simples divergência de esquemas pedagógicos"[9].

O confronto fundamental tocava a controversa questão, a que alude a passagem citada de Sousa Brandão, do reconhecimento dos exames prestados, para efeitos de matrícula na Universidade de Coimbra, definitivamente resolvido a partir de 25 de

---

(7) Ibid., p.72-73.

(8) Ibidem.

(9) DIAS, J. S. S. - *Portugal e a Cultura europeia*, ob. cit., p. 143.

Janeiro de 1725. Naturalmente que este conflito arrastava consigo as conhecidas e debatidas rivalidades face à Companhia de Jesus, acentuadas pela protecção abertamente concedida por D. João V, que não deixava de prender-se com o facto de dois dos seus últimos confessores – o Padre Francisco Pedroso e depois o Padre Domingos Pereira – pertencerem à Congregação.

Embora esse problema não nos importe directamente aqui, por agora, não poderemos deixar de salientar que o papel dos congregados é, essencialmente, o da divulgação – recordemos que a João Baptista se deve a iniciativa das Conferências sobre a Física Experimental dos anos 50 – e que a reivindicação da primazia no ensino da Filosofia Moderna provém, quase sempre, ou de fontes oratorianas – num primeiro momento, o próprio Teodoro de Almeida –, ou de sectores hostis aos jesuitas, muitas vezes nos anos que se seguem à sua expulsão, circunstância que obriga a enquadrar esses testemunhos no tempo e nas condiçõs em que foram produzidos. Tal não impede, todavia, o reconhecimento da ruptura com o ensino tradicional levada a efeito por João Baptista ao iniciar os Cursos de Física Moderna em 1737, embora tal «abertura» não deva ignorar os condicionalismos e obrigações a que estavam sujeitos os programas jesuítas[10].

Para Teodoro de Almeida, seu discípulo, a diferença fundamental entre Peripatéticos e Modernos residia, pelo menos de um ponto de vista teórico, na pertinência absoluta do estudo das matemáticas e na importância atribuída ao experimentalismo, tónica de todas as propostas entendidas como «modernas». A oposição funcionava, assim, para o néri, entre aqueles, os Modernos, que "correndo para isso muitos países, [fazem] fabricar instrumentos e máquinas pasmosas" e que "com uma mão na matemática, com outra nas experiências Físicas... se valeram para introduzir nas escolas a boa Filosofia" e os outros, os "filósofos peripatéticos" que "fazem o seu estudo sem sair cada um do seu gabinete"[11]. E, em 1751, ano da primeira

---

[10] Como é sabido a Congregação Geral 15ª (1706) tinha condenado trinta proposições da filosofia cartesiana. Contudo, pelo que dizia respeito à Matemática, algumas das propostas de Descartes neste âmbito eram aceites e seguidas, ao contrário das posições filosóficas, consideradas perigosas, essencialmente pelas implicações relativas ao atomismo.

[11] Cf. ALMEIDA, T. de - *Recreação,* ob. cit., Tomo III, pp. 6 - 7. "Teod. Acrescentai, que os Modernos são uns omens verdadeiramente incansáveis, e poem um imenso estudo, e

edição dos Tomos I e II da *Recreação Filosófica*, a filosofia dos Antigos, exposta por Sílvio e rebatida por Teodósio, não era "aquella que já hoje vem concordando em muito pontos com os Modernos", mas a "doutrina rigorosa", isto é, uma construção teórica sem matizes, pedagogicamente recriada para que a oposição Antigo/Moderno resultasse mais clara[12]. Daí que nos tenha parecido essencial estudar pormenorizadamente os protagonistas – especialmente Eugénio, justamente aquele que é ensinado –, no sentido em que esta personagem coagula o público que Teodoro de Almeida visava atingir. Quem era efectivamente o militar Eugénio, em que círculos se movimentava, que livros lia, que perguntas fazia, como «via» e representava a realidade à sua volta?

O êxito editorial da *Recreação* – considerada, por agora, globalmente, nos seus dez tomos, sem as distinções que teremos oportunidade de apontar, mesmo em relação ao número de edições – tem sido a pedra de tóque da importância de "ler ciência", na segunda metade do nosso século XVIII, conferindo à Ilustração portuguesa esta vertente que faz da divulgação científica o meio e a forma de satisfazer o "querer saber" dos que

---

cuidado em descobrir a verdade, e os segredos da natureza; correndo para isso muito paízes, fazendo fabricar instrumentos, e máquinas pasmozas, finalmente comunicando-se entre si por todo o mundo, para alcançar o caminho da Verdade. Que Filosofo Peripatetico achais vós com animo de ir daqui até ao Cabo da Boa Esperança, fazendo uma perigozissima, e dilatada viagem, com o fim de observar a paralaxe da Lua, e do Sol, e vir no conhecimento das distancias, que estes planetas tem da Terra; como fes este ano passado por ordem do Rei Cristianissimo Monsieur de la Caille, socio da Academia Real das Ciencias de Paris? Que Filozofo Peripatetico achais com rezolução de fazer huma larguisima viagem ao Perú, e outros paízes da America, caminhando por serras, e brenhas asprerrimas, só para conhecer a figura da Terra, e medir os graos do Meridiano nestes paízes, como fizerão por ordem do Rei Christianissimo Monsieur Godin, (que aqui esteve em Lisboa, quando veio de volta da America) Monsieur Condacuicui, e Bonguer, acompanhados de dous Cavalheiros Espanhoes enviados pelo Rei Catolico; ou com a paciência de ir aturar os frios da Lapónia para o mesmo efeito, como fizerão Monsieur de Maupertuis, Clairant, Camus e Monnier, socios da Academia Real das Ciencias de Paris. Os Filozofos Peripateticos fazem todo o seu estudo sobre os efeitos da natureza, sem sair cada um do seu gabinete, e sem sair de um cantinho, persuadem-se, que conhecem todos os efeitos da natureza, e lhos parece que podem dar a razão verdadeira de tudo quanto à pelo mundo".

[12] Ibid., Tomo I, "Prologo": "Não escolhi para patrono da cauza dos Peripateticos algum Autor determinado porque não era meu animo contender com algum particular; tambem não cito os Autores Peripateticos, cujos são os argumentos, que me proponho; porque julguei que asim era conveniente; e alguns que parecerem menos fortes, advirta o Leitor, que não são fingidos; nem sou do voto de alguns, que fingem os inimigos a quem ferem. Pereceo-me que era razão expor a doutrina comua da esola Peripatetica rigorosa, e não chamar para sua defensa algums daqueles, que já oje vem concordando em muitos pontos com os Modernos; mas só quem a seguisse em todo o seu rigor antigo".

não frequentaram as aulas, na medida em que discutir temas, no âmbito da ciência, permitia gerir a amena conversação de salão, instaurando relações de sociabilidade nos círculos de nobreza da corte e da alta burguesia, «gente de distincto nascimento, ou de espada e toga»[13], interessada em melhor conhecer a natureza, para, pelo menos do ponto de vista das intenções, mais e melhor contribuir para o progresso das nações a a felicidade dos povos. De resto, no contexto em causa, esta literatura "ilustrada" configura, em muitos aspectos que tentaremos equacionar, formas diversas de educação do princípe, verdadeiramente a tarefa maior de todas as "Ilustrações".

Em Portugal, o projecto da *Recreação*, analisado sob esse ponto de vista que, como procuraremos demonstrar, diz sobretudo respeito aos primeiros seis tomos, publicados até 1762, se bem que os outros não deixem de se inscrever num contexto de "exemplaridade" de condutas – saber "pensar" de acordo com as leis da Lógica é, verdadeiramente, saber decidir melhor – nem sequer é único, pois que textos como o periódico *O oculto instruído que para lícito divertimento e honesta recreação se hade publicar dividido em diferentes partes*, de que apenas se conhecem os primeiros dez números (1756-1757)[14] ou a *Política moral e civil, aula da nobreza lusitana autorizada com todo o genero de erudição sagrada e profana*, (1749-1761), de Damião António de Lemos Faria e Castro[15], perseguem os mesmos objectivos, embora de maneiras

---

[13] Na expressão feliz de Inácio Monteiro S. J. no «Prologo» ao *Compêndio dos elementos de Matemática necessarios para o estudo das sciencias naturaes e bellas letras*, Coimbra, 1754-1756.

[14] Desenvolveremos as questões relativas às obras de vulgarização, no contexto adequado, ao estudar a *Recreação Filosófica*. Para além de traduções de cuja circulação daremos conta, estudaremos com maior pormenor as obras que agora nos limitamos a mencionar. Do periódico O *Oculto instruído*... conhecem-se apenas dez números publicados entre 1756 e 1757. Cf. O *Oculto instruído dividido em diferentes partes*. 10 fasc., Lisboa, Of. de Domingos Rodrigues, 1756-1757.

[15] CASTRO, Damião António de Lemos Faria e - *Política Moral e Civil, Aula da Nobreza Lusitana autorizada com todo o genero de erudição sagrada e profana para a doutrina de direcção dos Princípes e mais Políticos*, Lisboa, 1749-61 (7 vols.) Os seis primeiros tomos foram editados entre 1749 e 1754. Em 1761, surgiu o tomo VII e último. Independentemente das diferenças face à *Recreação Filosófica*, que estudaremos com maior pormenor, retenhamos, por agora, que Inácio Barbosa Machado, responsável pela censura do Ordinário considera que o autor "Entra nos amenos campos das subtilezas de Aristoteles e dos Systemas de Cartesio, Newpton, Gassendo e outros famosos indagadores dos arcanos da natureza".

diversas, procurando facultar a um público leitor, em que, pelo menos intencionalmente, avultava a nobreza, os conhecimentos entendidos como necessários. Daí a voga de tantas «conversações eruditas» do género e teor da que Bento Morganti, o mais que provável autor de o *Anónimo*[16], fez publicar, em 1758, sob o título *Tardes de maio, ou Tardes de Passeyo, passadas em conversação erudita, para servir de instrucção à mocidade portugueza e de introducção à Geographia, reduzidas em forma de Dialogo, e offerecidas ao Illustrissimo, e Excelentissimo Senhor D. Francisco Rafael de Menezes*, cujas principais personagens são um licenciado e um militar.

E, neste contexto, como não lembrar a esquecida obra de Inácio Monteiro S.J., *Compêndio dos Elementos de Mathemática, e bellas letras*, constituído por um primeiro volume publicado em 1754 e um segundo em 1756, no pequeno formato 12°, em cujo «Prólogo» o autor afirma dirigir-se à "classe de gente, que he muito numerosa e merece ser atendida com respeito", isto é, os que querem ser filósofos" sem estudar Mathemática e desta só pretende saber os princípios necessários para a Physica" mas também aos que "illustrão a republica civil e litteraria, gente de distincto nascimento, ou de espada e toga, nos quaes parece mal a ignorancia nestas matérias, mas huma leve litteratura os illustra"? Ou, alguns anos antes, em 1744, Azevedo Fortes, que havia sublinhado no prólogo da já citada *Logica Racional, Geometrica, e Analitica*: "pelo que, sendo esta obra tão útil para toda a Republica literaria; e ainda necessaria aos homens de Corte, em quem ha defeito reprehensivel não se mostrarem de algum modo intelligentes nestas materias"[17]

"Homens da corte" que são justamente os mesmos a quem Inácio Monteiro, no prológo mencionado, dirige palavras que claramente definem um objectivo e postulam a "necessidade" a que aludimos: "E como esta gente serve na administração, e governo das causas do estado, passão a vida em curiozas assembleas e proprias do seu caracter, necessitam de grande instrução de bellas letras, historia natural e civil, noticias geograficas e chronologicas e outras artes que com estas formão o corpo das letras

---

(16) PIWNIK, Marie-Hélène, *O Anónimo. Journal Portugais du XVIIIe siècle*, Paris, F.C.G., 1979.

(17) FORTES, A. de Azevedo - ob. cit., "Anteloquio".

humanas, se não quiserem em huma erudita conversa, ou guardar hum religioso silencio ou dizem muitos desatinos"?[18].

A forma de preencher esses silêncios, reveladores de uma ignorância que se queria ocultar, configura os objectivos de todos estes textos, atingidos naturalmente, de formas diversas. A conversa de salão, ou melhor, a «arte de conversar» implicava, agora, a gestão cuidadosa de um património de saberes que até aí tinha sido pertença e apanágio de quem frequentara as escolas e se tinha dedicado ao estudo, penetrando num campo em que o domínio da língua latina constituía o passaporte indispensável. De resto, a questão fundamental era, por estes anos, encontrar as fórmulas e as formas de ensinar, depressa e sem grandes dificuldades, as camadas da sociedade a quem se atribuíam funções dirigentes. Só assim se pode entender que a década de 50/60 assista à circulação de obras, periódicos, jornais, unanimemente preocupados em fornecer de forma breve e fácil o acesso a explicações científicas da organização do mundo e da natureza, anteriormente confinadas aos compêndios da especialidade. Nas palavras do editor do *Oculto Instruído* «um livro por ser pequeno não e mao. Compreender em breve, o que se axa disperso por muitas partes, e com profusam e utilissimo...não é para desprezar oferecer a quem já sabe uma coisa, modo com que se podem suprir os efeitos da retentiva»[19]. Deste ponto de vista, as obras de divulgação e vulgarização científica, os periódicos e jornais ou folhetos ou os pequenos compêndios de História, Geografia... e até os métodos mais rápidos de ensino do latim, através das línguas nacionais partilharam, de formas várias, obviamente – eram textos diferentes que visavam públicos diferenciados – esta mesma tónica na facilidade e rapidez da aprendizagem, que aliás folhetos contemporâneos, como particularmente procuraremos demonstrar em relação à *Recreação Filosófica*, criticaram e ridicularizaram acerbamente. Neste sentido, as palavras que António Pereira de Figueiredo antepõe ao *Compendio das Epocas e Sucessos mais Illustres da Historia Geral* (1762), valorizando um texto que subsumia seis mil anos, em oitavo pequeno, sob a qualificação «breves Annaes» ecoam, em

---

[18] Cf. MONTEIRO, S. J., Inácio - *Compêndio de elementos de Mathemática necessarios para o estudo das Sciencias naturaes, e bellas letras,* ob. cit., "Prologo".

[19] *O Oculto Instruído*, 1756, n°1.

diferente contexto, as que acima citamos do editor do *Oculto Instruído*: «todo o homem deve Ter ao menos humas ideas geraes da Historia do Mundo. Sem estas ideas vive o homem no Mundo, como ás cegas; confundindo o antigo com o moderno, e o moderno com o antigo; e não sabendo distinguir nem tempos, nem sucessos, nem pessoas. [...] Para evitar tão graves inconvenientes, e para acudir á falta que há de Livros deste assumpto na Lingua Portugueza; formei não sem grande trabalho este *Compendio das epocas, e Sucessos mais Illustres da Historia Geral*, onde os Leitores achassem reduzido a breves Annaes, quasi tudo o que há de mais memoravel, tanto na Historia Sagrada como na Profana: isto he, quasi tudo o que se tem passado, desde que o Mundo he Mundo, que são perto de seis mil annos»[(20)].

Teodoro de Almeida e a sua *Recreação*, completada pelas *Cartas Físico-Matemáticas* – aceitemos, provisoriamente, esta formulação – têm, assim, servido, sobretudo, a duas esferas do saber: à História da Ciência, no sentido de definir e precisar paradigmas de interpretação que, tendendo para o postular de um eclectismo filosófico, têm procurado estudar os caminhos de abertura das diferentes áreas do saber que configuram a Ilustração, e à História do Ensino ou da Pedagogia, como um exemplo da "educação atraente" de matriz "feneloniana", se bem que esta dimensão apareça praticamente reduzida ao quadro da *Recreação Filosófica*, que não é, porém, a obra em que melhor se explanam as suas concepções educativas[(21)].

Salvo um ou outro pequeno contibuto, as obras de espiritualidade do oratoriano têm sido relegadas para o esquecimento e, todavia, na ausência de um estudo totalizante das fontes impressas e manuscritas, é impossível não só determinar a função e a importância que Teodoro de Almeida atribuía à divulgação científica, como o que representava, em rigor, para este oratoriano cuja vida se estende ao longo do século XVIII, "ensinar ciência". Para quê? Com que objectivos? Para que público?

---

(20) António Pereira de FIGUEIREDO, *Compendio das epocas e Sucessos mais illustres da Historia Geral*, Lisboa, 1762, "Prologo".

(21) Cf. ALMEIDA, Teodoro de - *Cartas Físico-Mathematicas de Theodorio a Eugenio*, Lisboa, na Officina de António Rodrigues Galhardo, 1784-1799.

Como procuraremos evidenciar, ao longo do Capítulo I, os estudos sobre Teodoro de Almeida têm vindo a privilegiar a *Recreação Filosófica* e, muito especialmente, o que se tem chamado a "vertente pedagógica".

E, sobretudo, como articular, apenas a título de exemplo, os volumes da *Recreação Filosófica,* sobre a Filosofia Natural, publicados até 1762, com o devoto e praticamente contemporâneo *Elogio da Ilustríssima D. Ana Xavier...* (1758), editado um ano depois do tomo IV, ou as jaculatórias dos *Estímulos do amor da Virgem Maria, mãe de Deus*, de 1759, isto é, precisamente entre a saída dos Tomos IV (1758) e V (1761)?[22]

No caso particular de Teodoro de Almeida – e em outros nomes das nossas "Luzes", a precisar de estudos específicos – a Ciência e a Pedagogia, aceitemos por agora estas designações, não serão apenas domínios, percursos, ou pura e simplesmente zonas, de um bem mais amplo projecto que só cobra sentido se lido no contexto da História da Espiritualidade?

Pelo que diz respeito a Vernei, e inspirado nas relações deste com Muratori, Cabral de Moncada apontou acertadamente um "iluminismo católico" de matriz italiana que, todavia, não chegou a desenvolver de forma consistente[23]. Vernei, Ribeiro Sanches, António Pereira de Figueiredo e Frei Manuel do Cenáculo – cada um a seu modo –, continuam a representar os principais pilares de um século que, face a outros nomes, menos significativos indubitavelmente, Frei Luís do Monte Carmelo, O.C., Frei José Mayne, O.F.M, Inácio de S. Caetano, O.C., José Mesquita e Quadros, o Duque de Lafões, o Visconde de Barbacena, João Chevalier, o Conde de S. Lourenço... permanece ainda bastante desconhecido, principalmente no sentido de um estudo sistemático que trace, enquadre e contextualize as linhas de força fundamentais da Ilustração portuguesa[24].

---

[22] ALMEIDA, Teodoro de - *Elogio da Ilustrissima, e Excelentíssima Senhora D. Ana Xavier de Mascarenhas, Baroneza de Alvito, e Condessa de Oriola*, Lisboa, Miguel Rodrigues, 1758, *e Estímulos do Amor da Virgem Maria Mãe de Deos*, Lisboa, Miguel Rodrigues, 1759.

[23] MONCADA, L. Cabral de - *Estudos de História do Direito, vol. III, século XVIII - Iluminismo católico. Verney: Muratori*, Coimbra, Acta Universitatis Conimbrigensis, 1950.

[24] V. as importantes contribuições de CARVALHO, J. A de - Dos significados da divulgação de J. Gerson como profeta do Portugal pombalino pelo padre Antonio Pereira de Figueiredo" in *Revista da Universidade de Coimbra*, 31 (1984), pp. 337-372. RODRIGUES, M.A. - "Pombal e D. Miguel da Anunciação, Bispo de Coimbra" in *O Marquês de Pombal e o seu tempo (Revista de História das Ideias - IV)*, Coimbra, I.H.T.I, Fac. de Letras, 1982, pp. 207-298, "D. Miguel da Anunciação e o Cabido da Sé de Coimbra", V (1982), pp. 1-53; "As preocupações apostólicas de D. Miguel da Anunciação à luz das suas cartas pastorais", sep. de *A Mulher na Sociedade Portuguesa*, Actas do Colóquio, Coimbra, 1986, pp. 1-36.

Luzes, Ilustração, Iluminismos, Aufklärung... Se parece indiscutível que a tendência para a sistematização de saberes, acompanhada pelo particular relevo concedido à divulgação científica – polarizadas ambas por esse ponto de confluência de uma múltipla reflexão política, económica, filosófica e ética que corporiza a ideia-força Felicidade, essa "pubblica felicità", consequência invitável do Progresso, para que todos, e em especial os estamentos dirigentes, deveriam concorrer – constituem o núcleo agregador dos conceitos citados, não é menos certo que todos eles comungam de um talvez excessivo investimento ideológico, que torna difícil o enquadramento, a convivência e a função de obras ditas "ilustradas" com outras que o são menos, ou que, mais correctamente, o são de outra forma, procurando conciliar aspectos da cultura das Luzes com os princípios do Cristianismo ou construindo uma apologética anti-luzes que, todavia, se move na área cultural destas.

Daí o surgimento da expressão como "iluminismo católico"[25], "Chrétiens éclaires"[26], "Foi et lumières"[27], "Cattolicesimo e lumi"[28], "ilustración cristiana"[29],

---

SANTOS, Cândido dos - "António Pereira Figueiredo, Pombal e a Aufklärung. Ensaio sobre o Regalismo e o Jansenismo em Portugal na 2ª metade do século XVIII" in *O Marquês de Pombal e o seu tempo,* ob. cit., pp. 167-203. MILLER, Samuel J. - *Portugal and Rome c. 1748-1830. An aspect of the Catholic Enlightenment,* Roma 1978.

[25] Como em Luís Cabral de Mocada: "Este Iluminismo foi, pode dizer-se, essencialmente Reformismo e Pedagogismo.

O seu espírito era, não revolucionário, nem anti-histórico, nem irreligioso como o francês; mas essencialmente progressista, reformista, nacionalista e humanista. Era Iluminismo italiano: um Iluminismo essencialmente cristão e católico. Foi, numa palavra, um movimento que inspirando-se, sem dúvida, na cultura humanista do Renascimento, no racionalismo filosófico-científico – e ainda em certos germes religiosos da Reforma protestante, sobrevivente nos países católicos depois da Contra-Reforma de Trento – procurou, utilizando estas duas alavancas, retornar a obra dessa Contra-Reforma, para conseguir impor uma nova concepção do homem, da sociedade, bem como do Estado e da Igreja nas sua mútuas relações, e ainda nas relações entre a Fé e a Razão. (*Estudos de Historia do Direito,* ob. cit., p.8).

[26] Em Danielle Menozzi, por exemplo, na muito interessante e informativa obra *"Philosophes" et "chrétiens éclaires". Política e religiosa nella collaborazione di G. H. Mirabeau e A. A. Lamourette (1774-1794),* Brescia, Paideia Editrice, 1976.

[27] Título conjunto de artigos editado por Joel Sauguieux. SAUGNIEUX, J. - *Foi et Lumières dans l'Espagne du XVIII^e siècle,* Lyon, Press Universitaires de Lyon, 1985.

[28] Por exemplo, na obra que resultou da participação italiana na II secção do Congresso Internacional que teve lugar em Varsóvia entre Junho e Julho de 1978: cf. *Cattolicesimo e Lumi nell settecento italiano,* (a cura di Mario Rosa), Roma, Herder Editrice e Libreria,

para nomear, distinguindo-os, movimentos de forte incidência cultural que não se esgotam na acção dita "esclarecida" de alguns prelados, na obra científica de muitos eclesiásticos, na tónica na função civilizadora do cristianismo, na formação cultural e novas responsabilidades dos sacerdotes.

A proposta de consideração do conceito "Aufklärung católica" formulada por estudiosos – na sequência de opções conhecidas da historiografia alemã – que, muito especialmente em Itália e França, se têm vindo a debruçar sobre o século XVIII,[30] ou no dizer de Bernard Plongeron de uma "Aufklärung" dos católicos ou das correntes cristãs da "Aufklärung", possui, entre outras, a vantagem de, perante a "ideologização" dos conceitos acima citados, individualizar, essencialmente como metodologia, um movimento que, embora compósito, complexo e frequentemente contraditório, se pode caracterizar, globalmente, por um maior empenho social do cristão, almejando torná-lo "il membro piú utile della repubblica e il piú caro della societá".[31]

Ainda que de forma provisória, os estudos efectuados permitem, contudo, delimitar um núcleo de temas e postular princípios, contribuindo para conferir alguma homogeneidade – complexa, certamente – a um conceito que, do ponto de vista

---

1981.

[29] Cf. SAUGNIEUX, J. - *La ilustración cristiana española Escritos de António Tavira, (1737-1807)*, Salamanca, Ediciones de Universidad de Salamanca, 1986.

[30] Muito especialmente por Mário Rosa e Bernard Plongeron na sequência da formulação alemã, dos anos 40. Cf. ROSA, M. - "Introduzione alls' Aufklärung cattolica in Italia" in *Cattolicesimo e lumi...*, ob. cit., pp. 1-48. PLONGERON, B. - "Recherches sur L'Aufklärung" catholique en Europe occidentale (1770 - 1830)", in *Revue d'Histoire moderne et contemporaine*, 16 (1969) pp. 555-605, "Questions pour l'Aufklärung catholique en Italie" in *Il pensiero politico*, 3 (1970), pp. 30-58; *Théologie et Politique au siècle des Lumières (1770-1820)*, Genève, Droz, 1973. Naturalmente que a fundação do conceito, que se pretende mais específico, por isso o uso da designação alemã "Aufklärung", foi objecto de ampla discussão, brevemente inventariada pela recensão de E. Passerin d'Entèves a *Cattolicesimo e lumi...* (cf. *Rivista di Storia e létteratura religiosa*, XXI (1986), pp. 184-186). V. ainda o conjunto de artigos incluídos em ROSA, M. - *Il settecento religioso. Politica della ragione e religione del cuore*, Venezia, Marsilio Ed., 1999.

[31] Na formulação de Franco Venturi a propósito da obra de Isidro Bianchi, *Meditazioni su vari punti di felicità pubblica e privata*. Cf. a entrada *Bianchi, Isidoro* in *Dizionario biografico degli Italiani, X*, Roma, 1968, pp. 132-139.

historico-cultural, e sobretudo do ponto de vista da História da Espiritualidade, se revela francamente operativo e clarificador.

Em primeiro lugar, vale a pena frisar que a designação "Aufklärung católica" não envolve, como parece evidente, a ideia de que se trata de um movimento uniforme; pelo contrário, a dificuldade e riqueza teórica do conceito resultam, essencialmente, da potencial ambiguidade que os dois termos possuem e sugerem. Em 1972, Guerrera Brezzi havia notado – numa data em que os estudos mais significativos, sobretudo em Itália, não tinham ainda surgido e se continuava a falar vagamente de "Illuminismo cattolico", na ausência do esforço sistemático que escora a proposta da "Aufklärung cattolica", que para além da natureza equívoca do conceito, existia entre "illuminismo" e "cattolicesimo" uma relação de "contradditarietá essenziale", se se aceitasse que "illuminismo è autonomia della ragione e cattolicesimo è autoritá revelata accolta per la fede".

Mencionando, em particular, a historiografia alemã que, – como afirmámos – procurando individualizar um reformismo eclesiástico ou de católicos iluminados, havia previamente formulado o conceito, Brezzi adiantava que "si ha l'impressione che gli storici cattolici sentano nostalgia dell'illuminismo e non avertano che pùo esistere anche una civilità della fede".(32)

Contudo, as contribuições decisivas nas décadas de 70-80 de Bernard Plongeron(33), Mário Rosa(34), Daniel Menozzi(35), Alberto Prandi(36), Ettore Passerin

(32) Cf. BREZZI, F. Guerra - "Illuminismo cattolico nel settecento" in *Nuova Critica, 29*-30 (1972), pp. 157-190. Curiosamente, Joel Sauguieux acreditando que o resumo na contracapa de *La Ilustración cristiana...* lhe pertence, exprime, sem mencionar Brezzi, uma ideia semelhante, embora de maneira menos complexa: "El concepto de Ilustración Cristiana es paradójico, si la Revelación está terminada y el dogma no puede cambiar ¿cómo se podría adaptar el cristianismo a las exigencias intelectuales o morales de cada época? Desde um ponto de vista puramente teológico, no hay aggiornamento posible. Pero la historia nos enseña que hubo en la Iglesia del siglo XVIII uma tentativa de reforma, inspirada en gran parte del cristianismo del siglo XVIII. Los grupos sociales nunca son totalmente monoliticos. En el clero de la época hay tradicionalistas e inovadores, hombres abiertos a todas las preocupaciones del siglo, las espirituales y morales como las sociales, politicas y materiales. El obispo Tavira es uno de ellos. Predicador de su Majestad, obispo de Canarias y Salamanca, amigo de Jovellanos, fue con Climeur de Barcelona, la figura cumbre de la Iglesia española de las Luces. (Cf. SAUGNIEUX, J. - *La ilustración cristiana...*, ob. cit.).

(33) Cf. PLONGERON, B., "Recherches", ob. cit., nota (18).

(34) Mario Rosa tem vindo a dedicar a estas questões trabalhos de leitura absolutamente

d'Entrèves[37], entre outros, têm demonstrado que, a despeito das correntes e orientações particulares distintivas de cada país, ou até de cada autor no mesmo país, tem vindo a ser possível destacar um núcleo temático, algo disperso e por vezes até contraditório, que, legitimando a formulação do conceito, sobretudo em termos de potencialidades metodológicas, faculta o estudo de dimensões menos conhecidas, e nem por isso menos importantes, de percursos culturais do século XVIII. Daí que como linhas do mesmo movimento encontremos a atenção à exegese bíblica, a erudição histórica, a importância da patrística, na revalorização, pelo que ao texto sacro diz respeito, das preocupações e interesses do humanismo renascimental[38].

Daí que, globalmente, se possa falar, se não de uma "civiltá della fede", como um tanto ironicamente sugeria Brezzi, pelo menos de uma "civilidade cristã", ou dos esforços concertados para a sua formação, através da atenção à educação religiosa desde a primeira infância, traduzida, por exemplo, na importância atribuída aos catecismos, no

---

imprescindível. Para além do artigo "Introduzione all' Aufklärung...", ob. cit, ainda *Política e religione nel nel 700 europeo*, Firenze, 1974; *Riformatori e ribelli nel 700 religioso italiano*, Bari, 1969; "Le istituzioni eclesiastiche italiane tra sei e settecento" in *Religione e Societá nel Mezzogiorno tra Cinque e Seicento*, Bari, 1976, pp. 273-310, *Clero e società nell' Italia moderna* (a uma di M. Rosa), Roma, Laterza, 1995 e *Settecento Religioso. Politica della Ragione e religione del cuore*, Venezia, 1999.

(35) Cf. MENOZZI, D. - "Philosophes" et "chrètiens éclaires", ob. cit., *Letture politiche di Gesu. Dall "ancien régime" alla* Revoluzione Brescia, 1979; "Letture politicle della figura di Gesú nella cultura italizana del Settecento" in *"Cattolicesimo e lumi...*, ob. cit., pp. 127-175. "La patente di tolleranza in Italia (1781-1790)" in *Mitteilungen des Oesterreischen Staatsarchivs*, 35 (1982), pp. 57-84.

(36) PRANDI, A. - *Cristianesimo offeso e diffeso. Deismo e apologetica cristiana nel secondo settecento*, Bologna, Il Mulino, 1975; *Religiosità e cultura nel settecento italiano*, Bologna, Il Mulino, 1966.

(37) Cf. PASSERIN D'ENTRÈVES, E. - Chiesa cattolicesimo fra riformatori illuministi e stati assoluti in *Revista di storia e letteratura religiosa*, 14, 1978, pp. 58-67; "La riforma "giansenista" della chiesa e la lotta anticuriale in Italia nella seconda metà del Settecento", in *Revista storica italiana*, 71 (1959) pp. 109-234; en colaboração com TRANIELLO, Francesco - "Ricerche sul tardo giansenismo italiano" in *Rivista di storia e letteratura religiosa"* III, 1967, pp. 279-313.

(38) Sobretudo através da repercussão da actividade dos mauristas e, muito especialmente, de Mabillon. Aspectos importantes da influência dos beneditinos de Saint-Maur sobre L. A. Muratori são estudados em RAIMONDI, Ezio - *I lumi dell'erudizione*, Milano, Vita e Pensiero, 1989. CARVALHO, J. Adriano de - "La Bible au Portugal" in *Le siècle des Lumières et la Bible* (dir. de Yvon Belaval et Dominique Bourel. Paris, Beauchesne (s.d.) [1986], pp. 253-265. V. também NEVEU, Bruno - *Erudition et réligion*. Paris, Fayard, 1997.

controle e regulamentação religioso-social, da reorganização dos estudos nos seminários, à importância e centralidade do pároco e funções respectivas, à catequese e pregação popular contra a incredulidade e os "espíritos fortes". Daí, também, as diferenças e rivalidades entre eclesiásticos "ilustrados" jansenizantes ou galicanos, por pouco claras e difusas que sejam as fronteiras entre os dois conceitos, defensores de uma política eclesiástica e de uma reflexão eclesiológica que punha em causa as prerrogativas papais e curiais, e outros, "ilustrados" de outra forma, centralizando a sua acção e escrita na defesa das vantagens do cristanismo, salientando a respectiva função civilizadora e propondo contra uma felicidade puramente filosófica – particularmente contra Hobbes e Rousseau – uma felicidade "social" baseada na paz e na caridade. É, justamente, neste grupo que entronca, em muitos casos, o amplo conjunto de literatura apologética e de controvérsia, visando essencialmente os chamados "espíritos fortes", num primeiro momento, em defesa dos mistérios da fé e da credibilidade dos dogmas e depois, por meio do uso correcto da razão, tendendo particularmente para o campo da moral e dos códigos de comportamento[39].

Independentemente do facto de todos estes temas e questões se revelarem particularmente estimulantes, no estudo das fontes literárias, doutrinárias, epistolográficas e científicas do nosso século XVIII, não as encararemos, naturalmente, como enquadramento fixo, na procura de um ajustamento, muitas vezes irrelevante, mas, pelo contrário, considerá-los-emos inspiradores da atenção a conceder a aspectos aos quais não se tem atribuído o relevo merecido e que, frequentemente, como que em filigrana, permitem articular direcções e sentidos à partida dissonantes.

A vasta e multifacetada obra de Teodoro de Almeida constitui, até pelas datas que envolvem a parte impressa, 1751-1803, um amplo e complexo quadro que permite estudar, pelo questionar de textos e contextos, formas, características, mecanismos e linhas de desenvolvimento da Ilustração portuguesa, sobretudo porque a natureza

---

[39] Problemas vários que uma vasta bibliografia ajuda a equacionar. Mencionando apenas os estudos mais recentes: NEVEU, B. - *Erudition et réligion*, Paris, Fayard, 1997; COTTRET, Monique - *Jansénisme et Lumières*, Paris, Fayard, 1998; MAIRE, C. - *De la cause de Dieu à la cause de la Nation. Le jansénisme au XVIII^e siècle*, Paris, 1998; CHANTIN, J. P. - *Le jansénisme, entre hérésie imaginaire et résistance catholique* (XVII-XIX^e siècles), Paris, 1996; "Le jansénisme convulsionnaire à la fin du XVIII^e siècle" in *Cristianesimo nella storia*, vol. XXII / 1, Bologna, E. Dehoniane, 2001, pp. 153-166.

"enciclopédica" da *Recreação* – no sentido em que procura tocar todos os domínios do saber – e os temas, devoções e orações constantes das obras de espiritualidade, para além de cartas e textos deixados manuscritos, fazem da extensa produção literária almeidiana, campo privilegiado para avaliar de leituras, de propostas de obras e autores... enfim, da organização e circulação de modelos culturais vários, capazes de projectar alguma luz sobre a forma como as nossas «Luzes» têm sido vistas e avaliadas. Deste ponto de vista, a obra de Teodoro de Almeida permite penetrar na discussão de temas de impacto social, da função do teatro ao papel das novelas e do sermão "bem conseguido"; aos códigos de conduta, em que o bom funcionamento da razão e a verdade do discurso se devem constituir em aprendizagem desde a puerícia, mas também avaliar da importância de aspectos aparentemente menores como, por exemplo, a forma e sentidos de elogios e louvores da beleza feminina, o poder e limitações dos enfeites, a educação dos filhos, a função da "verdadeira e sólida Filosofia" nos programas pedagógicos dirigidos às mulheres. Permite, também, ainda, pela exploração de fontes diversas – cartas, relatos de viagem... – evidenciar as actividades e acção pessoal de Teodoro de Almeida, as formas como se movimentava nos círculos da nobreza da corte, a importância que atribuía à direcção de almas, configurando um projecto de natureza fundamentalmente espiritual que parece viver da harmonização de diferentes esferas de actividade.

A "Parte I" desta dissertação estudará como patamar prévio e indispensável, o «estado da questão», no sentido de definir o patamar de conhecimentos existente sobre a obra e o autor. Procurará, desta forma, tornar claro não apenas o percurso da «posteridade» de Teodoro de Almeida até aos estudos mais recentes, mas também os textos em que ele próprio tentou controlar a sua «memória», fornecendo para cada momento da sua vida – e sobretudo os mais polémicos, naturalmente –, uma interpretação e legitimação de atitudes e comportamentos, na maioria das vezes não coincidente com a que foi registada por contemporâneos ou por textos posteriores que nestes testemunhos se apoiaram. Ao percorrer o caminho que de 1804, ano da morte do oratoriano, se prolonga até aos nossos dias, seguindo a construção e sedimentação de uma imagem, produto de tantos esboços em que se projecta a sombra de Pombal,

sobressaem as diferenças entre os contornos que diversos estudos e interpretações acabaram por fixar – e que ao longo do século XIX se tornaram verdadeiramente caleidoscópicos – e aquela que Teodoro de Almeida pretendia que dele perdurasse e que procurou que ficasse registadas em textos que, algo ironicamente, jamais chegaram aos prelos. As outras cinco partes que integram esta dissertação dedicam-se expressamente ao estudo da obra édita e inédita do oratoriano, procurando formas e razões para a compaginar e integrar no seu contexto socio-cultural, evidenciando os motivos que a tornam um projecto "literário" global, no sentido setecentista do termo, e uma proposta(s) cultural activa e actuante.

Parte I - De uma "questão de estado" ao estado da questão.

Os percursos da memória.

1. Em busca da "memória"

Quando procurámos determinar, com a precisão necessária ao estabelecimento de um ponto de partida, o estádio de "saberes" sobre Teodoro de Almeida, a obra e o homem, percorremos obviamente os diferentes textos que, depois de 1804, ano da sua morte, até aos nossos dias, de alguma maneira o tornaram objecto de conhecimento. O desenvolvimento desta pesquisa, tão longa e morosa quanto interessante, acabou por conduzir à recolha de um significativo acervo de informações provenientes de fontes de natureza diversa, desvendando simultaneamente um processo de percursos de "memória", tecido por zonas de largo silêncio e por aproveitamentos díspares e muitas vezes controversos. Não podemos esquecer que sobre Teodoro de Almeida pesa ainda hoje, e pesou bem mais ao longo de todo o século XIX, a sombra de Pombal, no sentido em que o "exílio" a que esteve sujeito entre 1760 e 1777, forçado ou mais ou menos voluntário, o distingue como opositor à política de Sebastião José de Carvalho e Melo, arrastando, inevitavelmente, aproveitamentos ideológicos que muitas vezes diluem, ou mesmo ocultam, aspectos da obra e da figura do oratoriano. Por outro lado, a extinção das ordens religiosas em 1834 e o retomar e acentuar do debate sobre a sua utilidade pública e consequente função social, em que participaram alguns antigos e ilustres alunos da Congregação do Oratório, socorreu-se frequentemente de Teodoro de Almeida, fornecendo grelhas de interpretação da respectiva obra e actividades que acabaram por deslocar, como teremos oportunidade de demonstrar, a imagem que o oratoriano pretendia deixar de si próprio e que ainda em vida procurou orientar.

A desmontagem dos mecanismos que presidiram a este processo de formação de uma posteridade, essencialmente discursiva, alerta para as diversas formas como a obra e acção do autor foram sendo submetidas, principalmente ao longo de oitocentos, a movimentos contínuos de

construção, "desconstrução" e reconstrução, facilitados pela aparente pluralidade de textos e iniciativas do oratoriano, circunstância que acaba por convocar um leque de imagens, cuja diferença se baseia essencialmente no sublinhar ou ignorar obras, actividades, atitudes. De resto, as opiniões e juízos de valor emitidos sobre a vasta obra publicada, as opções de vida ou as tarefas empreendidas fazem ressaltar, sobretudo em relação ao século XIX, pela forma diversa como autores enfatizam ou desvalorizam os seus textos, comportamentos e actividades, por um lado, as várias linhas de fractura da sociedade portuguesa de oitocentos e, por outro, de 1804 aos nossos dias, os percursos e caminhos múltiplos da fixação e divulgação de saberes[40].

Nesse longo processo de investigação surgiram textos de várias naturezas, da simples notícia de jornal, dependente de anúncio para venda de reedições, da lembrança inserta em memórias alheias ao registo em obras de carácter mais institucional – "História Literária", "História dos Estabelecimentos Científicos", "História da pedagogia", "Dicionário Bibliográfico" –, do panegírico à transmutação em personagem de novela. Procurámos seguir, de um ponto de vista que se pautou tanto quanto possível pelo respeito da cronologia, as semelhanças, as persistências, as diferenças, os matizes... no limite, a forma como T. de Almeida, a obra e o homem, perviveram até hoje.

No seio deste universo de memórias e interpretações prestámos especial atenção à biografia manuscrita deste oratoriano, redigida por 1830,

---

(40) E se a tendência para a orientação e fixação da "memória-posteridade" pode ser vista como algo quase óbvio e natural, tal não impede que se deva prestar atenção ao acervo de documentação que, ao longo do século XIX – e mesmo durante as primeiras décadas do século XX – se preocupa em fixar uma verdadeira galeria de retratos – "miguelistas" e "liberais" –, prova evidente de uma época conturbada do ponto de vista social, como é sabido, mas sobretudo no quadro da complexidade das opções políticas.

Apenas como exemplo, vejam-se os elogios fúnebres e históricos, proferidos no âmbito da Academia das Ciências de Lisboa, que atravessam o século, ou obras como a de Luís Augusto Rebelo da Silva – *Varões illustres das tres epochas constitucionaes* (Lisboa, 1870) - ou os "Oradores Portugueses", publicação do mesmo autor que celebra os vultos de 1820, no *Archivo Pittoresco* a partir de 1858.

a acreditar na datação intratextual, por um anónimo discípulo que procuraremos identificar, intitulada *Vida do padre Theodoro de Almeida da Congregação do Oratório de Lisboa, Fundador do Convento das Religiosas da Visitação de S. Maria no sítio da Junqueira, e o que mais trabalhou para de novo ser povoada a Casa do Espirito Santo da Pedreira depois de reedificada sobre as ruinas da que pelo terramoto de 1755 e incendio que se lhe seguio ficou destruida*[41].

Este relato, de uma extrema importância no contexto da posteridade de T. Almeida, deveria ter funcionado como a matriz primordial da sua "memória". Para isso foi escrito. Para isso esteve quase a ser publicado, pouco antes da chegada a Lisboa dos exércitos liberais. Permaneceu, porém, inédito – embora conhecido por alguns, como demonstraremos –, e a fonte mais directa onde o século XIX e grande parte do XX beberam informações passou a ser um panegírico pronunciado pelo matemático José Maria Dantas Pereira, na Academia das Ciências, em 1831, editado nas *Memórias* desta instituição.

Em todo o caso, a "leitura" biográfica de Dantas Pereira, que teremos ocasião de estudar, revela, assumidamente, o conhecimento directo do autor e do texto da inédita *Vida* e, mais do que isso, evidencia a filtragem de muitas das interpretações propostas, como se de uma mediação de carácter sintético, mas objectivamente orientado, se tratasse. Curiosamente, grande parte da narrativa que incorpora a *Vida* depende também, no sentido da interpretação concedida a acontecimentos fundamentais, de um outro manuscrito inédito, da autoria do próprio Teodoro de Almeida, até hoje nunca globalmente estudado, e que se revela uma fonte absolutamente essencial e imprescindível, não só para entender a razão de algumas das opções interpretativas da *Vida*, mas sobretudo para aceder às concepções pedagógicas, no feminino, do autor em causa. Nesse sentido, pode e deve ser considerado, face a outras contribuições mais dispersas, de Verney a Ribeiro

(41) ANTT, Ms da livraria 2316; passaremos a designar este texto por *Vida*.

Sanches, um documento único no panorama do nosso século XVIII, na medida em que propõe uma pauta comportamental que inclui uma espécie de *Ratio Studiorum* abreviada para a educação de meninas nobres.

Aliás, a "história" deste manuscrito é extremamente curiosa, na medida em que ninguém o deve ter lido integralmente para além do biógrafo de Almeida, e, talvez por isso mesmo, aparece citado por títulos diversos, frequentemente acompanhados pela asserção "paradeiro desconhecido".

Intitulado *Historia da Fundação do Mosteiro de Visitação*, o texto apresenta-se como anónimo e tem como objectivo fulcral historiar o projecto, a efectiva fundação e os primeiros anos do funcionamento do Mosteiro da Visitação de Lisboa, institucionalizada por Alvará de D. Maria I em 1782, sublinhando a responsabilidade primordial de Teodoro de Almeida, catalizador da conjungação de apoios financeiros, protecção da alta nobreza, pesquisa de instalação condignas e um conjunto de actividades negociais que acabaram por culminar na chegada a Lisboa de seis religiosas vindas da casa-mãe de Annecy, em Dezembro de 1784. Parcamente citado, jamais identificado com rigor e verdadeiramente nunca estudado, tal texto que, embora "licenciado", nunca conheceu a circulação impressa, funciona como o maior investimento ideológico do autor, do ponto de vista da interpretação de factos contemporâneos e da criação de uma auto-representação que nunca chegou à "história".

Integralmente transcrito em Apêndice documental, pelo seu valor intrínseco, este manuscrito possui, como referimos, um «percurso» curioso[42]. Durante muito tempo os nossos esforços para o encontrar resultaram claramente infrutíferos. Sabíamos, com certeza, pelas indicações facultadas pelo biógrafo do oratoriano, ao inventariar na *Vida* as obras por este redigidas, que o texto existia, pois que o respectivo autor claramente o atestava testemunhando com clareza e precisão: «História da Fundação da

[42] A que já aludimos em SANTOS, Zulmira C. - "Em torno de um manuscrito atribuído a Teodoro de Almeida: a *História da Fundação da Visitação em Portugal. No ano de 1784* in *Via Spiritus*, 2, Porto, C.I.U.H.E., 1995, pp. 261-266.

Visitação de que há duas cópias do original, que está na Visitação já licenciado, huma existe na casa da Junta da Congregação e outra he a que o autor tinha mandado copiar pelo mesmo José Mendonça, que tinha tirado a primeira, e nós comparamos por nolla ter generosamente dado a Exm° Condeça de Belmonte pela morte da Exm[a] D. Leonor da Câmara, a quem o P. Theodoro a tinha offerecido, e ainda havia outra que se queimou em parte, que era cópia de huma linda letra, mas teve o desastre de se queimar em parte, e he pena, pois na parte que se queimou, se queimarão alguns assentamentos da letra do Autor, que muito desejavamos ter, e não podemos alcançar...»[(43)]. Sabíamos ainda, por indicações contemporâneas da mão do franciscano Frei Alexandre da Sagrada Família, que o texto era seguramente da autoria de Teodoro de Almeida, na medida em que o Bispo de Angra lhe consagra uma violenta crítica, elaborada como uma espécie de parecer – e nomeando objectivamente o seu autor –, em que considera tratar-se de uma obra auto-elogiosa escrita «com a satisfação de um gentio»[(44)]. Conhecíamos as referências que lhe foram sendo feitas, sempre sem localização precisa nem estudo do texto, a última das quais em 1994[(45)], momento em que já havíamos encontrado a cópia transcrita. E até, depois de uma longa e aturada pesquisa, depararmos no Arquivo Nacional da Torre do Tombo com o manuscrito da Livraria n° 661, que supomos uma das cópias indicadas pela *Vida*, o mistério manteve-se.

No quadro da cronologia, e independentemente da apreciação sincrónica de Frei Alexandre da Sagrada Família, a primeira referência era

---

(43) *Vida* § 210.

(44) Desse texto existe apenas um fragmento no «Espólio literário de Garret da Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra». A informação que nos levou a consultar o referido espólio encontramo-la em MONTEIRO, Ofélia Paiva - *D. Frei Alexandre da Sagrada Família. A sua espiritualidade e a sua poética*. Coimbra, Por Ordem da Universidade, 1974. A autora aceita como válida, aliás como praticamente todas as alusões feitas ao texto, a opinião de Inocêncio que o dá como perdido: «Inocêncio diz, no volume VIII que se ignora o destino da obra» - (p. 96, nota 28).

(45) DOMINGUES, F. Contente - *Ilustração e Catolicismo. Teodoro de Almeida*. Lisboa, ed. Colibri, 1994. O autor limita-se a transcrever as informações da *Vida*.

a do biógrafo de Almeida, como acima sugerimos. Por ele sabíamos que o original estava já licenciado, em 1830, que a congregação possuía uma cópia, o autor da *Vida* outra e, da quarta, entendida como a mais importante por integrar correcções e acrescentos autógrafos, dizia-se ter ardido uma parte. A partir daqui, o rasto tornou-se difícil de seguir. Até 1856, um vazio total de informações, mesmo quando, como Pedro Dinis, em *Das Ordens Religiosas em Portugal*[46] (1853), se tratava objectivamente de atribuir a vinda das Visitandinas ao oratoriano. Em 1856, o Padre José de Sousa Amado, que desde o ano anterior, vinha procedendo, nas páginas do jornal católico *O Domingo*, a uma verdadeira cruzada de divulgação do nome e da obra de T. de Almeida, mostrava conhecer o manuscrito, que praticamente resumia no artigo «O Padre Theodoro de Almeida e as Religiosas da Visitação»[47], sem contudo identificar e muito menos localizar a cópia usada. O mistério permanecia nas todavia elucidativas páginas do *Dicionário Bibliographico* de Inocêncio que se limitava a mencionar uma manuscrita *História da Fundação do Convento da Visitação de Lisboa*, cujo paradeiro desconhecia[48]. Até Teófilo Braga, que muito brevemente lhe alude em *Os Árcades* (1918), sem nunca o citar directamente, o texto como que não existe, nem mesmo quando Silvestre Ribeiro descreve, na utilíssima *História dos estabelecimentos Científicos, Literários e Artísticos...*, em 1872, o «Instituto das Salésias em Portugal»[49], apoiando-se na pequenina obra anónima, que se limita a reproduzir o Alvará de 30 de Janeiro de 1782 e a resumir a regra e objectivos pedagógicos das Visitandinas, sem nada ter a ver com o manuscrito em causa, embora se intitule *Fundação da Ordem da Visitação*

[46] DINIS, Pedro, - *Das Ordens Religiosas em Portugal*, Lisboa, 1853, pp. 171-172.

[47] AMADO, José de Sousa - *O Padre Theodoro de Aleimda e as Religiosas da Visitação* in *O Domingo*, nº 51 (26.4.1856), pp. 380-381.

[48] SILVA, Inocêncio F. da - *Dicionário Bibliographico Portuguez* Lisboa, 1940, (INCM, 1995), Tomo VIII, p. 308.

[49] RIBEIRO, José Silvestre, - *História dos estabelecimentos científicos, literarios e artísticos de Portugal, nos sucessivos reinados da monarquia*, Lisboa, 1872, pp. 113-120.

em Portugal[50], e seja também, de acordo com informações que recolhemos na manuscrita *História da Fundação da Visitação,* da autoria de Teodoro de Almeida, embora, tanto quanto sabemos, nunca lhe tenha sido assacada[51]. E haverá que esperar por 1963, para encontrar nas páginas da *Brotéria*, no artigo de A. A. Banha de Andrade «Pombal e os Oratorianos»[52], a fiel reprodução da referência de Teófilo Braga: «*Historia da Fundação das Religiosas da Visitação da cidade de Lisboa em 1784* ms. datado de Novembro de 1798» que o autor repetirá no *Dicionário da História da Igreja*[53], em 1972, no verbete dedicado a Teodoro de Almeida e indiciando, desta vez, alguma dúvida quanto à autoria: "*História da fundação...* em colaboração, ms. de 26 de 11. 1793" –, sem mais nenhuma indicação que contemple o tipo de obra em causa, o tema ou as versões disponíveis.

Todavia, em 1960, numa dissertação de licenciatura dactilografada, denominada *Pde Teodoro de Almeida. Subsídios para o estudo da sua vida e obra,* Maria Leopoldina de Azevedo havia, presumimos que pela primeira vez, localizado, no Mosteiro da Visitação da Batalha – não se dispensava mais nenhum dado para além desta afirmação – uma cópia que parece ter utilizado para extrair informações biográficas sem, no entanto, efectuar

---

(50) *Fundação da Ordem da Visitação em Portugal*, Lisboa, 1783.

(51) A passagem em causa, incluída na *História da Fundação*, parece bem clara: "Que galante peça me pregarão a mim a vosso respeito [Mme Benex, Superiora das Visitandinas de Annecy] mandandovos hum caderninho impresso, que eu fiz para dar ao publico noticia do Vosso Instituto, e do Decreto regio da nossa Fundação, isto me tem admirado, e madando-o traduzido. Eu não sei que fosse o Author disso; mas sempre lhe estou muito obrigado; e depois de varios discursos, não posso atinar com os vestigios da verdade. Tem-me vindo ao pensamento se seria o Ministro de Portugal, que foi para Roma, que era meo penitente antes que eu fosse para fóra, porque sua Mai a Sr^{a} Marqueza de Angeja mulher do primeiro ministro de Portugal lhe recomendou muito que passando de Pariz para Roma saudasse o primeiro Mosteiro de Annessy; ele não fez assim com bem pena da sua Mai, e poderia agora fazer esta galantaria para a satisfazer. (*História da Fundação*, Apêndice documental, p. 35).

(52) ANDRADE, A. A. Banha de - "Pombal e os Oratorianos" in Broteria, vol. LXXVII (1963), pp. 294-306, posteriormente retomado em *Contributos...*, pp. 419-435.

(53) ANDRADE, A. A. Banha de - *Dicionário da História da Igreja em Portugal*, Lisboa, vol. I, pp. 145-149.

qualquer transcrição, estudo ou, pura e simplesmente, descrição material do referido códice, e que identifica deste modo: «*Historia da Fundação das Religiosas da Visitação na cidade de Lisboa em 1784 – escrita por hum devoto da Visitação e testemunha de grande parte dos seos factos em 1793 T.A.D.S.B.* in Mosteiro da Visitação da Batalha». Em 1975, Ferdinand de Azevedo parece ter usado, em *Teodoro de Almeida and the portuguese enlightnment*[54], a mesma cópia, pois a citação é rigorosamente igual, embora também não registe qualquer transcrição, descrição ou estudo particular do documento. As últimas referências que conhecemos, para além da já citada contribuição de Ofélia Paiva Monteiro, pertencem a Eugénio dos Santos[55], em 1980, que se limita a citar o título e a recordar as linhas desta estudiosa nas páginas dedicadas a D. Frei Alexandre da Sagrada Família, e a Francisco Contente Domingues que, em 1994, reproduz, em *Ilustração e Catolicismo,* as palavras do autor da *Vida* que atrás transcrevemos, enumerando as cópias existentes, sem nunca indicar alguma localização precisa nem o incluir nas fontes manuseadas.

Supomos, de resto, que a cópia contida no manuscrito por nós localizada não coincidirá com a referida por Leopoldina de Azevedo. Na ausência de qualquer descrição, fomos forçadas a confrontar apenas o título, único dado disponibilizado pela autora, que difere da versão que aqui transcrevemos. Esta intitula-se *Viva Jesus // História // da // Fundação do Mosteiro da Visitação // em Lisboa. // No anno de 1784,* enquanto o texto citado por M. Leopoldina de Azevedo se apelida *Historia da Fundação das Religiosas da Visitação na cidade de Lisboa em 1784 – escrita por hum devoto da Visitação e testemunha de grande parte dos seos factos em 1793.*

---

(54) AZEVEDO, F. de - *Teodoro de Almeida (1722-1804) and the Portuguese Enlighterement* (a dissertation submitted to the Faculty of the Graduate School of Arts and Sciences of the Catholic University of America in partial full-fillment of the Requirements for the Degree of doctor of Philosophy, Washington D. C., 1974.

(55) SANTOS, E. dos: "Para a História da Cultura no século XVIII. A oração de abertura da Academia das Ciências do Padre Teodoro de Almeida" in *Arquipélago,* (Série de Ciências Humanas), vol. II, 1980, pp. 53-90.

A *História da Visitação* não cabe, naturalmente, na primeira parte desta dissertação que objectivamente dedicámos à posteridade de Teodoro de Almeida. Terá o seu lugar, como acima frisámos, no capítulo consagrado às concepções pedagógicas. Contudo, era impossível ignorá-la neste itinerário de memórias, não só porque a *Vida* por vezes a copia textualmente, mas também porque algumas das interpretações aí dispensadas por Teodoro de Almeida fizeram, através da embora inédita biografia, o seu caminho pelo século XIX, enquanto outras foram claramente contrariadas por relatos contemporâneos que serviram de fonte a leituras díspares. Nesta perspectiva, e como num jogo de espelhos, a *História da Visitação* projecta-se na *Vida* como esta se reflecte no *Elogio* de Dantas Pereira, contribuindo para apertar a "malha" de uma rede que pretende colher o máximo de informação sobre as várias sombras de uma "imagem" ao longo dos séculos XIX e XX.

Capítulo I - Entre 1804 e 1834. Sob o signo da utilidade: do silêncio à memória do "eclesiástico erudito".

1. Do silêncio às notícias

Ao silêncio típico da morte, ocorrida em 18 de Abril de 1804, na reconstruída Casa do Espírito Santo, em pleno Chiado, seguiu-se o silêncio da memória...

É verdade que ao falecimento de Teodoro de Almeida sobrevieram tempos conturbados. Em 1807, na sequência da primeira invasão francesa, a corte retirou-se para o Brasil e com ela seguiu o congregado Joaquim Dâmaso, discípulo de Almeida, que todavia apenas em 1830 lhe redigirá uma *Vida* até hoje inédita e provavelmente escrita, entre outras razões que a seu tempo aduziremos, para obstar ao silêncio que se estendia sobre a posteridade do mestre[56]. É verdade que o também oratoriano António das Neves Pereira, grande amigo de Teodoro de Almeida e fiel depositário das suas obras, rascunhos e papeis, faleceu em 1818 e que o rasto de grande parte do seu espólio se desvaneceu[57]. É verdade, ainda, que os últimos anos

---

[56] Sobre a presumível autoria de Joaquim Dâmaso, pronunciar-nos-emos adiante. Pelo que respeita a Dâmaso sabe-se que nasceu em 1777 e morreu, de "cólera morbus", em 14 de Junho de 1833. Entrou na Congregação do Oratório de Lisboa em 9 de Fevereiro de 1793 e foi eleito sócio-correspondente da Academia das Ciências em 1832. Nomeado bibliotecário de D. João VI no Rio de Janeiro, Inocêncio diz que "serviu este cargo até regressar para Lisboa, com o mesmo soberano ou pouco tempo depois. Trouxe consigo por essa ocasião todos os livros manuscritos confiados à sua guarda, e pertencentes à livraria real, pesando-lhe segundo dizia, de não poder fazer outro tanto aos impressos. Em verdade foi esta prova de zelo e solicitude no desempenho das suas funções; da qual resultou que os ditos manuscritos voltassem a ser recolhidos na Biblioteca Real da Ajuda, aliás teriam ficado no Rio de Janeiro, e fariam hoje parte da Bib. Publica daquela corte". Cf. SILVA, I. F. da - *Dicionário Bibliográfico Português*, ob. cit.,, Tomo III, pp. 75-76.

[57] António das Neves Pereira professor de Retórica em Penafiel entrou na Congregação do Oratório já com 44 anos, em 29 de Janeiro de 1793. Autor de um *Ensaio Crítico sobre qual seja o uso prudente das palavras de que se serviram esquecer os que depois se seguiram até ao presente* incluído nas *Memórias da Literatura Portuguesa da Academia das Ciências* (Tomo IV, pp 339-446 e Tomo V pp 152-252), de um *Ensaio sobre a Philologia Portuguesa por meio do exame e da comparação da locução e estilo dos nossos mais insignes poetas que florescem no séc. XVI* (ibid, Tomo XVI, pp 1-151) e da *Mechanica das palavras em ordem à harmonia do discurso eloquente, tanto em prosa como em verso* (Lisboa, Régia Oficina Tipográfica, 1787) foi amigo íntimo de Teodoro de Almeida. Dessa amizade e do saber próprio do seu magistério resultaram o prefácio que acompanha a segunda edição de *O Feliz Independente* (1786), que posteriormente estudaremos, e também a longa e lisonjeira introdução a *Lisboa destruída*, (Lisboa, Oficina de António Rodrigues Galhardo, 1803). O biógrafo de T. de Almeida opina que este "deixou muitas obras manuscritas, humas já

de vida do autor da *Recreação Filosófica*, sobretudo a partir de 1793, foram atravessados por longas, díficeis e até dolorosas polémicas que talvez conviesse manter adormecidas. Por um lado, a responsabilidade maior pela discutida passagem para a antiga Casa do Espírito Santo[58], consumada em

licenciadas, outras para impressão, outras não acabadas: mas ou se extraviaram na morte do P. António das Neves, a quem o P. Theodoro no seu testamento as mandou entregar para fazer escolha ou alguém as ocultou..." (*Vida* § 210). Embora baseado em documentação diferente, mas provavelmente da mesma fonte, como adiante procuraremos demonstrar – "em uns cadernos manuscritos, contendo apontamentos bibliográficos... que pertenceram ao espolio das extintas casas da Congregação do Oratório de Lisboa, e que fora seu autor o P. Joaquim Dâmaso" –, Inocêncio retém informação absolutamente idêntica. "O Padre António das Neves... tinha grande número de Sermões pregados antes e depois de congregado; todos excellentes: a que se podia ajuntar a colecção de *sermões* que fez para quatro missões, a que foi com seu mestre e amigo o P. Theodoro de Almeida...; e como seu mestre porque à morte mandasse se lhe entregassem todos os seus manuscritos para elle escolher, contudo por morte do P. Neves foram entregues a seus parentes: como os do P. Neves se perderam foram os do P. Theodoro". (SILVA, I. F. da *Dicionário Bibliográfico...*, ob. cit., Tomo VIII, pp. 260-261).

[58] Depois do terramoto de 1755, que praticamente destruiu a Casa do Espírito Santo, os Oratorianos viram-se obrigados a passar para as Necessidades, cuja doação lhes havia sido feita por D. João V, em 1745, embora os primeiros ocupantes para aí tenham ido apenas em 1750 (Cf. BRANDÃO, V. F. de S. *Recopilação* ob. cit., pg. 74-77). O cataclismo obrigou à passagem total e as Necessidades atingiram o relevo intelectual que lhes é reconhecido. No entanto, em 1792, encontrando-se praticamente reconstruída a casa primitiva, alguns dos padres, identificados justamente com a geração mais antiga que aí havia vivido, manifestaram a intenção de regressar. Acreditar no relato da *Vida*, que concede a esta questão que retomaremos em sede própria, um relevo assinalável, Teodoro de Almeida foi o principal mentor da ideia da mudança que acabou por revelar-se extremamente complicada. A principal razão justificativa residia no facto de Almeida entender que o Espírito Santo, por mais central – em pleno Chiado – estaria mais vocacionado para o que deveria ser a principal preocupação do Oratório, o apostolado. Aí, os núcleos habitacionais estavam próximos, logo era possível uma intervenção pastoral mais directa que não implicava, contudo, a perda da vertente pedagógica, embora, obviamente, a secundarizasse. Dificultada por um problema de rendas que, no fundo, se traduzia na reinvidicação da centralidade financeira do Espírito Santo, a questão só ficou definitivamente resolvida por decreto real em 1795, na sequência de uma intervenção do Padre António Joaquim, junto do Príncipe Regente. (Cf. *Vida*, § 166-184). Embora o pleito referente à mudança tenha sido mencionado por A. A. Banha de Andrade (*Contribuições...* ob. cit.) F. de Azevedo (Teodoro de Almeida *ob. cit.*) e F. Contente Domingues (ob. cit.), com base nas informações dispensadas pela *Vida*, nenhum destes estudiosos atentou num dos núcleos estruturantes da contenda e que consiste na oposição de Seabra e Silva a Teodoro de Almeida, no sentido em que o antigo Ministro de Pombal tudo fez, inclusivamente ameaçar o oratoriano de novo exílio, para evitar que o Espírito Santo recuperasse a anterior primazia. Almeida procurou movimentar-se nos bastidores, requerendo o auxílio de círculos próximos na animosidade a Sebastião de Carvalho e Melo, como o Marquês de Ponte de Lima, Mordomo Mor e Primeiro Ministro de Estado. No entanto, este fidalgo cedeu apenas na aparência às palavras do oratoriano, no dizer do biógrafo, e Seabra e Silva chegou a ter ponto o decreto que impedia a passagem das rendas. Voltaremos, obviamente, a esta questão, na medida em que ela deve ser lida no contexto de um conjunto de opções do oratoriano, porém, vale a pena frisar,

1793 e feita, na opinião de Trigoso Morato, antigo aluno do Oratório "com melhor intenção que bom conselho"[59], pois que acabou por provocar a diminuição gradual "da reputação literária de que gozavam os Congregados até se perder de todo"[60]. Por outro, a progressiva emergência de diferentes paradigmas científicos de que o litígio com Silvestre Pinheiro Ferreira pode fornecer o modelo e que, lenta, mas seguramente, começavam de alguma maneira a pôr em causa um longo e vasto magistério[61].

De uma forma ou de outra, de 1804, ano da morte, a 1827, data de um artigo da *Gazeta de Lisboa* publicado em 12 de Maio desse ano e, verdadeiramente, o primeiro texto impresso sobre Teodoro de Almeida depois do seu falecimento, apenas um longo e impressivo silêncio, isoladamente quebrado pelas breves referências de Adrien Balbi, em 1822, no vasto inventário que é o *Essai Statisque sur le Royaume de Portugal et d'Algarve*[62]. Não deixa de ser curioso, contudo, que em Julho de 1804, dois oratorianos de Málaga tenham escrito ao Prepósito da Congregação do Oratório em Portugal, requerendo elementos que lhes permitissem redigir uma biografia de T. de Almeida, ao mesmo tempo que lhe traçavam na carta em causa o primeiro elogio post-mortem, como prova do apreço que a

---

desde já, que todo este processo, perfeitamente público, feriu, naturalmente, o prestígio da Congregação, sendo muito provável que sobre Teodoro de Almeida tenha recaído o ónus de uma separação que acabou por fragilizar as Necessidades como pólo de ensino.

[59] *Memórias de Francisco Manuel Trigoso de Aragão Morato* (1777 a 1826), Coimbra, Imprensa da Universidade, 1933, p. 10-11 (Parte I - 1777 a 1820).

[60] Ibidem

[61] Se bem que, como afirma José Esteves Pereira, não se tenha até hoje encontrado a *Dissertação Silvestina* que, muito provavelmente, nos elucidaria com precisão sobre os pontos de divergência entre Teodoro de Almeida e Silvestre Pinheiro Ferreira, pode afirmar-se, sem margem para dúvidas, que o litígio científico existiu, embora dificilmente se possa responsabilizá-lo pelo abandono da Congregação por parte deste último.

[62] BALBI Adrien, - *Essai statisque sur le royaume de Portugal et d'Algarve, comparé aux autres états de l'Europe, et suivi d'un coup d'oeil sur l'état actuel des sciences, des lettres et des beaux-arts parmi les portugais des deux hémisphères*, Paris, Chez Rey et Gravier, Libraires, 1822, p. 83.

Espanha – ou alguma Espanha – de finais do século XVIII lhe votou[63]. A carta, que encontrámos no vasto espólio guardado no Arquivo Nacional da Torre do Tombo, está datada de escassos três meses sobre a morte de Almeida, e é, no fundo, o primeiro marco da sua posteridade, que traduz a vontade de perpetuar-lhe a memória aproveitando, possivelmente, a voga de um nome que vendia em Espanha e cujas obras traduzidas continuavam a ser editadas[64]. Nas investigações e leituras efectuadas não encontrámos, porém, jamais, rasto de qualquer biografia em língua espanhola, nem

[63] Cf. A.N.T.T., ms. 294 da Real Mesa Censória. Esta carta, escrita em latim, é referida por A.A. Banha de Andrade na entrada dedicada a Teodoro de Almeida, no *Dicionário de História da Igreja* (Cf. ANDRADE, A.A. Banha de - *Dicionário da História da Igreja em Portugal*, Lisboa, 1980, vol. I, 145-149). Dela dá notícia também – e supomos que esta terá sido a primeira fonte – o biógrafo do oratoriano, na *Vida*: "Mas quanto aos Hespanhoes nao he para se deixar em silencio a sua singular gratidão, e hum muito honorifico testemunho da Nação Hespanhola para com o P. Theodoro. Apenas tinhão passado 4 meses depois da sua morte, veio carta do Ministério da Fazenda e huma assignada por dois dos Mestres, membros da corporação, dirigida ao Propósito da Congregação de Lisboa, na qual se declara ter-se constituido a epoca da restauração da Filosofia em Espanha no tempo, em que se vulgarizarão as obras filosoficas do P. Theodoro naqueles reinos... e confessão que das ditas obras, apprenderam os Hespanhoes o verdadeiro methodo de ensinar as sciencias naturaes, e que ao P. Theodoro devem os progressos que tem feito e que os seus escritos forão, os que lhes abrirão as portas para o conhecimento da san Moral, e da verdadeira Física. Conclue declarando o intento de comporem e escreverem a vida do P. Theodoro, para o que podem com summa urbanidade ao P. Preposito lhe mande os factos, e memorias, que constarem da sua vida, e escritos etc. e hum retrato fiel delle, com que querem ornar as suas obrars". Cf. *Vida* §115).

[64] A difusão das obras de Teodoro de Almeida em Espanha tem sido, a partir de um trabalho inicial de Robert Ricard em 1963, um assunto estudado, se bem que permaneçam por precisar, pelo que a *Recreação Filosófica* respeita, os contornos da divulgação deste texto, face a outras obras espanholas de natureza idêntica. (RICARD, R. - "Sur la diffusion des œuvres du P. Teodoro de Almeida" in *Boletim Internacional de Bibliografia Luso-Brasileira*, 1963, IV, 4, 626-630 e "Les ouvrages du Teodoro de Almeida en Espagne (complément), ibid, 1964, V, 632-634. Cf. ainda os muito úteis estudos de PIWNIK, M.-H. - "Les souscripteurs espagnols du P. Teodoro de Almeida (1722-1804)" in *Bulletin des Études Portugaises et Brésiliennes*, Nouvelle série, t. 42, Paris, 1981, pp. 95-119; "Images de la culture pombaline dans l'Espagne des lumières" in *Revista de História das ideias - O Marquês de Pombal e o seu tempo*, Coimbra, 1982, 343-379; "Une entreprise lucrative: les traductions en espagnol du Père Teodoro de Almeida" in *Arquivos do Centro Cultural Português*, vol. XXXI, Lisboa-Paris, 1992, p. 199-206. Referências ao inventário das traduções, se bem que muito menos completas, estão também em ANDRADE, A. A. Banha de Andrade de - *Dicionário da História da Igreja em Portugal*, ob. cit., pp. 148-149 e GOMES, João P. - "Teodoro de Almeida" in *Enciclopédia Verbo da Cultura*, I, 1393-1394.

No que toca aos tratados de espiritualidade e à identificação de algumas traduções, veja-se o nosso estudo "As traduções das obras de espiritualidade de Teodoro de Almeida (1722 - 1804) em Espanha e França: estudo da questão formas e tempos" in *Via Spiritus* (I), Porto, Centro Inter-Universitário de História da Espiritualidade, 1994, pp. 185-208.

notícia de que alguma vez tenha sido escrita. Não parece, assim, que os desejos ou intenções destes dois congregados se tenham tornado realidade. A importância que julgámos dever atribuir à epístola em causa prende-se – e apesar de estarmos perante um texto manuscrito e em princípio não destinado à divulgação –, com os motivos que, no entender dos subscritores, tornavam Teodoro de Almeida merecedor de tal honra. Sobretudo, porque as razões apontadas desenham uma pauta de leitura, na perspectiva da aplicação de uma grelha valorativa ao conjunto da obra do oratoriano e, nesse sentido, se tornam um testemunho interessante da "forma de ler" Teodoro de Almeida, em 1804, precisamente dois meses depois da sua morte.

Começando por sublinhar a difusão em Espanha, o texto da carta destaca, de entre os vários títulos de Almeida traduzidas no país vizinho, a *Recreação Filosófica*, enaltecendo as respectivas vantagens pedagógicas, pois que "nenhuma obra explicou com tanta clareza a verdadeira Filosofia [...] nenhuma impôs total silêncio aos antigos Peripatéticos com a eficácia do raciocínio; nenhuma introduziu tanto na mocidade o gosto da Filosofia"[(65)].

Ainda que descontadas algumas das ressonâncias hiperbólicas do elogio dedicado à *Recreação* a enquadrar num processo de "captatio benevolentiae", tendente a obter as informações pretendidas, a referência à "verdadeira Filosofia" esclarece e justifica a importância que lhe é atribuída.

Não se trata, nas palavras e sentir dos autores, apenas de uma obra metodologicamente louvável, porque clara, e portanto própria para a mocidade, e daí a valorização do inerente carácter propedêutico, numa linha de pensamento destinada a larga fortuna durante quase todo o século XIX; trata-se, na letra da carta, sobretudo, e essencialmente, de um texto vocacionado para explicar a "verdadeira Filosofia" isto é, aquela que se distingue da "falsa", porque enquadrada nos parâmetros da religião católica. A "leitura" proposta não se revela, de maneira alguma, surpreendente, pois

(65) ANTT, ms 294 da Real Mesa Censória.

que esta foi sempre a tónica dos anúncios que, desde a primeira edição, louvavam nas páginas da *Gazeta de Madrid*, as vantagens desta obra de divulgação científica[66], na moldura da conciliação Fé/Luzes.

E, todavia, Teodoro de Almeida não era, em Espanha, em 1804, apenas o autor da *Recreação Filosófica*. A partir de 1783, data da primeira edição das traduções espanholas do *Tesouro de Paciência* (1768) e de *O feliz Independente* (1779), até ao ano da redacção da carta, o país vizinho conhecia, em traduções várias, de diferentes autores, a quase totalidade da obra publicada do oratoriano[67] que, como se deduz das datas anotadas, se

---

[66] Os vários anúncios da *Gazeta de Madrid*, publicitando a tradução espanhola da *Recreação Filosófica*, foram estudados por M.-H. Piwnik, ao longo dos trabalhos acima citados (Cf. nota 9).

Permitimo-nos discordar, todavia, da interpretação veiculada pela referida investigadora que considera que os censores que avaliam a obra iludem o seu carácter "profondècement anti-aristotèlicien, dont les affirmations sur la question des accidents, du vide, des graves, de la lumière et du feu" e que os anúncios da *Gazeta* desenvolvem, ao contrário, "un témoignage d'allegéance à la réligion" quando sublinham que "podrá servir esta obra para que el buen gusto en la Filosofia se extienda e familiarice con todo género de gentes, para que los que han estudiado la Escolastica y no tienen otros principios, pueda adquirir alguma instruccion en la moderna... (podrá servir también esta obra) para que haciéndose mas comunes e generales entre los ombres de todos estados y condiciones nas noticias filosoficas de las maravillosas obras de Dios en el cielo, mar y tierra, alaben con mas conocimento su infinita sabedoria y poder (transcrição efectuada por PIWNICK, M. H. - *Images*... ob. cit., p. 356). De facto, nem a obra de T. de Almeida põe em causa, como procuraremos demonstrar, "les doctrines de l'église", muito pelo contrário, nem os censores e os anúncios fazem outra coisa senão parafrasear as palavras do autor no "Prólogo" do Tomo I da *Recreação...*: "O sabio Autor do mundo na produsão das creaturas deixou nelas em certo modo gravado o seu nome, e uns admiráveis vestígios de quem fora o seu Autor. Todos os omens vêm este mundo, e tratão com frequência as creaturas de que se compoem; mas são muito poucos os que sabem reparar na imagem do Creador, que nelas se acha esta; só se pode conhecer, quando a consideração as sujeita a uma reflexão madura. A isto unicamente se ordena todo o estudo da Filosofia. Não á creatura tão vil, nos olhos da ignorância, que não seja bastante a transportar o maior engenho, se guiado pela lús da razão souber nele descobrir os vestígios da perfeição de Deos". (Cf. ALMEIDA, T. de - *Recreação filosofica, ou dialogo sobre a filosofia natural para instrucção de pessoas curiosas, que não frequentarão as aulas*, Tomo I, Lisboa, Miguel Rodrigues, 1751, prólogo).

[67] Estudámos a questão das traduções, pelo que diz respeito às obras de espiritualidade, em *As traduções das obras de espiritualidade de Teodoro de Almeida*, ob. cit. Aí chamámos a atenção para a datação das traduções do oratoriano, mostrando que quando, em 1787, se traduz, pela primeira vez, a *Recreação Filosófica*, o público espanhol já conhecia o nome do autor de tratados da espiritualidade como o *Tesouro de Paciência*, editado no Porto por Francisco Mendes Lima em 1768, traduzido pela primeira vez em Espanha em 1783 e logo reeditado em 1786 e pelo menos cinco edições da tradução da novela "espiritualizante" *O Feliz Independente*... Desta forma, como acentuámos no mencionado estudo, o nome do oratoriano prende-se, em Espanha, primeiro ao contexto da espiritualidade e só depois ao

iniciou pela publicação dos textos de espiritualidade e só posteriormente passou à tradução do discurso "científico". O seu nome deveria ser familiar aos leitores da *Gazeta de Madrid* que frequentemente anunciava e louvava os seus escritos[68]. Bibliotecas de gente ilustre – Jovellanos, Meléndez Valdés... – possuíam-nos[69]. Processos judiciais discutiam tradutores e legitimavam impressões[70]. Obras que não lhe pertenciam corriam sob o seu nome[71]. Daí que valha a pena acentuar esta pauta de "leitura" que, de um conjunto amplo de textos, da espiritualidade à novela "espiritualizante", realça as particulares vantagens pedagógicas da *Recreação Filosófica*, no sentido em que esta podia ser vista como a ciência possível caucionada pela

---

da divulgação científica, enquadrada, obviamente, nos parâmetros da Fé. Daí que o teor dos anúncios da *Gazeta de Madrid* valorize a dimensão da necessidade de melhor conhecer a natureza, para mais e melhor amar a Deus.

O número de obras de T. de Almeida não traduzidas em Espanha é restrito, reduzindo-se ao *Elogio da Ilustrissima, e Excellentissima Senhora D. Anna Xavier Assis de Mascarenhas*, (Lisboa, Miguel Rodrigues, 1758), à *Descripção do novo Planetário universal*, (Lisboa, Regia Officina Typografica, 1796), ao *Methodo para a geografia offerecido às religiosas da Visitação de Santa Maria de Lisboa*, (Lisboa, António Rodrigues Galhardo, 1787) e à *Vida alegre do philosofo cristão*. (Lisboa, 1803).

(68) Cf. PIWNICK, M. H. - *Les souscripteurs...*, ob. cit.; *Images de la culture...*, ob. cit.; *Une entreprise lucrative...*, ob. cit.

(69) Cf. PIWNICK, M. H. - *Les souscripteurs...*, ob. cit. CLÉMENT, Jean Pierre - *Las lecturas de Jocellanos*, Oviedo, 1980, p. 49 (Jovellanos possuía a tradução de *O Feliz Independente* de 1785 - "El hombre feliz, independiente del mundo y de la fortuna, o arte de vivir contento en todos los trabajos de la vida", Madri, 1785.

(70) Por exemplo, o longo litígio que opôs o oratoriano Benito Puesta a Monserrate y Urbina em relação à primeira tradução de *O Feliz Independente*, editada em 1783. A licença de impressão foi concedida a este último, embora Ruesta alegasse ter traduzido os Tomos I e II, circunstância que o levou a pedir a Joaquim Ibarra, responsável pela impressão, que a cessasse até á altura do julgamento. Cf. PIWNICK, M.-H. - "Une entreprise lucrative", ob. cit.

(71) O exemplo mais flagrante é o da tradução espanhola de *A Preciosa* de Sóror Maria do Céu (Marina Clemência), que circulou sob o nome de Teodoro de Almeida, apesar do pedido da licença de impressão registar o nome da verdadeira autora. A obra apresentava-se da seguinte forma: *La Preciosa. Alegoria Moral, atribuida al P. D. Teodoro de Almeyda, del Oratorio y Congregacion de San Filipe Neri. Que del idioma portugues traduxo al castellano, para comum utilidade, y receo espiritual del pueblo christiano Don Narciso Varela de Castro. Publicada Don Antonio Ulloa y a su costa.* Madrid, En la Imprenta, y libreria d'Antonio Ulloa, 1971. Cf. PIWNICK, M.-H. - *Une enterpise lucrative...*, ob. cit.; SANTOS, Z. C. - "As traduções", art. cit., p. 188.

Fé. Aliás, a superiorização da *Recreação*, nesta carta de 1804, parece funcionar essencialmente no contexto da oposição entre "Fé com Ciência" e "Ciência sem Fé". Se pensarmos que em 1790, no prefácio que acrescenta à tradução do *Estímulos do Amor da Virgem Maria* (1759), intitulada *Tesouro de Proteccion*[72], o tradutor Francisco Vasquez havia considerado que Teodoro de Almeida era particularmente brilhante nas obras de piedade e devoção, claramente sobrevalorizadas face às de divulgação científica, ainda que todas "han sido recibidas del publico con la mayor aceptacion"[73], algo parece ter mudado, no sentido em que agora, no contexto da carta em causa, – e em termos do critério maior da utilidade – se torna mais importante a "Ciência" com "Espiritualidade" que a "Espiritualidade" "tout court". De resto, o esquecimento a que serão progressivamente votadas as obras "devotas" de Teodoro de Almeida, não em termos de edições que se prolongam pelo século XX, mas em termos de discurso crítico, pode dizer-se que, de algum modo, tem aqui o seu gesto fundador, como se a uma sociedade cada vez mais laica, pelo menos ao nível das élites intelectuais, continuasse a interessar, pelo que continha de simplicidade metodológica e utilidade social generalizada, a proposta da *Recreação*, enquanto os textos de espiritualidade se limitavam a círculos mais restritos, politicamente identificados como mais conservadores[74]. Por outro lado, para os

---

[72] Procedemos à identificação deste texto, para o qual não tinha sido ainda encontrado o original português em "Traduções...", art. cit.

[73] Asserção que cobra particular sentido se tivermos em conta que, para além do *Tesoro de Proteccion*, F. Vasquez traduziu ainda as Carta Físico-Matemáticas, em 1787, os *Gemidos da Mãe de Deus*, em 1788, os *Sermões*, no mesmo ano, o tomo IX da *Recreação*, a *Harmonia da Razão e da religião*, em 1798, o volume conjunto dos tomos IX, e X da *Recreação*, sob o único título *Armonia de la Razon y de la Religion* em 1802, e o *Feliz Independente*, em 1798. Cf. SANTOS, Z. C. - "As traduções...", art. cit. As palavras citadas encontram-se em *Tesoro de Proteccion*, 1ª ed., 1790, Prólogo.

[74] Esta tendência pode verificar-se mais claramente nas décadas 40/50 do século XIX, através da actividade editorial da Libreria Religiosa de Barcelona e da responsabilidade, na orientação das publicações de Antoine-Marie Claret, leitor de Teodoro de Almeida. RICARD, R. - "Les lecteurs portugaises de Saint Antoine-Marie Claret 1807-1870" in *Boletim Internacional de Bibliografia Luso-Brasileira*, vol. II, Julho-Setembro, 1961, nº 3.

subscritores da carta importava, sobretudo, a possibilidade, que a *Recreação* curiosamente ainda parecia corporizar, de entrar nos domínios da Ciência sem abandonar os parâmetros da Fé e, nesse sentido, aproveitava, potencialmente, de um proselitismo que os textos de espiritualidade não precisavam ter, porque dirigidos a um público mais homogéneo[(75)]. Os anúncios da *Gazeta de Madrid* haviam, com efeito, preparado este caminho, ao elogiar um escritor e um texto que usavam os conhecimentos científicos para melhor louvar a Deus, na medida em que sublinhavam que quanto mais e melhor se decifrassem os aparentes e admiráveis segredos da Natureza, mais sólidas e melhores razões haveria para admirar a "Criação" e o seu "Autor"[(76)]. Desta forma, em 1804, em Espanha, e a avaliar pelas razões expostas pela carta de dois confrades espanhóis, Almeida não mereceria a posteridade pelas suas obras de espiritualidade – aliás várias vezes editadas – não a mereceria também pelo *Feliz Independente*, de tanta e tão larga memória, mas sim pelo projecto da *Recreação*, que permanecia por esses tempos uma proposta aceitável e "circulante". Isto é, em 1804, o critério que avaliava a obra do oratoriano – tenhamos presente que a carta em causa se organiza como um "elogio" – polariza-se na *utilidade*: a *Recreação* era útil, porque ensinava Filosofia, não a dos Peripatéticos, mas no âmbito da ortodoxia católica. Era útil, sobretudo face a outras leituras

---

(75) Curiosamente, e ao contrário do que à primeira vista poderia parecer, a *Recreação* parece ter possuído, sobretudo nos anos que se sucederam à Revolução Francesa, esse carácter de texto que combatia no campo das Luzes com os argumentos da Fé. Isto é, a *Recreação* representaria a possibilidade de ensinar Ciência no âmbito da Religião católica, consubstanciando assim, como diziam os subscritos da carta acima estudada, a capacidade de ensinar a "vera philosophia". Uma prova interessante, em nosso entender, desta potencialidade reside no facto de o biógrafo de Teodoro de Almeida afirmar que, no Porto, a *Recreação* era o único livro português possuído por comerciantes protestantes. Obviamente, os textos de espiritualidade *tout court* não usufruíam desta vantagem, porque ideologicamente mais marcadas, e daí que a divulgação da *Recreação* fosse para os círculos católicos, uma "arma" com alcance mais vasto, capaz de aliciar leitores em esferas diversificadas. *Vida*... §26: "Quem isto escreve [em 1830] he testemunha dos elogios, que os Ingleses lhe fazem e observou no Porto a estimação em que tem a *Recreação Filosófica*, sendo o único livro Português, que comummente observava entre livros que alguns grandes Negociantes Protestantes tinhão...".

(76) Cf. *Recreação*..., ob. cit., Prologo.

perigosas, pois permitia que Ciência e Fé não fossem tidas como termos exclusivos. Era útil porque, pelo estilo, era também leitura própria para a juventude.

Não deixa de ser curioso, assim, que Almeida e a sua *Recreação* vivam em 1804, no país vizinho, de uma valorização escorada numa espécie de utilidade pública que parece continuar a conferir credibilidade a um projecto com mais de 50 anos[77], circunstância que autoriza a conclusão de que não haveria, por esses anos, no país vizinho, texto que pudesse equiparar-se à *Recreação*, isto é, que cumprisse, para um público maioritariamente constituído pela "mocidade", os objectivos de explicar, em linguagem comum e acessível, os princípios fundamentais da ciência – entendamos a "organização" física da natureza – no enquadramento indiscutível da fé. E a avaliar pelas reedições que alguns volumes da *Recreação* foram tendo, no país vizinho, ao longo do século XIX, os dois congregados de Málaga tinham razão.

Voltemos, porém, ao contexto português e a esse ano de 1827, data da notícia da *Gazeta de Lisboa* que é, efectivamente, o único texto sobre Teodoro de Almeida que nos foi dado encontrar até 1831, momento do *Elogio do Padre Theodoro de Almeida* de José Maria Dantas Pereira, publicado nas *Memórias da Academia das Ciências* e, verdadeiramente, o primeiro documento impresso vocacionado para a avaliação global da obra e do autor.

Confiada a Joaquim José Pedro Lopes, a direcção da *Gazeta,* em 1827, data em que D. Miguel é nomeado regente do Reino, embora só assuma tais funções no ano seguinte, prendia-se, naturalmente, com as orientações

---

[77] O problema do conjunto dos tomos constituintes da *Recreação Filosófica* será equacionada oportunamente. Por agora, limitemo-nos às traduções espanholas, que se processaram da seguinte forma: em 1787 estava pronta para venda a tradução dos seis primeiros tomos e anunciava-se para breve a publicação do Tomo VII, cuja edição portuguesa remontava a 1768. Até à data, a *Recreação* era, efectivamente, constituída apenas por estes volumes, pois que o Tomo VIII, IX e X saíram à luz, respectivamente em 1792, 1793 e 1800. Os tomos IX e X, como adiante demonstraremos, funcionaram em conjunto e foram entendidos como um texto autónomo face à *Recreação*. Para o inventário das traduções v. "Bibliografia".

políticas do momento. Não importam, todavia, no quadro que pretendemos traçar, as oscilações que foi sofrendo, desde a fundação por José Monterroio de Mascarenhas[78], até se tornar "Diário da Regência" e posteriormente "Diário da República"[79]. Porém, não podemos deixar de frisar que, entre 1804 e 1827, a direcção da *Gazeta* foi traduzindo as alterações de poder, bastando para tal recordar que Joaquim José Pedro Lopes, incumbido da redacção a partir de 1813, foi em 1821 demitido pelos vintistas, readmitido na sequência de Vilafranca e de novo exonerado em 1833[80].

---

[78] José Freire Monterroyo Mascarenhas (1670-1760) foi redactor da *Gazeta de Lisboa* por mais de quarenta anos, actividade que de alguma forma prolongou pelos variadíssimos folhetos e "relações" através das quais ia comentando diferentes acontecimentos políticos, sociais e científicos. Inocêncio fornece vastíssimo elenco das suas obras (SILVA, I. F. da - *Dicionário Bibliográfico*, ob. cit., IV, pg. 343-353.

[79] Ainda que a *Gazeta de Lisboa* não tenha, até ao momento presente, sido objecto de um estudo sistemático, podem encontrar-se algumas informações em PIWNIK, M.-H. - *O Anónimo*,ob. cit.; LISBOA, J. L. - *Ciência e Política*, Lisboa, 1997.

[80] Joaquim José Pedro Lopes (1778-1840), discípulo e amigo de José Agostinho de Macedo, foi sócio-correspondente da Academia Real das Ciências, Oficial da Secretaria de Estado dos Negócios Estrangeiros depois de 1823 e também Deputado da Junta dos Juros dos Reais Empréstimos. Em 1833, com a vitória dos exércitos liberais, foi destituído de todos os lugares e cargos que ocupava.

Em 1821, ano em que o título da *Gazeta* foi substituído pelo de *Diário do Governo* – designação que em 1823 desapareceu a favor da primeira – J. J. Pedro Lopes foi exonerado e passou à produção, por sua conta e risco, de uma publicação diária intitulada *Gazeta Universal*, (1821-1823) de tendência anti-liberal, em que chegou a colaborar José Agostinho de Macedo. Em Junho de 1823, na sequência da Vilafrancada de Maio do mesmo ano, retoma a redacção da Gazeta que manteve, salvo o pequeno interregno que analisaremos, justamente em 1827, até 1831.

Autor de folhetos vários e alguma poesia de circunstância – sobretudo odes celebratícias, epitalâmios e epicédios – Joaquim P. Lopes não escondia as respectivas opções políticas, travando até um combate evidente em nome da aliança entre as instituições políticas e a Igreja que não deixava, frequentemente, de tingir-se com a oposição clara aos ideais franco-maçónicos. Alguns dos seus títulos, em larga maioria traduções, ostentam os objectivos em causa: *Atalaya contra os pedreiros-livres; discurso sobre a sua origem, instituto, segredo e juramento. A que se ajunta a bulla do summo pontifice Benedicto XIV, que os condemnou. Traduzida do hespanhol, accrescentada com um appendice de varias noticias reconditas da Maçonaria, e os graus da Maçonaria das mulheres* (Lisboa, 1817); *As idéas liberaes: ultimo refugio dos inimigos da religião, e do throno* (traduzido do italiano, 1819); *A religião provada pela revolução, ou exposição das prevenções decisivas que a favor do christianismo resultam da revolução, das suas causas e effeitos: pelo Abbade Clausel* (tradução do francês, 1819); *Caracteres da religião propostos à mocidade de um e de outro sexo* (Lisboa, 1819).

De resto, 1827 é até um ano particularmente interessante do ponto de vista da direcção da *Gazeta*. Pelo menos a partir de Julho desse ano, e até ao fim, a direcção esteve entregue a José Liberato Freire de Carvalho, por instâncias de Saldanha, voltando, na alteração do gabinete, a ser devolvida a Joaquim José Pedro Lopes.

J. L. Freire de Carvalho conta, nas suas memórias, que Saldanha lhe confidenciara que tudo parecia "encaminhar-se para um resultado fatal que é a perda da liberdade, e [...] cair nas mãos de D. Miguel" e que "quem para este fatal resultado" estava especialmente concorrendo era a Gazeta de Lisboa, "dirigida debaixo da influência do oficial-maior da Secretaria dos Negócios Estrangeiros, Rademaker"[(81)]. Saldanha assume desejar "quebrar este instrumento de que se serve a facção para corromper a opinião pública"[(82)], nomeando José Liberato para a respectiva direcção, onde se manteve, escrevendo "no estilo costumado sempre honesto e decente, porém forte e enérgico"[(83)], até que Saldanha se viu obrigado a pedir a demissão.

Com efeito, 1827 decorreu particularmente atravessado pelos confrontos entre partidários de D. Pedro e D. Miguel. Quatro anos antes, pelo mesmo mês de Maio, a Vilafrancada havia colocado um fim à experiência vintista. Dois anos atrás, tinha acontecido a Abrilada e o assassínio do duque de Loulé. Em 1826, havia falecido D. João VI e a regência tinha sido entregue a D. Isabel Maria. E é justamente neste enquadramento político, de tumultuosa inquietação social e religiosa que a "memória" de Teodoro de Almeida começa a organizar-se, em Portugal, a

---

(81) *Memórias da vida de José Liberato Freire de Carvalho*, Lisboa, Assírio e Alvim, 1982, p. 176.

(82) Ibidem.

(83) Ibid, p. 177. José Liberato conta, nestas mesmas páginas que ficou "pasmado com esta proposta, porque a não esperava, e era diametralmente oposta aos [seus] princípios" (p. 176). Aceitou-a, contudo, depois de ter obtido a garantia de que os seus artigos não seriam censurados" e podia escrever o que quisesse, pois sabia muito bem em que sentido havia de escrever, porque, pela forma, havia de ter um censor particular que se não havia de intrometer no que [...] escrevesse (ibid).

partir de um paradigma conotado com os sectores tidos como "conservadores" do ponto de vista das opções politico-religiosas.

Em todo o caso, a notícia da *Gazeta de Lisboa*,– quebrando um longo silêncio de 23 anos –, não foge dos parâmetros facultados pelos subscritores da carta espanhola, como se de uma imagem "importada" se tratasse. Aliás, este artigo da *Gazeta* só muito indirectamente se pode entender como uma "leitura" portuguesa da obra e da personalidade do oratoriano. O redactor limita-se a uma brevíssima introdução e o corpo do texto está praticamente preenchido pela transcrição de um anúncio da *Gazeta de Madrid*, não datado, sobre uma reedição mais da *Recreação,* o que significa que o leitor está, na realidade, perante um texto do periódico espanhol, filtrado pela sua congénere lisboeta. Apesar disso, e ao proceder à apreciação de T. de Almeida, o autor português não deixa de vincar a utilidade da obra, insistindo, assim, na orientação que temos vindo a sublinhar: "Fallamos da *Recreação Filosóficas* do Padre Theodoro de Almeida, que pelo admiravel desvelo e profundo saber com que tão largamente ampliou a esfera dos mais uteis conhecimentos neste Reino, adquiriu o justo direito à estima dos seus Concidadãos, e ao applauso das Nações cultas da Europa"[(84)].

A prévia menção da *utilidade* sem mais, isto é, na ausência da definição dos critérios que a avaliam, poderia levar-nos a antever o aparecimento de um outro vector ou de um outro enquadramento que não o da "Ciência" com "Fé". Suspeitaríamos, todavia, em vão... sobretudo, sabendo que o autor era o polémico e aguerrido Joaquim José Pedro Lopes.

Transcrevendo o texto da *Gazeta de Madrid*, o redactor respalda duplamente a utilidade da enciclopédica obra, entendendo que sendo tão útil em Portugal, "tão illustre author" o é também em Espanha, visto que a *Recreação* "he indisputavelmente a obra de fysica mais adequada para descobrir o Supremo Author de todos os seres"[(85)]. Se bem que mencione o

(84) *Gazeta de Lisboa*, 12 de Maio de 1827, p. 1.

(85) Ibidem.

conjunto de textos "tanto espirituais como filosoficos" e considere Teodoro de Almeida "não só zeloso e illustrado Ministro do Santuario, mas também [...] filosofo profundo", o redactor espanhol não hesita em qualificar as "Recreações Filosóficas" de obra prima que "não obstante haverem decorrido mais de quarenta annos do que se publicarão em Hespanha, tem cada vez gosado de maior estimação"[86]. No contexto em causa, convinha, naturalmente, louvar as vantagens de uma obra recentemente reeditada e obviamente destinada à venda. Daí que, sendo o anúncio espanhol objectivamente orientado para a persuasão, se torne particularmente sugestivo verificar que, em 1827, os argumentos que esgrimiam com a qualidade de "filósofo cristão" continuavam a colher. Com efeito, o redactor espanhol como que retoma a posição veiculada pelos subcritores da carta acima mencionada, ao reactivar os termos de uma oposição que pervive no texto em causa: de um lado, Teodoro de Almeida, "filosofo cristão", cuja *Recreação* pode funcionar como "utilissimo preparativo para o profundo estudo da Religião"[87]; do outro, os "modernos escriptores, orgulhosos e desvanecidos com os descobrimentos que fizerão e que ignoravão os antigos [e que] parece haverem-se empenhado em separar o princípio donde tudo procede, e prescindindo delle, em procurar desconhecello naquillo mesmo que lhes devera servir de meio para o descobrir e de estímulo para o adorar[88]. Lida neste enquadramento, a *Recreação* como que possuía, no dizer do autor, uma vantagem adicional, corporizada na eficácia de uma obra que substituia os professores e algum ensino propedêutico, pois que colocava "as sciencias ao alcance das pessoas que não tem entrado nas aulas, isto he ao alcance de todas as classes"[89].

---

[86] Ibidem.

[87] Ibidem.

[88] Ibidem.

[89] Ibidem.

Enquanto a carta de 1804 fazia residir as vantagens da simplicidade metodológica nas possibilidades que abria a leituras próprias para a "mocidade", o anúncio de 1827 joga abertamente no campo da vulgarização, no sentido em que a clareza da ordenação e o registo discursivo escolhido, o diálogo, tornariam impossível que alguém, "por muito rude que seja, deixe de entender o que naquela obra se ensina"[(90)]. Tal assunção torna-se a prova mais que evidente do longo caminho de divulgação e vulgarização de um texto que nas décadas de 50 e 60 havia começado por ser um tratado visando "alunos" de círculos mais aristocráticos, militares e "comerciantes" – pense-se em Eugénio, o discípulo de Teodósio ao longo dos oito primeiros volumes da *Recreação* ou nas gravuras que mostram fidalgos manejando máquinas e instrumentos – e se foi transformando, muito naturalmente, pelo que ia perdendo em actualidade científica, num manual de acesso a um nível de conhecimento encarado cada vez mais como básico, isto é, como parte integrante de um patamar mínimo de "saberes", no universo dos estratos socio-culturais que liam a *Gazeta de Madrid* e a quem eram destinados os anúncios e louvadas as vantagens da *Recreação*: "Tal he a obra do Pde Theodoro de Almeida" – repetia a nossa *Gazeta* – "a qual sustentada em huma serie não interrompida e perfeitamente desenvolvida d'experiências assim como sobre a invencivel força e exactidão do raciocínio, he a mais adequada para illustrar o entendimento e dar solida e cabal instrucção, até aquellas mesmas que nunca se dedicarão a nenhuma classe de estudo methodico, nem frequentarão as aulas, como ja dissemos, a beneficio dos quaes o author especialmente consagrou o seu trabalho". Pese embora a argumentação desenvolvida, a qualidade maior da *Recreação* residia, no entender do autor do texto, não tanto nessa capacidade de comunicar saber, aplanando as dificuldades, mas, muito particularmente, no facto de ser a "obra de fysica mais adequada para descobrir o Supremo

---

(90) Ibidem.

Author de todos os seres na mesma consideração dos que nella se ponderão"[91].

Situada neste enquadramento, que era também uma pauta de leitura, a *Recreação* funcionava globalmente, nas palavras da *Gazeta de Madrid* traduzidas pela sua congénere lisboeta, como uma espécie de antídoto a "alguns modernos escriptores... tão adiantados no materialismo, como nas sciencias naturaes"[92]. Em todo o caso, as vantagens da *Recreação,* como proposta que aliava a simplicidade de exposição à "Ciência" com "Fé", no duplo sentido em que se tratava simultaneamente da "Ciência" possível nos limites da "Fé" e da importância da "Ciência" para melhor conhecer e admirar o Criador, surgiam como os melhores motivos, ou pelo menos, os mais apelativos, não só para os leitores a quem se dirigia o anúncio da *Gazeta de Madrid,* mas também para os da *Gazeta de Lisboa* que indirectamente a ele tinham acesso.

Tendo em conta que estamos em 1827 e que o anúncio espanhol explorando as potencialidades de uma *Recreação Filosófica,* recentemente reeditada, remonta ao mesmo ano, as ligações entre os dois periódicos, igualmente sujeitos a orientação governamental, parecem dever inscrever-se no quadro do apoio que Fernando VII e a facção que havia esmagado e castigado os revoltosos de Cádis concediam á causa de D. Miguel[93]. De resto, a valorização de T. de Almeida como "homem de Igreja", sobretudo nos termos da oposição proposta – de um lado o "filósofo cristão", do outro "os modernos escriptores, orgulhosos e desvanecidos... que parece haverem-se empenhado em separar o princípio donde tudo procede" – ir-se-á tornando,

---

[91] Ibidem.

[92] Ibidem.

[93] Apesar das claras opções políticas do autor que, naturalmente, emolduram e filtram qualquer leitura, vejam-se as diferentes razões e as diferentes formas de apoio espanhol à causa de D. Miguel em SORIANO, Simão José da Luz, - *Historia da Guerra Civil e do Estabelecimento do Governo Parlamentar em Portugal,* (Lisboa, 1882), essencialmente o Tomo II - Parte II (Desde a guerra civil de 1826 e 1827 até à dissolução da junta do Porto em 2 de Julho de 1828).

paulatinamente, com pequenos matizes e algumas variantes, um argumento repetido no discurso qualificado como politicamente "conservador", no sentido da aliança entre o "Trono" e o "Altar".

Contudo, a apreciação e consequente valorização da *Recreação* deste ponto de vista alterar-se-á, à medida que o século XIX for avançando. Válidos nesta conjuntura, em 1827, os termos que constituem o critério de julgamento transformar-se-ão, num processo obviamente lento mas que, no entanto, evidencia a perda de actualidade desta obra de divulgação científica, se bem que este seja sempre, em todas as sedes discursivas, o mais louvado dos textos de Teodoro de Almeida..

Aliás, o aproveitamento da figura e da obra do oratoriano por sectores ditos de tendência "absolutista" de que a *Gazeta de Lisboa*, pelo menos até Julho de 1827, parece dar o tom e a pauta, vincando que a leitura da *Recreação Filosófica* permite perceber a organização "física" do mundo e a estruturação das leis fundamentais da "arte de pensar" sem, em momento algum, pôr em causa a ideia de Deus, passará a sublinhar cada vez mais não tanto a operacionalidade actual da proposta em causa, mas a ideia de que, em tempo de oposição entre "Ciência" e "Religião", um autor pertencente a uma congregação religiosa havia sido capaz de elaborar um texto aceitável dos dois pontos de vista.

E o primeiro texto impresso tributário deste paradigma de interpretação, o *Elogio do Padre Theodoro de Almeida*, foi justamente produzido por um matemático, ao tempo apoiante de D. Miguel, José Maria Dantas Pereira de Andrade, no âmbito da Academia das Ciências[(94)]. Naturalmente, os objectivos dos dois textos revelam-se diferentes: em 1827, estamos perante uma notícia da *Gazeta de Lisboa* que transcrevia um anúncio de uma obra do oratoriano. Em 1831, com o *Elogio*, defrontamos um discurso espartilhado pelos cânones retóricos inerentes à natureza do texto,

---

(94) PEREIRA, J. M. D. - "Elogio do Padre Theodoro de Almeida" in *Memórias da Academia das Ciências de Lisboa*, Tomo XI, pp. XIII-XXIV

que o tornam numa espécie de retrato oficializante, justificado até pelo pelo ambiente em que foi produzido e pelo próprio suporte material em que está inserido, as *Memórias da Academia das Ciências.*

Os tempos também eram outros, apesar de terem passado apenas quatro anos. Agudizavam-se os conflitos entre miguelistas e liberais, agudizava-se o discurso que punha em causa a existência das congregações religiosas e que, no caso do Oratório, levará à sua extinção ainda no ano anterior ao do decreto de 1834. Este contexto, se não explica, de algum modo justifica a ambiguidade exalada pelo discurso de Dantas Pereira, mostrando que Teodoro de Almeida resultava de uma espécie de cruzamento do que há de útil nas ordens religiosas e do que há de bom nos homens de ciência. E José Maria Dantas Pereira de Andrade sabia do que falava. Professor e autor de uma considerável obra no âmbito das Matemáticas e da Ciência Náutica, tinha sido nomeado, em 1820, Conselheiro de Estado, cargo que manteve até 1823, apesar das opções políticas manifestadas em escritas de teor anti-liberal como as *Memorias para a Historia da Regeneração Portugueza em 1820,* publicadas sob o pseudónimo Lusitano Filantropo e redigidas em 1823, ano da Vilafrancada, e que curiosamente se serviam de um título análogo aos diferentes escritos que sob a designação geral *Memorias sobre a Regeneração de Portugal* procuravam definir e legitimar o movimento vintista[95].

---

[95] *Discurso político sobre as causas, urgencias e vantagens da nossa Regeneração* de Victorino José Monteiro de Vasconcelos; *Memorias sobre a Regeneração de Portugal oferecida às virtudes sociais, justica e humanidade,* de V. J. B. e a *Colecção de elogios à gloriosa Regeneração de Portugal.* Sobre estes textos veja-se em especial a dissertação de doutoramento (pol.) de VARGUES Isabel Maria Guerreiro Nobre, - *A Aprendizagem da Cidadania. Contributo para a definição da cultura política vintista,* Coimbra, 1993.

O escrito de Dantas Pereira que esta autora não estuda, por não se enquadrar no âmbito em que se move, mas de que cita o título o título, é constituído por cinco memórias: *Reflexão sobre a constituição de 1822; Dialogo entre um liberal, um corcunda e um empenado; Traços para o quadro comparativo das revoluções franceza e portugueza; Os vivas e o manifesto comparados com o estado presente de Portugal; O conselho de Estado.*

O apoio que abertamente concedeu a D. Miguel[96], sobretudo depois de 1828, parece estar na base da saída para França em 1834, tendo vindo a falecer em Montpellier em 22 de Outubro de 1836.

Do ponto de vista da formação intelectual, Dantas Pereira, que foi Secretário da Academia das Ciências entre 1823 e 1833, era uma figura adequada à interpretação global da obra e das actividades de um "homem de religião" também "homem de ciência". O conjunto dos textos que lhe são atribuídos – na esfera das matemáticas[97], no campo da ciência náutica[98] ou até, embora em grau muito menor, no domínio da espiritualidade[99] –

---

[96] Bem patente não apenas no facto de ter sido por este nomeado para resolver problemas relacionados com os presos políticos, mas também (e é apenas um exemplo) no *Discurso recitado pelo Secr. José Maria Dantas Pereira no Paço da Bemposta, perante o Serenissimo Sr. Infante D. Miguel, Presidente da Academia, por ocasião do feliz anniversario de S. A. R. e do acontecimento de Cadiz* (Memorias da Academia Real das Sciencias de Lisboa, t. IX, pp XVIII-XIX) e onde, especificamente afirma: "Se a queda feliz de Cadiz deve concorrer para se firmar a restauração do throno Portuguez, esta felicissima restauração concorrêo indubitavelmente e grandemente para se effectuar, e apressar aquella queda".

[97] Alguns exemplos:

Curso d'estudos para uso do commercio e fazenda. Primeiro compendio, que trata da Arithmetica universal. Parte primeira ou teoria da mesma arithmetica, (Lisboa, Regia Officina Typografica, 1798. A primeira parte, segundo informação do "Prologo" pertence a Francisco de Borja Garção Stockler, também ele um matemático e almirante eminente

Taboas logarithmicas calculadas até á septima casa decimal (Lisboa, Typografia da Academia das Sciencias, 1804); *Reflexões sobre certas sommações sucessivas dos termos das series arithmeticas, applicadas ás soluções de diversas questões algebricas* (inserida no tomo II das *Memorias* da Academia Real das Sciencias; em polémica com Silvestre Pinheiro Ferreira escreveu a *Memoria sobre a nomenclatura ou linguagem mathematica, menos bem tratada pelo pelo habilissimo auctor do Ensaio de Psycologia* (tomo X das *Memorias da Academia Real das Sciencias*, parte 2ª, pp 197-207).

Memoria sobre os principios do calculo superior, e sobre algumas das suas applicações (Lisboa, Imp. Regia, 1827). Inocêncio menciona ainda algumas traduções (cf. I. F. da SILVA - *Dicionário...*, ob. cit., tomo V, p. 30).

[98] De um conjunto amplo de "memórias", "bosquejos" e "Reflexões" destaquemos: *Redução das distancias lunares para determinação das longitudes de bordo* (Lisboa, Imprensa Regia, 1807); *memoria sobre os instrumentos de reflexão* (Tomo II das Memorias da Academia Real das Sciencias); *Memoria sobre a precisão de reformar o roteiro de Pimentel* (Lisboa, 1830); *Bosquejo analytico, relativo ao decreto da extinção do conselho do almirantado* (Lisboa, Imp. Regia, 1823) *reflexões sobre a Marinha ou discurso demonstrativo do Esboço de organização e regimen da Repartição naval portugueza* (Lisboa, Imp. Nacional, 1821); *Emendas, retoques e novos additamentos ás Noções de Legislação Naval Portugueza* (Lisboa, 1826).

[99] Os três psalterios, a saber: *Hymnos psalmos do officio de Nossa Senhora: Psalterio de quinta, sexta e sabbado da semana sancta; Psalmos penitenciais: traduzidos por varios portugueses e coordenados por J. M. D. P.* (Lisboa, 1830).

revelam uma personalidade multifacetada, predisposta e apta para a compreensão e defesa de um projecto que vivia da harmonização entre a Fé e a Ciência. E num tempo em que a utilidade social das ordens religiosas se ia tornando cada vez mais motivo de aceso debate, não surpreende que Dantas Pereira seleccione e persista num paradigma de interpretação que tendia – e tenderia insistentemente – para a valorização do oratoriano em função da utilidade da respectiva obra e actividades, investindo no contraste entre Almeida, síntese do "religioso" e "homem de ciência", e os "decantados illuminadores da espécie humana... demolidores da religião", sublinhando que o primeiro promoveu através do "progresso dos conhecimentos preferíveis, o da real prosperidade das nações "[...]" estudando as ciências divinas e humanas; considerando estas como emanação divina e rematando aquelas com a theologia"[100].

No sentido em que este panegírico se organiza à volta dos núcleos concêntricos *utilidade / progresso / felicidade dos povos* – e não tinham sido esses os objectivos mais evidentes da fundação da Academia das Ciências? – não espanta também que a pauta de avaliação proposta para a obra e a acção de T. de Almeida privilegie, no fresco traçado por Dantas Pereira, o professor, as obras de divulgação científica e a fundação de instituições educativas.

Curiosamente, o *Elogio* estrutura-se sobre uma intersecção; T. de Almeida concentraria em si o melhor dos "homens de religião" – a utilidade pública e social (e dificilmente se encontraria argumento mais persuasivo em contexto da plena discussão da pertinência e interesse das ordens religiosas) – e dos "homens de ciência", isto é, não se tinha deixado deslumbrar pelos "saberes" relativos à organização do mundo, tornando-se num dos "demolidores da religião", na vertigem do conhecimento total, como se de uma segunda revelação se tratasse. Com o intuito de ilustrar as

Adittamento aos tres psalterios, ou psalterios do offcicio de defuntos (Lisboa, 1831).

[100] *Elogio*, ibidem.

vantagens da intersecção enunciada, Dantas Pereira divide o seu texto em duas partes. Numa tratará do "Eclesiástico", na outra do "Literato", se bem que em ambas o oratoriano tenha sido "sempre o mesmo, sempre constante em promover quanto pôde a verdadeira prosperidade particular e publica; grandes fins para cujo alcance empregou com especialidade os meios poderosíssimos da educação, e da instrução, mais convenientes"[101].

De resto, como "eclesiástico", Teodoro de Almeida nas palavras de Dantas Pereira, caracterizava-se, sobretudo, por não ser como outros. Outros, não especificados, que "concorrem para o progresso dos maiores males entre povos tão ignorantes, como habituados a confundir a religião com os seus ministros[102], outros que escandalizam "com o seu exemplo"[103] e "abrem entrada aos sinistros manejos da malevolencia, contra a qual clamão quando esta procura despojallos, e abattelos"[104]. Almeida, pelo contrário, insiste o *Elogio*, exerceu "com a maior actividade, e com a intelligencia que patenteou os ministerios do confessionario e do púlpito"[105]. Foi exemplar no apego às missões e, neste contexto, foi útil, porque "concorreo para o progresso dos bons costumes... [e para] o socego publico"[106], na medida em que cuidou do segredo no "primeiro ministério"[107] e facultou "instrução e maximas"[108] no segundo. E, sobretudo, continua a sublinhar Dantas Pereira, educou. Colaborou na instituição do Colégio dos Orfãos, fundou o Mosteiro da Visitação, pondo assim cuidado não apenas da educação dos

---

[101] Cf. ibid, p. XIII.

[102] Cf. ibid, p. XIV.

[103] Ibidem.

[104] Ibidem.

[105] Ibidem.

[106] Ibidem.

[107] Ibidem.

[108] Ibidem.

rapazes, mas também "daquella que he dada àquella porção do género humano, em cujos braços recebemos todas as primeiras ideas, e os primeiros habitos"[109].

As qualidades apontadas e o labor continuamente vincado tornavam Teodoro de Almeida, desta forma, um argumento de peso no debate da função social das ordens religiosas. As alusões de J. M. Dantas Pereira a eclesiásticos responsáveis por "sinistros manejos" e por traição ao segredo da confissão, que parecem englobar jesuítas[110] e ainda e sempre "sigilistas"[111], tidos como perturbadores da ordem social, sublinham a pertinência e a funcionalidade de outros religiosos – Dantas Pereira é também autor de uma pequena memória sobre o oratoriano João Chevalier[112] – que não só não eram materialmente onerosos à economia do país como, para além de uma intervenção pastoral, tinham concorrido através de acções individuais ou colectivas para o progresso da nação.

O espírito das razões enunciadas não andava muito longe das anotações que o "constitucionalista" Frei Francisco de S. Luís, futuro Cardeal Saraiva, havia acrescentado ao opúsculo *Os Frades julgados no Tribunal da Razão* (1814)[113], procurando demonstrar, ao arrepio das razões em voga, que os regulares, ainda que necessitando de "reformação", não

---

[109] Ibid, p. XVI.

[110] A Companhia de Jesus havia sido reintroduzida, em Portugal em 1929, depois de árduas negociações.

[111] Não é aqui, por enquanto, o lugar para colocar e discutir a relação de Teodoro de Almeida com emanações da complexa questão do sigilismo. Sublinhe-se, todavia, a distinção que Dantas Pereira efectua entre a acção de confessor do oratoriano, fiel ao segredo da confissão, e as actuações atribuídas a quem não o mantinha. Ainda que voltemos, em sede própria a este problema, registemos desde já a obra, já clássica: SILVA, O. F. M., António P. de - *A questão do sigilismo em Portugal no século XVIII*, Braga, 1964.

[112] *Memória historica acerca de Pde Chevalier da Congregação do Oratório*: embora não tenhamos conseguido encontrar esta obra, ela integra o inventário elaborado pelo próprio J. M. Dantas Pereira intitulado *Notice sur la vie et les oeuvres de Joseph-Marie Dantas Pereira.*

[113] *Os Frades julgados no Tribunal da Razão* - obra Posthuma de F. Doutor Conimbricense, Lisboa, 1814

constituiam um grupo pesado à economia do país, mas podiam e deviam desempenhar nele funções de relevo[114].

E se as razões alegadas se queriam válidas, em 1814, por aqueles que como Frei Francisco de S. Luís, futuro "governante liberal avisado e sincero"[115], entre 1820 e 1823, consideravam que "insensivelmente hirá diminuindo o número de Frades até não entrarem para as Corporações Regulares, senão aquelles que huma legitima vocação chamar a esse estado"[116], como não o seriam, em 1831, em anos que, se assistiam ao domínio da facção fiel a D. Miguel, não deixavam certamente de recordar a legislação sobre as ordens religiosas do governo vintista e uma questão que muitos julgavam directa e absolutamente ligada à sobrevivência económica do país[117].

Neste amplo e complexo quadro, tradutor de uma enorme inquietação político-religiosa, T. de Almeida servia a Dantas Pereira como um exemplo completo, pois que, sublinhava com insistência, para além de ensinar, pregar e confessar ainda pretendeu imortalizar quanto dizia no púlpito e aconselhava no confessionário escrevendo. Desse labor resultaram, acentuava o autor, os "*Sermões, Pastor Evangélico; Entretenimentos do Coração Devoto; Cathecismo da Doutrina Christã; Meditação sobre os*

---

[114] Sobre as anotações de Frei Francisco de S. Luís a este opúsculo cf. RAMOS, Luís António de Oliveira - *O Cardeal Saraiva,* Porto, 1972, sobretudo o cap. IV "Rumos do Futuro", da I Parte.

[115] Na expressão de L. A. de Oliveira Ramos (*O Cardeal Saraiva,* ob. cit., p. 173).

[116] *Os Frades,* ob, cit., p. 30.

[117] As já citadas *Memorias sobre a Regeneração de Portugal, offerecidas às virtudes sociais, justiça e humanidade* por V. J. B. (Lisboa, 1820) propunham, entre outras medidas, a abolição da Patriarcal e da Inquisição e a redução dos conventos de frades e freiras (cf. cap. 2 - "Do Ecclesiastico").

A questão religiosa no período vintista tem vindo a ser estudada por: RODRIGUES, Manuel Augusto - "Problemática religiosa em Portugal no século XIX no contexto europeu" Sep. de *Análise Social, XVI* (61-62), 1980; FARIA, Ana Mouta "A condição do clero português durante a primeira experiência de implantação do liberalismo" in *Revista de História das Ideias,* 1998 pp. e "A hierarquia episcopal e o vintismo" in *Análise Social* XXVII (116-117), 1992, pp. 295-328; *Os liberais na estrada de Damasco: clero e religião numa conjuntura revolucionária* (1820-1823), Porto, 2001 (dissert. de doutoramento, polic.).

attributos divinos; Cartas Espirituais, e outras composições menores na grandeza, iguaes na piedade"[118]. Aliás, continuava Dantas Pereira, "não deixou de concorrer para os mesmos fins a impressão da sua *Harmonia da razão com a religião*, e a do seu *Feliz Independente*"[119].

Em suma – sintetizemos o *Elogio*, não traindo as palavras de Dantas Pereira –, como "eclesiástico", Teodoro de Almeida não foi como outros, porque foi útil. Útil no púlpito, útil no confessionário e nas missões, útil porque se envolveu em projectos visando a educação de jovens, útil porque escreveu para perpetuar o que dizia, como se atribuisse à escrita a sua função primordial de fixação da palavra no tempo e nada mais. Pela utilidade se destacou, diferenciando-se dos outros eclesiásticos. Pela utilidade, ainda, se distinguira dos que cultivavam as ciências fora da religião, "decantados illuminadores da espécie humana"[120]. Como "literato", acentuava Dantas Pereira, o oratoriano foi, sobretudo, um "erudito" que contra os "demolidores da religião"[121] promoveu "com o progresso dos conhecimentos preferiveis, o da real prosperidade das nações"[122]. Por isso, ensinou e se revelou "eficacissimo no tocante à instrução"[123]. Eficaz e, por conseguinte, útil, não apenas pelo que ensinou nas aulas, mas, e na repetição dos argumentos anteriores, também pela difusão de saberes intentada pelas várias obras que "devem diffundir aquelles conhecimentos mais do que poderia conseguir a sua voz, e tomar muito mais duradoura a transmissão deles"[124]. Como parece evidente pelas passagens mencionadas,

---

[118] Ibidem.

[119] Ibid, p. XVII.

[120] Ibid, p. XVIII.

[121] Ibidem.

[122] Ibidem.

[123] Ibidem.

[124] Ibid, pp. XIX-XX.

é o equacionar do conceito de "utilidade pública" que define os contornos da intersecção do eclesiástico e do literato. A qualidade maior de Teodoro de Almeida residia, justamente, para o autor do *Elogio*, no facto de ser o lugar dessa intersecção, concentrando em si a utilidade dos "eclesiásticos" e dos "literatos", sem as respectivas desvantagens da "inutilidade" ou da "irreligião".

Em todo o caso, o discurso laudatório de José M. Dantas Pereira transporta consigo alguma ambiguidade. Funciona, indubitavelmente, como uma peça no processo de justificação, caucionada pela utilidade, das ordens religiosas, no sentido em que o "retrato" traçado se desenha no quadro da exemplaridade religiosa e social. Contudo, e provavelmente porque se pretende um paradigma sem zonas conflituosas, ignora os motivos que levaram ao voluntário exílio do oratoriano, reduzindo-os à enigmática frase "...tendo-se visto precisado em setembro de mil setecentos e sessenta e oito a ir buscar abrigo em França"[(125)], e parece, também, duvidar do papel de Teodoro de Almeida na fundação da Academia das Ciências, justamente pelas "calamidades que sobrevierão"[(126)] calamidades essas que não lhe merecem definição específica e que se prendem com os acontecimentos subsequentes ao terramoto de 1755, desde o atentado contra D. José em 1758, à expulsão dos Jesuítas e supliciamento dos Távoras em 1759 e ao posterior afastamento da corte de Teodoro de Almeida, mandado para o Porto em 1760. Assim sendo, limita-se a realçar o facto de o oratoriano ter revelado o projecto inicial da fundação da Academia ao futuro Duque de Lafões, em 1755, mas não deixa de acentuar que "depois da mencionada volta do Sôr Theodoro de Almeida, figurarão entre os principais fundadores da Academia os Senhores Domingos Vandelli, e recem-fallecido Conde de Barbacena, mormente o Sôr Conde, como consta de Cartas authografas

---

(125) PEREIRA, J. M. D. - *Elogio*..., ob. cit., p. XIX.

(126) Ibid, p. XX.

apresentadas pelo Sr. Alexandre Antonio Vandelli; porém não parece menos certo, que então mesmo coube á distinta Congregação do Oratório quinhão consideravel na mesma fundação; pois entre os primeiros Socios contámos os Senhores José de Azevedo, Joaquim de Foios e João Faustino, membros desta Congregação, e o Sôr Theodoro de Almeida, que fez o discurso de abertura..."[127].

Dantas Pereira não só não aponta aqui as razões que levaram Pombal a desterrar o oratoriano para o Porto em 1760, como nem sequer veicula qualquer interpretação da fuga para França em 1768, ao contrário de textos posteriores que aproveitarão o facto, como veremos, para ilustrar convicções políticas. Pelo que diz respeito à Academia das Ciências, o tom algo comprometido faz suspeitar que o nome de Almeida, no processo de fundação da Academia, não seria inteiramente pacífico. De facto, alguns anos depois, na década de 50, o jornal de orientação católica *O Domingo*, como oportunamente mostraremos, ver-se-á na obrigação de reivindicar tal honra para o oratoriano, considerando que dela havia sido espoliado[128]. Tal mal-estar não resulta, em nossa opinião, apenas dos ecos, já muito longínquos, da polémica oração de abertura, que Dantas Pereira menciona - "fez o discurso da abertura, resultando-lhe huma especie de perseguição, que o determinou a apresentar no Paço o original"[129] – mas, essencialmente, de alguma dificuldade que sectores de pensamento, embora de matizes diversos, que terão a sua expressão máxima na versão veiculada por Teófilo Braga, na *História da Universidade de Coimbra*, no final do século, tiveram em aceitar que a fundação de tal instituição se devesse ao "devoto" Teodoro de Almeida, preferindo uma tríade mais laica e, sobretudo, mais

---

[127] Ibid, p. XXI.

[128] Artigo do Padre José de Sousa Amado intitulados "O Padre Theodoro de Almeida e a Academia Real das Sciencias de Lisboa" in *O Domingo* (nº 50, sábado 19 de Abril, 1856), pp. 371-372.

[129] PEREIRA, J. M. D. - *Elogio*, ob. cit., pp. XX-XXI.

"estrangeirada", como eram o Duque de Lafões, Correia da Serra e o Visconde de Barbacena, primeiro doutor em Filosofia pela Universidade reformada[130].

Convirá ter também em conta, porém – e só consegue extrair-se tal conclusão comparando os diferentes testemunhos – que a primeira fonte que atribui a ideia da criação da Academia das Ciências a Teodoro de Almeida que, eventualmente, a teria comunicado ao futuro duque de Lafões em 1755, é verdadeiramente, e no limite, o próprio T. de Almeida. De facto, o texto que em seguida nos ocupará como momento privilegiado de fixação da memória do oratoriano – a *Vida*, composta por um discípulo anónimo, em 1830 – atribuía-lhe a responsabilidade maior da fundação, considerando-o envolvido não apenas no eventual projecto inicial de 1755, mas também nos momentos mais importantes do ano de 1778. No entanto, esta informação tinha a sua primeira origem na versão que o biografado havia relatado ao autor da *Vida*, daí que, verdadeiramente, face a este problema de que voltaremos a ocupar-nos, T. de Almeida funcione como a única fonte, impossível de controlar, da interpretação em causa.

De resto, se registarmos – e daí, muitas vezes, a necessidade de "reler" os textos – que Dantas Pereira, no final do *Elogio*, através de uma curtíssima nota explica que "as principais notícias..., forão extraídas de hum manuscrito licenciado para ser impresso, e composto por hum discipulo e amigo do Sr. Theodoro de Almeida; o qual intitulou a sua obra *Vida do Padre Theodoro de Almeida*"[131], facilmente concluiremos que o autor do *Elogio* conhecia a versão desta biografia manuscrita, redigida no ano anterior, em 1830[132].

---

[130] Ibid, p. XXIV.

[131] PEREIRA, J. M. D. - *Elogio*, ob. cit., p. XXIV.

[132] Como já explicitámos, a única datação possível é a fornecida pela próprio texto que repetidamente alude ao ano de 1830.

E, na interpretação aqui dispensada, Almeida não estava apenas no projecto inicial, em 1755, mas também nas negociações desenvolvidas a partir de 1778, depois do seu regresso. Por outro lado, o autor da *Vida* acentuava a ligação da Academia à Congregação do Oratório, posição que algo timidamente Dantas Pereira repetia ao inventariar um núcleo de nomes em que, curiosamente, Teodoro de Almeida figurava em último lugar, depois de José Azevedo, Joaquim de Foios, João Faustino, globalmente qualificados de "primeiros Socios". A prova mais evidente do que a questão era polémica é o facto de, ainda que sabendo tudo isto através da biografia citada, Dantas Pereira não o tenha referido claramente, numa ocasião absolutamente propícia como era o primeiro elogio oficial de um confrade em plena Academia das Ciências, justamente o local para cuja fundação o autor da *Vida* manuscrita afirmava ter ele contribuído decisivamente[133].

Daí que pareça legítimo concluir que ou José M. Dantas Pereira suspeitava da fonte em causa, tendo consciência que a versão veiculada, responsabilizando maioritariamente T. de Almeida, se revelava excessiva, ou, por se tratar do único testemunho conhecido, sem confirmações vindas de outros nomes também participantes do projecto, terá resolvido desvalorizá-la, fixando, apesar de tudo, para o nascimento da Academia, uma matriz mais diversificada do ponto de vista dos sócios fundadores.

Pelo que se refere à questão das complexas relações do oratoriano com Pombal – polarizadas pelo afastamento compulsivo da corte em 1760 e pelo exílio, alegadamente motivado por ordem de prisão de Sebastião José de Carvalho e Melo em 1768 –, e que se vai tornando pedra de toque de interpretações posteriores, a atitude de José M. Dantas Pereira merece reflexão.

---

[133] *Vida...* § 43: "A relação que tem a Academia Real das Sciencias de Lisboa quanto à sua origem com a Congregação do Oratório e com o Padre Theodoro em particular he muito anterior à existência da mesma Academia. A proposta da sua instituição já 25 annos antes tinha sido ventilada na Congregação entre o Padre Theodoro e o Duque de Alafões e sendo comunicado ao Snr. Rey D. Joze em particular, foi della approvado".

Ao escolher a formulação discursiva de teor eufemístico "tendo-se visto precisado em Setembro de mil setecentos e sessenta e oito a ir buscar abrigo em França", o autor do *Elogio* escolhe também ignorar voluntariamente o sector controverso da animosidade recíproca do oratoriano e do ministro de D. José, evitando tocar em tão espinhosa questão. Tal atitude torna-se mais compreensível, contudo, se soubermos que José Maria Dantas Pereira publicou em 1832 uma *Memoria para a historia do grande Marquez de Pombal, no concernente à marinha, sendo a de guerra o principal objecto considerado*[134], revelando a sua admiração e louvor pela política pombalina no âmbito das opções que se relacionavam com a Marinha, circunstância que, em 1831, deixa a sugestão da apologia de um poder forte, centralizador, embora "esclarecido", que não permitia a diluição em instituições mediadoras do ponto de vista político.

De facto, apesar do tom obviamente laudatório, o *Elogio* de Dantas Pereira reflecte o progressivo resvalar de Teodoro de Almeida e da respectiva obra para zonas de esquecimento, sobretudo em termos do discurso crítico, já que, do ponto de vista editorial, a situação parece diferente. Nem a *Recreação Filosófica*, cujos primeiros sete volumes continuavam a ser reeditados, escapa a esta perda de actualidade, não merecendo mais que escassas duas linhas – "muito notavel composição por haver conseguido vulgarizar aquelas doutrinas"[135]. Enquanto, quatro anos antes, a *Recreação* surgia nas páginas da *Gazeta de Lisboa* como uma proposta de leitura ainda válida, capaz de accionar mecanismos de divulgação, em 1831, não há, em todo o *Elogio*, uma única referência a

[134] José Maria Dantas Pereira de ANDRADE - *Memoria para a historia do grande Marquez de Pombal, no concernente à marinha, sendo a de guerra o principal objecto considerado*, Lisboa, Typographia da Academia Real das Sciências, 1832. Sobre esta memória diz Inocêncio F. da Silva que chegou a ser impressa em "formato de folio para entrar no tomo XII, parte da primeira das Memorias da Academia". Contudo, a emigração forçada do autor em 1833, na sequência da vitória dos liberais – J. M. Dantas Pereira faleceu em Montpllier em 1836 – levou à substituição destas páginas por outras. (I. F. da SILVA, - ob. cit., t. II, p. 32).

[135] PEREIRA, J. M. D. - *Elogio*, ob. cit., p. XX.

leitores actuais. A "utilidade" de Teodoro de Almeida reporta-se sobretudo ao passado, funcionando como um exemplo, um modelo, uma referência de um "eclesiástico" cuja função social o separa de outros, tornando-o argumento no debate sobre o papel das ordens religiosas na sociedade, e de um "literato" que estudou e ensinou as "sciencias" sem sair do quadro da "Religião". Desse ponto de vista desempenhou, no sentir do texto, no seu tempo, um papel importante em termos de utilidade pública, contribuindo para o "Progresso das nações" e pôde assim funcionar, em 1831, como um exemplo *para* o presente – no sentido do paradigma "eclesiástico e homem de ciência socialmente útil" –, mas já não como exemplo presente, de intervenção actual, visto que, ao contrário da notícia transcrita pela *Gazeta de Lisboa* da sua congénere madrilena, o *Elogio* não entende a obra de Teodoro de Almeida como susceptível de conciliar ainda a atenção dos leitores. Basta atentar na forma verbal usada para atestar a importância da *Recreação* – "haver conseguido vulgarizar aquelas doutrinas" – para verificar que se trata de uma tarefa empreendida no passado, sem repercussão no presente.

Em todo o caso, não pode esquecer-se que esta apreciação provém de um matemático e, num universo de produção do discurso científico propriamente dito, não surpreende que, em 1831, as explicações físicas e mesmo matemáticas aventadas por Teodoro de Almeida entre 1750 e 1800 tivessem, como é óbvio, perdido actualidade. Nessa perspectiva, a apreciação de Dantas Pereira origina um paradigma de interpretação que valoriza as obras de divulgação científica do oratoriano, embora as relegue para o tempo em que foram redigidas – e, nesse sentido, lhes retire a capacidade de conciliar interesses de leitores actuais – investindo, contudo, essencialmente no cariz de "eclesiástico", para usar as suas palavras, que preenchia funções de óbvio interesse social, e servindo, nessa vertente, como um importante, preciso e sério argumento no cada vez mais intenso e álgido debate à volta

da utilidade e sentido, em termos do interesse do estado, das congregações religiosas.

Curiosamente, como já deixámos entrever, José Maria Dantas Pereira serviu-se para extrair as "principais noticias" sobre o oratoriano de "hum manuscrito [...] composto por hum discipulo e amigo do Sñor Theodoro de Almeida intitulado Vida do padre Theodoro de Almeida".

Isto é, o mencionado *Elogio* tem como fonte mais directa, nas palavras do próprio autor, a *Vida do Padre Theodoro de Almeida*, biografia anónima redigida ao longo do ano de 1830, a acreditar na datação interna, veiculada pelo próprio autor. Com alguma probabilidade, embora sem documentação visível, podemos suspeitar que o conhecimento deste manuscrito, que Dantas Pereira diz "já licenciado", tenha "inspirado", no sentido da lembrança portadora de reconhecimento público, o texto das *Memórias da Academia*, que acabou por permanecer como o panegírico mais divulgado do oratoriano, na medida em que a *Vida* nunca chegou a ser impressa. A imagem de eclesiástico erudito, polarizada pela "utilidade" que o *Elogio* de Dantas Pereira articulava, dependia, assim, não, naturalmente, no sentido do produto discursivo final, mas no sentido do manancial de informações utilizado como sustentáculo da interpretação dispensada, do texto da biografia que, caso tivesse vindo a ser editado, teria funcionado, pelo menos do ponto de vista das intenções, como obstáculo maior ao processo de esquecimento.

Desse ponto de vista, José Maria Dantas Pereira procede a uma inevitável filtragem de informação, investindo não tanto no fornecimento de dados, mas na interpretação concedida. E na ausência da publicação da *Vida* e em tempo de discussão da legitimidade e funcionalidade das congregações religiosas, o seu *Elogio*, tão transparente em alusões ao contexto político, social e religioso do momento, permaneceu a fonte mais directa de dados sobre T. de Almeida, embora tenha conscientemente evitado – ajudado por

formulação eufemísticas – zonas de eventual conflito. Em todo o caso, as referências à *Vida*, embora parcas e algo cifradas, justificam que sobre ela nos detenhamos, concedendo-lhe lugar de relevo, apesar de se tratar, como já se acentuou, de um manuscrito que não chegou aos prelos.

2. Por 1830... A *Vida* de Teodoro de Almeida: o tempo e os modos de fixar a memória.

2.1. Um autor e um texto "misteriosos"

O percurso da "posteridade" de Teodoro de Almeida que nos propusemos traçar deveria ser tecido por testemunhos impressos. Contudo, a especifidade e particularidades de que a sua biografia manuscrita se reveste merece, em nossa opinião, uma reflexão própria no longo caminho que procurámos percorrer entre 1804 e os nossos dias.

Em termos de datação, este texto, redigido, com toda a probabilidade, durante o ano de 1830, deveria ter tido lugar antes do *Elogio* de José Maria Dantas Pereira de Andrade, proferido em 1831. Em todo o caso, o facto de o *Elogio* ser a primeira fonte, em sede cronológica, que menciona a *Vida*, conjugado com a natureza mais sintética dos dois primeiros textos – um, uma notícia da Gazeta de Lisboa, outro, um discurso laudatório no contexto da Academia das Ciências – face aos duzentos e vinte e às vezes longos parágrafos que constituem a biografia em causa, conduziu-nos ao estudo independente deste manuscrito, cujo objectivo maior se concentra na tentativa de fixar e orientar a memória de Teodoro de Almeida, num período tão controverso do ponto de vista socio-político, como o foram os anos 20 e 30 do século XIX.

Aliás, esta biografia anónima de Teodoro de Almeida afigura-se um texto particularmente curioso a vários títulos: pela "história" do manuscrito em si, pela forma como foi lido e aproveitado e sobretudo pelo profundo investimento ideológico de que resulta. O lugar que lhe atribuímos neste percurso da memória do oratoriano desde o momento da sua morte até aos nossos dias é, verdadeiramente, o lugar de uma imagem que não chegou a

ser, no sentido em que não circulou impressa, uma espécie de imagem virtual preparada para uma actualização que o tempo não concretizou.

Comecemos pela "história" propriamente dita do documento. Pode dizer-se, com rigor, que foi pouco conhecida ao longo do século XIX. A primeira informação sobre a sua existência provém, como já sublinhámos, do *Elogio* de José Maria Dantas Pereira e não desvenda o anonimato querido pelo autor: "As principaes noticias, inseridas neste elogio, foram extrahidas de hum manuscrito licenciado para ser impresso, e composto por hum discípulo e amigo do Sñr *Theodoro de Almeida; o qual intitulou a sua obra = Vida do padre Theodoro de Almeida, etc.* = Muito bem o conheço, tambem he da Congregação, mas não declaro o seu nome, porque fez outro tanto no seu manuscrito"[136].

Depois, e apesar de os artigos do Padre José de Sousa Amado no jornal católico o *Domingo* (1855 - 1856) – que posteriormente estudaremos – revelarem o inequívoco conhecimento desta biografia que, no entanto, nunca citam expressamente, o rasto parece perder-se[137]. Em 1862, Inocêncio, na entrada que consagra a T. de Almeida[138], não menciona sequer a existência do texto e o mesmo se passa com todos os autores que abordam a figura e a obra do oratoriano até 1964, momento em que A. A. Banha de Andrade a referencia, no trabalho intitulado "Processo pombalino contra os oratorianos", manifestando a intenção de fazê-lo publicar[139]. Neste e

---

[136] PEREIRA, J. M. D. - *Elogio*, ob. cit., p. XXIV.

[137] AMADO, J. de S. - "O odio do Marquez de Pombal contra o Padre Theodoro de Almeida", in *O Domingo*, nº 29, 24.11.1855; pp. 236-237, nº 30, 1.12.1852, pp. 215; nº 44, 8.3.1856, pp. 325-327; "O Marquez de Angeja e o Padre Theodoro de Almeida" in ibid, nº 49, 12.4.1856, pp. 363-365; "O Padre Theodoro de Almeida e a Academia real das Sciencias de Lisboa" in ibid, nº 50, 19.4.1856, pp. 371-372; "O Padre Theodoro de Almeida e as religiosas da Visitação" in ibid, nº 51, 26.4.1856, pp. 380-381; "A conversão de uma família protestante pelo Padre Theodoro de Almeida. Obras que publicou. Sua morte" in ibid, nº 52, 3.5.1856, pp. 387-388.

[138] SILVA, I. F. da - *Dicionário Biliográfico,* ob. cit., Tomo VIII, pp. 301-308.

[139] ANDRADE, A. A. Banha de - *Contributos*, ob. cit., pp. 435-490.

noutros estudos Banha de Andrade classifica o manuscrito como anónimo[140]; todavia, no verbete que dedicou ao oratoriano no *Dicionário da História da Igreja em Portugal*, assaca a autoria da biografia a Vicente Ferreira de Sousa Brandão, sem, no entanto, adiantar qualquer explicação guardada, porventura, para estudos posteriores[141].

Em 1975, Ferdinand de Azevedo utiliza largamente a *Vida* ao longo da dissertação que a T. de Almeida dedicou[142], aventando, porém, que o autor seria o oratoriano Joaquim Dâmaso, segundo informação que afirma ter recebido de Ebion de Lima, embora não exponha qualquer argumentação susceptível de avalizar a tese avançada[143]. A acreditar nas palavras de F. de Azevedo, também E. de Lima se havia proposto editar a mencionada *Vida* que, no entanto, ainda hoje, apesar da transcrição efectuada por F. Contente Domingues, continua, em rigor, sem circulação impressa[144].

Como se vê, o anonimato de que o autor da biografia se quis cobrir continua sem resolução absoluta. Tê-lo-ia feito por modéstia, na sequência de uma tradição que ligava o ocultar do nome à recusa da glória pública e que entendia a redacção das *Vidas* como uma forma de orar? Ou apenas

---

[140] ANDRADE, A. A. Banha de - *Vernei e a cultura do seu tempo*, Coimbra, Acta Universitatis Coninbrigensis, 1966, p. 18 "...revelado por um biógrafo anónimo seu contemporâneo"; *Contributos*, ob. cit., p. 411, "Um discípulo do Padre Theodoro de Almeida que lhe escreveu a *Vida* [...] ainda inédita"; ibidem, "O biógrafo anónimo de Theodoro de Almeida"; p. 420 "Quer o biógrafo anónimo significar", p. 424 "...o seu biógrafo anónimo".

[141] ANDRADE, A. A. Banha de - *Dicionário da História da Igreja em Portugal*, Lisboa, Ed. Resistência, 1980, pp. 145-149.

[142] AZEVEDO [S.J.], Ferdinand de - *Teodoro de Almeida (1722-1804) and the Portuguese Enlightenment* ob. cit., (a dissertation submitted to the Faculty of the Graduate School of Arts and Sciences of the Catholic University of America in partial fulfillment of the Requirements for the Degree Doctor of Phiolosophy), Washinton, D.C., 1974.

[143] Ibid, p. 202 "Dr. Ebion de Lima... in a letter to the author, has stated that he plans to publish are annoted edition of the biography. From internal evidence Dr. Lima believes its author to be Father Joaquim Dâmaso, a native of Lisboa who entered the Oratory in 1793 and died there in 1833. Lima correlate references in the text to its anonymous author with events in Dâmaso's life".

[144] DOMINGUES, F. C. - *Teodoro de Almeida (1722 - 1804). Subsídios para uma biografia*, F.C.S.H. da Universidade Nova de Lisboa - dissertação de mestrado, 1986 (dactilografada).

porque a não identificação do autor, como discípulo e amigo de Almeida, conferiria ao texto, que se nos afigura um "ajustar de contas" com o esquecimento a que o oratoriano parecia votado, maior credibilidade?

Tentando, por uma vez, resolver o problema da autoria, julgamos que a hipótese Joaquim Dâmaso possui, em nosso entender, maior pertinência, essencialmente porque pode escorar-se num conjunto de circunstâncias de vária ordem. Em primeiro lugar, consideremos os argumentos de natureza cronológica.

Joaquim Dâmaso esteve no Brasil, acompanhando a família real, como já referimos, no papel de bibliotecário de D. João VI. Regressou em 1823. O autor da *Vida* alude a explicitamente a uma estadia nesse país – "como nos disse a Sr[a] D. Leonor da Câmara no Rio de Janeiro"[(145)], asserção que, conjugada com as referências ao ano da redacção, do tipo "que ainda hoje em 1830 vive", permite concluir que o regresso se verificou antes desta data. Por outro lado, e ainda em sede cronológica, existe uma diferença relevante entre Joaquim Dâmaso e Vicente Ferreira de Sousa Brandão, nome aventado por A. A. Banha de Andrade. O primeiro entrou no Oratório em 1793, o segundo apenas em 1803. Se pensarmos que Teodoro de Almeida morreu em 1804, torna-se mais difícil compreender a profunda relação mestre/discípulo que a *Vida* patenteia, pelo que se refere a V. F. de Sousa Brandão. Em todo o caso, pelo que diz respeito a Dâmaso, teríamos, de qualquer modo, onze anos de convivência que legitimariam as frequentes conversas com Almeida a que o autor alude, citando, inclusivamente, palavras que atribui ao mestre[(146)]. Provas irrefutáveis desta ligação? Apenas as *Conclusões*, editadas em 1796, defendidas por Dâmaso e presididas por

---

(145) *Vida*, § 202.

(146) São frequentes, ao longo do texto, as alusões a conversas com Teodoro de Ameida ou a pretensa transcrição das interpretações por ele dadas a acontecimentos vários. Essas passagens desenvolvem, no fundo, uma das afirmações iniciais da *Vida*, indiciadora da fiabilidade que o autor reclama para o seu texto: "sendo talvez o unico que de tal, e tão grande objecto possa fallar, pela convivencia que com elle teve, e dizer, e publicar, ainda que toscamente, o que vio, e ouvio da propria boca de seo Mestre". *Vida* § 1.

Almeida, intituladas *Conclusões da mechanica celeste e terrestre, offerecidas ao Ill^mo e Ex^mo Sr. D. Fernando de Lima, sendo presidente o Padre Thedoro de Almeida, da Congregação de Lisboa* e, que em si próprias, verdadeiramente, pouco provam, pois que o autor da *Recreação Filosófica* presidiu ao longo desta década a muitas outras[147].

Para além destes motivos da natureza essencialmente cronológica, subsistem outros argumentos menos palpáveis, mas talvez não menos sugestivos. Joaquim Dâmaso redigira, a acreditar em informações dispensadas por Inocêncio que, todavia, jamais menciona a *Vida*, "uns cadernos manuscritos contendo apontamentos bibliograficos... que pertenceram ao espolio de algumas das duas extintas casas da Congregação do Oratório de Lisboa"[148], onde se anotava a existência de sermões pregados pelo P. António das Neves, "a que se podia ajuntar a colleção de sermões que fez para quatro missões, a que foi com seu mestre e amigo o P. Theodoro de Almeida [...], e como seu mestre porque à morte mandasse se lhe entregassem todos os seus manuscritos para ele escolher, contudo por morte do P. Neves foram entregues a seus parentes [...] como os do P. Neves se perderam foram os do P. Theodoro"[149]. Se este texto, como pretende Inocêncio, é da responsabilidade de Joaquim Dâmaso, a comparação com algumas das passagens do *Vida* afigura-se-nos susceptível de lançar alguma luz sobre a questão.

A passagem citada através de Inocêncio evidencia, na perspectiva que aqui nos importa, dois aspectos fundamentais. Um deles reside na identificação de António das Neves Pereira e Teodoro de Almeida como amigos, unidos pela relação discípulo/mestre e essencialmente no

---

[147] DÂMASO, Joaquim - *Conclusão da mechanica celeste e terrestre, offerecidas ao Ill^mo e Exm° Sr. D. Fernando de Lima, sendo presidente o Padre Teodoro de Almeida, da Congregação*, Lisboa, Régia officina Typographica, 1796.

[148] SILVA, I. F. da - *Dicionário Bibliográfico*, ob. cit., Tomo IV, pp. 75-76.

[149] Ibidem.

conhecimento de que Almeida havia mandado, "à morte", que fossem entregues ao Padre Neves "os seus manuscritos". O outro baseia-se na constatação de que, perdidos os sermões deste último, se perderam também os do autor do *Feliz Independente...*

Pese embora o carácter algo obscuro das informações que leva o autor do *Dicionário Bibliográfico* a sublinhar que "assim se lê na cópia que me foi comunicada, e não sei emendar a confusão"[(150)] parece indiscutível que o texto comporta a dimensão de alguma proximidade pessoal entre o autor - no dizer de Inocêncio, Joaquim Dâmaso - e os dois congregados referidos. Se a tudo isto acrescentarmos que o autor da *Vida* concede a A. P. das Neves a honra de um pequeno excurso sob a forma de breve resumo biográfico[(151)], projectando, deste modo, a importância que atribuía às relações de amizade entre os dois congregados e confirmando, assim, a interpretação sustentada pelo texto transcrito por Inocêncio, podemos, com alguma legitimidade, suspeitar que o redactor de ambos os textos seja o mesmo e, por conseguinte, a hipótese Joaquim Dâmaso adquiriria maior consistência.

Por outro lado, e este argumento afigura-se-nos mais evidente, a *Vida* retém, em 1830, a mesma versão do sucedido ao espólio de Almeida, veiculada pelo texto que transcrevemos de Inocêncio: "Sabe-se que deixou muitas obras manuscritas, humas já licenciadas para impressão, outras não acabadas; mas ou se extraviarão na morte do P. António das Neves, a quem

---

(150) Ibidem.

(151) *Vida*, nota ao § 205: "Este P. Antonio das Neves foi hum dos primeiros Congregados, que entrou na Casa do Espirito Santo a 29 de Janeiro de 1793, e já contava 44 anos de idade, quando com seu Pai já muito velho, se recolheo à Congregação onde ambos morrerão; tinha sido muitos annos Mestre publico de Rhetorica em Penafiel, aonde compos a bem conhecida obra intitulada Mecanica das palavras. Era homem memoravel no estudo, e alem da sobredita obra nos deixou muitos manuscritos dos seus Sermões, Praticas, Conferencias e Orações que o autor [disse] na abertura das aulas, cujas cadeiras regeo na Congregação: hera Socio da Academia R. das Sciencias, à qual offereceo muitas memorias, das quais algumas andão nas da Litteratura da mesma Academia: tinha trabalhado muito para a continuação do Dicionario da mesma Academia; mas estes trabalhos se extraviarão assim como também o da *Grammatica Filosofica da Língua Portuguesa* obra, como dizia quando entrou para a Congregação que havia mais de 10 annos que nella trabalhara, e que isto escreveo em outros cadernos; mas hoje se ignora onde forão".

o P. Theodoro no seu testamento as mandou entregar para fazer escolha, ou alguém as oculta talvez para mais miudamente as soletrar; as de que podemos affirmar, que estava de posse o P. António das Neves, e nos lembramos são as seguintes..."[152].

Valeria a pena ter ainda em conta que o facto de Joaquim Dâmaso ter falecido em 1833, vítima da "colera morbus" que atingiu Lisboa, exactamente no mesmo ano em que a Congregação se viu ameaçada de extinção, pode ajudar a entender que o manuscrito que Dantas Pereira afirma estar "licenciado" em 1831 não tenha chegado a ser impresso[153]. Com efeito, pedir as "licenças" implica vontade de publicar. Se este desejo não chegou a bom porto, talvez a morte do autor, conjugada com os problemas da Congregação, funcione como uma explicação plausível, sobretudo se pensarmos que Dâmaso não chegou a ver sair dos prelos nenhum dos seus textos, pois todos permaneceram manuscritos[154]. Se o autor fosse Vicente F. de Sousa Brandão, não deixa de ser estranho que na utílissima *Recopilação histórica* por ele editada em 1862[155], não exista uma única referência a uma obra que em 1831 já estava licenciada, mesmo que esta não tivesse sido impressa por contingências que se prendiam com o contexto político.

Obviamente, nenhum destes argumentos "per si" se nos afigura, em absoluto, seguro. Supomos, todavia, que a leitura integrada do conjunto, que procurámos respigar em documentação diversa, confere alguma coerência interna à hipótese Joaquim Dâmaso, até que provas mais evidentes venham à luz.

Não queríamos, porém, deixar de acentuar que, embora Banha Andrade nunca tenha explicitado as razões que o levavam a preferir V.

---

[152] Cf. *Vida...* § 210.

[153] PEREIRA - J. M. D., *Elogio* ob. cit., p. XXIV.

[154] SILVA, I. F. da - *Dicionário Bibliográfico*, ob. cit., T. VII, pp. 260-261.

[155] BRANDÃO, V. F. de S. - *Recopilação*, ob. cit., p. 75.

Sousa Brandão, estamos persuadida que elas poderiam residir no facto de este oratoriano ser autor de uma cópia de um manuscrito anónimo intitulado *Relação dos varios perigos de que foi livre o Padre Theodoro*, citado por José Maria Dantas Pereira, no *Elogio* que atrás mencionámos. No entanto, o autor da *Vida*, que conhece e cita frequentemente tal texto, visivelmente construído por alguém que bem conhecia T. de Almeida, atribui-o a António das Neves Pereira, pelo que o argumento não colhe. Isto é, o facto de a única cópia hoje disponível ser da autoria de Sousa Brandão não permite inferir que seja ele o autor da *Vida*. É certo que esta revela um profundo conhecimento desse texto que utiliza como fonte. No entanto, se ele havia sido redigido por A. das Neves como a biografia alega, por que motivo não poderia Joaquim Dâmaso conhecê-lo também?

Naturalmente a argumentação aduzida não resolve inequivocamente o problema da autoria, no sentido em que no caminho da investigação desenvolvida não encontrámos nenhuma prova evidente que permitisse fixar o autor da *Vida* de maneira absolutamente clara. Pode afirmar-se, no entanto – e foi esse o nosso objectivo –, que, no quadro dos conhecimentos presentes, a hipótese J. Dâmaso nos parece a mais consistente, por razões que, em nosso entender, embora frágeis cada uma por si, adquirem particular relevância lidas em conjunto. Resumamo-las:

1. a) Joaquim Dâmaso, oratoriano [1777 - 1833], foi discípulo de Teodoro de Almeida entre 1793 e 1804. A prova mais palpável reside na redacção das *Conclusões* a que já aludimos.
   b) A *Vida* regista ter sido redigida por um "discípulo" de Teodoro de Almeida que se decide a publicar o que "vio e ouvio da boca de seo Mestre".

2. Por outro lado, J. M. Dantas Pereira confirma que a Vida foi escrita "por hum discípulo e amigo do Sñr Theodoro de Almeida" que "muito bem" conhece, circunstância que pende a favor de Joaquim Dâmaso, pois que este também era membro da Academia das Ciências e portanto confrade de Dantas Pereira.

3. a) O autor da *Vida* esteve no Brasil. Afirma-o inequivocamente na passagem em que enuncia a previsão da própria morte, por parte de Teodoro de Almeida, através de um relato de D. Leonor da Câmara.
   b) Joaquim Dâmaso acompanhou a corte na retirada para o Brasil e aí, como já afirmámos, foi nomeado bibliotecário.

4. a) O autor da *Vida...* refere-se às obras manuscritas de Teodoro de Almeida enumerando-as e explicando que foram deixadas ao cuidado do Padre António das Neves Pereira.
   b) Inocêncio, em 1862, desconhecendo a existência da biografia, cita papeis de Joaquim Dâmaso a propósito de António Pereira das Neves, cujas informações coincidem em absoluto com as registadas na *Vida*.

2.2 A *Vida* e a "tentação" biográfica

Curiosamente, as relativamente poucas "leituras" da biografia de Teodoro de Almeida, do Padre Sousa Amado, em 1855-56, a F. Contente Domingos, em 1994, cederam, em grau obviamente diferente, à tentação do "biográfico", no sentido em que encararam o texto como um registo objectivo, quimicamente puro, transparente do ponto de vista discursivo. E se a biografia, como género literário que se quer "história", implica um conjunto de cautelas e como que um protocolo de leitura, que não pode deixar de considerar as complexas coordenadas que enquadram o autor e os mais que prováveis objectivos perseguidos pela redacção do texto, que dizer deste tipo de biografias, as *Vidas,* que propõem e postulam essencialmente modelos de conduta visando padrões de comportamento? A biografia "devota" tem vindo a ser encarada como um género híbrido, no sentido em que, por um lado, bebe nos cânones retóricos da hagiografia e, por outro, não fornece verdadeiramente modelos de santidade, mas de condutas "exemplares", circunstância que não impede que, ao longo dos séculos XVI, XVII e XVIII, as "Vidas" não sejam, frequentemente, maneiras prévias de iniciar um caminho que poderia conduzir à beatificação e santificação, no sentido em que a fixação por escrito de testemunhos e a ordenação discursiva da biografia pelos tópicos hagiográficos mais comuns contribuía para enfatizar, particularizar e individualizar a vida descrita, distinguindo-a como apenas "modelar" ou tendencialmente "santa"[(156)]. Embora o século XVII tenha

[(156)] A bibliografia sobre a questão candente da santidade e dos caminhos também "escritos" de que esta depende revela-se, nos dias de hoje, bastante vasta. Permitir-nos-emos, assim, chamar apenas a atenção para alguns estudos nacionais recentes que não só equacionam a questão como anotam e discutem a extensa bibliografia em causa.

CARVALHO, José Adriano de - "Vida e mercês que Deus fez ao venerável D. Leão de Noronha: do santo de corte ao santo de família na época moderna em Portugal" in *Via Spiritus*, Porto, CIUHE, Ano 3, 1996 (*Legendae, Vitae, Flores: formas e conteúdos da hagiografia em Portugal na Época Moderna*); FERNANDES, Maria de Lurdes Correia - "Entre a família e a religião: a "Vida" de João Cardim (1585-1615) in *Lusitania Sacra*, 2ª série, tomo V, Lisboa, 1993, "A construção da santidade nos finais do século XVI. O caso de Isabel de Miranda, tecedeira, viúva e "santa" (C. 1539-1610) in *Piedade Popular*, Lisboa, 1999, e a introdução ao *Jardim de Portugal* de Frei Luís dos Anjos, Porto, 1999.

verdadeiramente assistido ao explodir do género em si, é na centúria seguinte que as "Vidas" florescem em Portugal, na língua original ou em traduções[157]. S. Francisco de Sales, por exemplo, mereceu já muito nos finais do século XVIII, em 1791, uma *Vida* escrita por um contemporâneo de Teodoro de Almeida, o Padre António Joaquim, o mesmo oratoriano que interveio junto do Príncipe regente a favor da mudança para a Casa do Espírito Santo a que já aludimos.[158] Não deixa de ser curioso auscultar como a biografia do bispo de Genebra, modelo tantas vezes apontado pelo próprio Teodoro de Almeida, terá funcionado como inspiração da *Vida* redigida muito provavelmente por Joaquim Dâmaso. Neste sentido e em outros que adiante explicitaremos, a biografia de Almeida é muito mais do que um simples repositório de dados e informações construtoras de um retrato "exemplar". É, sobretudo, e essencialmente, um dispositivo ideológico contra o esquecimento a que o oratoriano vinha sendo votado e, mais do que a biografia de Almeida, é a biografia de um oratoriano, redigida por outro oratoriano, em tempos álgidos de discussão não apenas da utilidade mas, no contexto do funcionamento do Estado e da ordem social, da "legitimidade" da existência das ordens religiosas. Desse ponto de vista, aliás, a *Vida* joga em duas frentes, procurando simultaneamente evidenciar que, pelas suas preocupações e actividades Teodoro de Almeida se aproxima de S. Francisco de Sales, – enfatizando, assim, o carácter exemplar –, e, através das múltiplas referências às tarefas e gostos do congregado, que este poderia ser uma espécie de projecção ideal dos Estatutos da Congregação do Oratório, apontando-o, deste modo, como a incarnação do modelo que estes articulavam e que cumpria indiscutíveis funções sociais.

---

[157] CARVALHO, José Adriano de - *Gertrudes de Helfta*, Lisboa, 1980, Cap. V " A difusão das maravilhas de Deus" pp. 281-290; BELCHIOR, Maria de Lurdes e CARVALHO, José Adriano de, BELCHIOR, M. de L. e CARVALHO, J. A. - "Littérature de spiritualité au Portugal XVI-XVIII[e] siècles" in *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, Paris, Beauchesne, 1985, fasc. 80-82, col. 1958-1973.

[158] JOAQUIM, António - *Vida de S. Francisco de Sales*, Lisboa, 1787.

De resto, se considerarmos a data do texto em causa – e, na ausência da publicação efectiva, teremos que aceitar como baliza temporal o ano de 1830, na medida em que os diferentes momentos textuais em que se menciona o tempo da escrita coincidem nessa referência[159], mesmo que a redacção tenha eventualmente levado mais algum tempo – mergulharemos no universo conturbado do "problema congreganista", a que temos vindo a aludir, como enquadramento das "imagens" de Teodoro de Almeida, e que, sobretudo desde a experiência vintista, tecida por largas discussões nas cortes e por uma vastíssima literatura panfletária, não havia abandonado – muito pelo contrário – o panorama nacional.[160]

---

[159] Todas as referências e não são muitas a datas de redacção do texto coagulam em 1830: "que ainda hoje em 1830 vive".

[160] O "problema congreganista", para usar a expressão da obra de José Eduardo Horta Correia já mencionada, *(Liberalismo e Catolicismo*, ob. cit., passim*)* não mereceu ainda a atenção devida, apesar de múltiplas e importantes referências que, todavia, praticamente se esgotam na experiência vintista e quase ignoram os anos que medeiam entre esta e a exclaustração. De resto, a literatura "anti-congreganista", feita de traduções, artigos de jornal, folhetos e opúsculos remonta à segunda metade do século XVIII e arrasta naturalmente consigo, os textos de sinal contrário. Já que por esses anos a pedra de toque da defesa residia na "utilidade actual das Ordens Religiosas", título de um capítulo da obra *Dissertação sobre o estado religioso*, tradução de um original francês, publicado em Lisboa em 1786 (*Dissertação sobre o estado religioso, em que se mostra qual he o seu espirito, qual a sua origem, os seus progressos, os serviços que tem feito á Igreja e á Sociedade, a sua utilidade actual: e em que se trata dos bens dos religiosos, e da Reforma, que podem ter as ordens monásticas. Composta na lingua Franceza pelo abade de B. e pelo abade de B. B. advogado no Parlamento. Traduzida na Portuguesa por hum amigo da verdade.* Lisboa, 1786).

Exemplos da acuidade que a questão da necessidade urgente de reforma das ordens religiosas revestia, por esses anos, confirmada aliás pela instituição por D. Maria I, em 1789, da *Junta do Exame do Estado Actual, e Melhoramento Temporal das Ordens Regulares* a que presidiu D. José Maria de Mello, bispo do Algarve, podem ser, para além da já citada *Dissertação sobre o estado religioso, as Reflexões christans e politicas sobre o estado religioso, offerecidas ao Marquez traduzidas do francez para o portuguez por hum nacional desabusado* (Lisboa, Regia Officina Typografica, 1787) ou algo esquecido mas muito significativo livrinho de Frei Francisco da Natividade intitulado *Sciencia dos costumes ou Filosofia moral, dirigida pela luz da Razão, pela Escritura, e Tradição da Igreja: Ethica Christã regulada pela doutrina de J. C.. Para lição da Mocidade Portuguesa, e dos que não tem maiores estudos pelo Doutor, Olisiponense, Monge de S. Bento Mestre Jubilado em Theologia, Examinador Synodal dos dez do número no Patriarcado de Lisboa pelo Eminentissimo Saldanha*, Lisboa, Typographia Rollandiana, 1788.

Pelo que diz respeito à literatura panfletária, para usar numa designação corrente, são inúmeros os opúsculos e folhetos que discutem a questão do celibato e revalidam a argumentação de "mão morta", sobretudo nos anos do vintismo.

Haverá, assim, que ter em conta que se esta *Vida* se prende de diferentes formas ao modelo textual, retórico, praticamente "canónico", em que se que inscreve a "biografia devota", suscita simultaneamente problemas concretos de filiação nesse discurso de defesa da existência das congregações religiosas que as movimentações sociais e políticas das primeiras décadas de oitocentos tornam especialmente pertinente. Aliás, e na medida em que a "Vida" exemplar de um dos seus membros acaba sempre por funcionar como forma de glorificação da congregação a que pertence, a biografia de Teodoro de Almeida funciona também, através da instância mediadora do biógrafo, como a justificação da existência, legitimidade e importância da Congregação do Oratório, como se esta agisse face a outros institutos religiosos na base de alguma diferença específica. Devemos assim lembrar – e parece não se lhe ter dado ainda o peso suficiente – que mesmo nos momentos mais candentes do debate sobre a questão das ordens religiosas, que podem ser seguidos através, essencialmente, do *Diario das Cortes* do ano de 1822, a Congregação do Oratório mereceu quase sempre uma discussão particular.

Nas sessões em que se colocou o problema da extinção, polarizado pelo debate sobre o projecto de reforma dos regulares[161], elaborado por uma Comissão eclesiástica constituída por Rodrigo de Sousa Machado, Ignacio Xavier de Macedo Caldeira, José Vaz Velho, Isidoro José dos Santos e Luís António Rebelo da Silva, estavam em jogo duas posições fundamentais: a extinção progressiva[162] e uma reforma que ficaria ao cuidado da Mesa do Melhoramento das Ordens e que era verdadeiramente a posição defendida

---

[161] Nas palavras do deputado Manuel António de Carvalho "uma das mais essenciaes materias, que se podem tratar para fazer a felicidade da Nação que se regenera" (*Diario das Cortes*, sessão de 5-VIII-1822, tomo VII, p. 65).

[162] Borges Carneiro considerando que "os frades se tornarão inimigos da Constituição, se a reforma os desgraçar" defendia uma "extinção progressiva e gradual, que dará à Nação os bens que se desejão". (*Diario das Cortes*, sessão de 5-VIII-1822, tomo VII, p. 66). V. CASTRO, Zília O. de - *Cultura e Politica. Manuel Borges Carneiro e o vintismo*, Lisboa, INIC, 1990.

por Correia de Seabra e pelo Bispo de Beja, autores de um projecto concorrente do redigido pela Comissão acima mencionada. Nas palavras do deputado Ferreira de Sousa, estavam em causa duas formas de pensar o problema: "os que pensão á moderna querem as religiões supprimidas, e os que pensão á antiga as querem conservadas e reformadas, e dão muito valor ao que ellas nesse estado podem contribuir para a reforma dos costumes, conservação da piedade christã, instrução da mocidade, civilização dos gentios, etc."[163]

É justamente no cerne desta acirrada discussão de um projecto que, num primeiro momento, visava apenas a redução dos regulares que surge uma emenda, proposta pelo Padre António Pereira, procurando retirar a Congregação do Oratório, pela sua especificidade, do leque de institutos religiosos em causa e evitando, em consequência, a redução proposta. Argumentava o Padre Pereira que o Oratório era apenas um "recolhimento" de clérigos, sem clausura nem profissão, sujeitos ao Ordinário do lugar e vocacionadas para uma intervenção activa do ponto de vista social[164].

Contudo, as razões alegadas não colheram, em virtude de um motivo fundamental invocado sobretudo pelo Padre Sousa Machado e por Rebelo da Silva e que acabava por coagular toda e qualquer oposição à existência das congregações religiosas: eram sociedades dentro da sociedade. Desse ponto de vista, acentuava Rebelo da Silva, a Congregação do Oratório não podia ser excluída do plano de redução em causa, pois que este não tinha "por tipo e objectos as profissões solenes propriamente ditas, mas sim a regularidade da vida comum debaixo da direcção de prelados próprios, e afastados dos negócios seculares"[165].

---

[163] *Diario das Cortes*, sessão de 27-VIII-1822, tomo VII, 254.

[164] *Diario das Cortes*, sessão de 27 - VIII-1822, tomo VII, 258.

[165] *Diario das Cortes*, sessão de 27 - VIII-1822, tomo VII, 259.

Este largo acervo de textos traduzia as duas posições fundamentais: o anti-congreganismo claro, patente em opúsculos e folhetos, de que pode ser um exemplo extremo o *Problema resolvido. Se os Corpos Regulares devem totalmente supprimir-se, ou*

Em todo o caso, no conjunto deste amplo e vivíssimo debate, tecido de posições contrárias e argumentos adversos, o Oratório representou a única congregação merecedora de uma menção particular, o que deixa ler, em filigrana, e até prever, a especial consideração que, de maneiras diferentes, obviamente, lhe consagrarão sectores diversos de pensamento, mesmo depois da exclaustração.

Neste contexto, não parece difícil aceitar que, por 1830, nesses anos em que o poder absoluto de D. Miguel começava a tremer abalado pelo estabelecimento da Regência nos Açores, a biografia "exemplar" – organizada do ponto de vista de uma intervenção social activa e participante – de um membro de um instituto religioso se constituisse como uma peça

---

conservarem-se alguns para memoria. Obra que pdoerá talvez servir de complemento ao Folheto intitulado - Memorias para as Cortes Lusitanas, etc, já que seu Author assim o quiz deixar correr, atribuído por Martinho da Fonseca (Diccionario de Pseudonymos, 250) e Inocêncio (Diccionario..., ob. cit, vol. 13°, 175) a José Possidónio Estrada (cf. J. E. Horta Correia - *Liberalismo e Catolicismo*, p. 155) e que claramente pende para a extinção, demonstrando que os institutos religiosos não são nem necessários nem úteis, ou, no extremo oposto, a defesa aturada de que dão provas os variadíssimos opúsculos e folhetos atrbuídos ao dramaturgo José Daniel Rodrigues da Costa (*Conversação de senhoras em huma salla de visitas antes do chá pilhada por um por um tachigrafo*... Lisboa, Imprensa Nacional, 1821; *Memoria do folheto intitulado Memorias para as Cortes de 1821 em que são desagravados a Religião, as religiosas, os Religiosos e os Majestrados*, Lisboa. Imprensa Nacional, 1821; *Novidades de Lisboa, dadas por Bento Aniceto, lavrador, ao seu compadre, cura da sua freguesia na província da Beira*. Lisboa, 1823; *Segunda assembleia da conversação das senhoras na salla das visitas antes do chá, publicada por*... Lisboa, Imprensa de Victorino R. da Silva, 1823; *O temporal desfeito ou os impostores naufragadas*, Lisboa, 1823 ou ainda em folhetos como a *Dissertação sobre os Regulares a que se ajuntão duas Homilias do Bispo de Parma, que tem alguma relação com o mesmo objecto*. (Lisboa, Officina de Simão Thadeo Ferreira, 1821) ou o de António Crispiano Saunier denominado *Embargos attendiveis do Espantoso grito, que ressoa contra os frades*, publicado em Lisboa em 1821 (Officina de J. F. M. de Campos). De defesa clara, mas estruturada por uma argumentação de maior consistência, é também o já citado opúsculo, publicado em 1814, anotado por Frei Francisco de S. Luís, denominado *Os Frades julgados no tribunal da razão*. Equacionando questões fundamentais como o celibato ou a pretensa inutilidade das ordens religiosas o autor, já por esses anos, estriba as soluções na determinação de um número fixo de religiosos para cada ordem, na proibição de votos precoces e na exequibilidade das funções sociais de cada Instituto. Como expoentes da polémica veiculada pela imprensa periódica poderemos citar o *Astro da Lusitania* (Lisboa, de 30-X-1820 a 15-IV-1923) cuja prática acaba por prolongar alguma violência discursiva presente em artigos que o *Investigador Portuguez* vinha publicando desde 1814 – lembremos a contundente *Memoria sobre a extinção, e supressão das Ordens Religiozas, sua necessidade ecclesiastica e civil* (números de Maio e Junho) ou, pelo sector contrário, a acção desenvolvida por Frei Fortunato de S. Boaventura no *Maço - Ferreo - Anti - Maçónico* (1823), no *Mastigóforo* (1824-1829) ou no *Punhal dos Corcundas* (1823-1824).

integrada no discurso que defendia e sublinhava a existência e funções das diferentes congregações religiosas e, muito particularmente, do Oratório em si.

Antigo discípulo de Teodoro de Almeida, Dâmaso deve ter sentido o esquecimento que pairava sobre o mestre, cujas obras continuavam, contudo, a ser editadas, esquecimento que se prolongava pela própria Academia das Ciências que, como já vimos, lhe dedica um *Elogio* apenas em 1831. Por outro lado, 1830 "estes conturbados tempos em que vivemos" – para usar as suas próprias palavras –, não deixavam de ser uma altura propícia para perpetuar a acção de um eclesiástico "grande Ministro" da Igreja, "sábio" e "escritor de engenho extraordinário da República das Letras" e "cidadão benemérito" da Pátria. Isto é, quatro anos antes do decreto de Joaquim António de Aguiar, a prova evidente e actual da utilidade social das congregações religiosas.

Neste apanhado de considerações prévias sobre esta *Vida* de Almeida, detenhamo-nos também nas condições envolventes da produção textual do biógrafo. Joaquim Dâmaso ou outro – veja-se a argumentação acima aduzida – diz-se discípulo do biografado a quem deve gratidão. Escreve porque entende que Almeida pertence ao grupo dos "grandes e assignalados Varões" que merecem ser libertados da Morte por um texto que o torne "imagem viva", sendo o trabalho da escrita um tributo de justiça que deve "à Pátria, à Virtude, à Igreja, à Religião e igualmente a gratidão de discípulo"[(166)]. A garantia da fidelidade das informações reside, em seu entender, no facto de ser "talvez o único que de tal, e tão grande objecto possa fallar, pela convivencia que com elle teve, e dizer, e publicar, ainda que toscamente, o que vio e ouvio da propria boca de seo Mestre"[(167)].

A passagem que acabámos de citar traduz justamente os esquemas de mediação que respaldam a credibilidade das informações. Dâmaso deve ser

---

(166) *Vida* § 82.

(167) *Vida* § 83.

credível para todo e qualquer leitor porque foi discípulo e essencialmente porque viu e ouviu. No entanto, o que viu é verdadeiramente bem menos do que ouviu "da boca de seu Mestre", visto que, se de Joaquim Dâmaso se trata, a convivência ficava-se pelos onze anos, menos ainda se o autor fosse, como queria A. A. Banha de Andrade, Vicente Ferreira de Sousa Brandão e não certamente muito mais se tratasse de outra pessoa, pois que Almeida morre em 1804 com 82 anos e o biógrafo ainda está vivo em 1830. Deste modo, através do autor, a versão que nos chega da maioria dos acontecimentos pertence ao próprio Teodoro de Almeida, circunstância que não é de forma alguma dispicienda numa biografia que comporta exílios, intrigas, fundação da Academia das Ciências, da Visitação, publicação de obras várias e tentativa de exercício de um certo magistério científico e espiritual.

Envolvidos por estas cautelas prévias, visando o tempo e o autor, penetremos na *Vida* de Teodoro de Almeida, procurando evidenciar a forma como se organiza, os temas que polarizam a narração, de maneira a desmontar, no sentido dos elementos constituintes, uma imagem destinada à circulação sob o paradigma da exemplaridade em 1830, na exacta medida em que defrontamos um discurso que em si cruza os dispositivos retóricos das *Vidas* com as estratégias que pretendem prendê-lo à "história".

2.3. Do título ao texto

Na medida em que um título de muitos modos sintetiza o essencial da obra, funcionando, do ponto de vista da relação autor/leitor, como o máximo de informação no mínimo de texto, vale a pena atentar apesar, da repetição, na forma como o biógrafo anuncia e qualifica a *Vida* de Teodoro de Almeida: *Vida do Padre de Theodoro de Almeida da Congregação do Oratório de*

Lisboa, Fundador do Convento das religiosas da Visitação de Santa Maria no sítio da Junqueira, e o que mais trabalhou para de novo ser povoada a Casa do Espírito Santo da Pedreira depois de reedificada sobre as ruínas do que pelo terramoto de 1755, e incendio que se lhe seguio ficara destruida.

A identificação de Teodoro de Almeida como figura cuja vida merece ser narrada passa, assim, por dois acontecimentos fundamentais: a fundação da Visitação em Lisboa e a mudança para a Casa do Espírito Santo. Um e outro tardios no contexto da biografia do oratoriano, pois que o primeiro se reporta a 1784 e o segundo a 1793. Assinale-se, todavia que, no título, Almeida não beneficia nem da reputação de sábio nem da de literato que vimos em textos anteriores, mas tão somente da de fundador do convento da Visitação em Lisboa, à imitação do gesto de S. Francisco de Sales e Joana Fremyot de Chantal, e de responsável pelo retorno à Casa-mãe do Espírito Santo, que simbolicamente traduz o revalorizar da vertente do apostolado no centro da cidade, face ao estudo e à componente pedagógica polarizada pelas Necessidades. Isto é, em 1830, seriam estas as dimensões esquecidas da acção de Teodoro de Almeida que continuava a ser lembrado sobretudo na qualidade de divulgador da Ciência com Fé, como o havia feito a Gazeta de Lisboa, em 1827, ou, no quadro da narração de uma vida pretendida "exemplar", eram estes os aspectos fundamentais a reter? O estudo do texto, nas direcções anteriormente propostas – organização, temas, estratégias descritivas –, se não responde completamente, esclarece em que sentidos pode ser colocada a questão.

De uma maneira ou de outra, o título da *Vida* representa só por si uma inflexão no paradigma da memória de Almeida. Até 1830, como vimos, simultaneamente em Portugal e Espanha, procura fixar-se a linha de interpretação que passa pela valorização do oratoriano como divulgador da Ciência no contexto da Fé, sobretudo como opositor aos que dissociam os dois campos. Em 1830, esta oposição, que Dantas Pereira ainda glosará no

ano seguinte, parece ter perdido alguma actualidade e Teodoro de Almeida merece ser lembrado por acontecimentos que o título consagra como mais pertinentes: a fundação da Visitação e a mudança para a Casa do Espírito Santo, entendidos como os traços mais impressivos de um retrato que o biógrafo pretende global.

2.4. O texto

Constituída por duzentos e dez parágrafos de diferente extensão, a *Vida* de Teodoro de Almeida alonga-se por um códice de cinquenta fólios, redigidos numa caligrafia que, embora pareça pertencer sempre à mesma mão, se vai alterando, em termos de tamanho, sobretudo do início para o fim do relato. Tanto quanto sabemos, a cópia guardada na Torre do Tombo continua a ser a única conhecida e disponível. Para além do relato biográfico, o texto integra ainda uma lista de obras manuscritas[168] e um

---

[168] O elenco das obras manuscritas contém as seguintes palavras prévias: "Sabese que deixou muitas obras manuscritas, humas já licenciadas para a Impressão, outras não acabadas; mas ou se extraviarão na morte do P. Antonio das Neves, a quem o P. Theodoro no seu Testamento as mandou entregar para fazer escolha, ou alguem as ocultou talvez quem mais miudamente soletrou; mas das que podemos affirmar, que estava de posse o P. Antonio das Neves, e nos lembramos são as seguintes; O Feliz Independente em verso solto grande, não completo, hum volume em folio em meia encadernação copiado em boa letra de lapis encerado de letra do Autor.

O F. I. em verso rimado mais adiantado, que o antecedente, em 1 volume de quarto em papel pautado velho.

O F. I. traduzido em Francês por hum seo amigo em 1 volume de 4 encardenado em pergaminho.

O F. I. traduzido por outro e muito comentado pelo mesmo autor em 2 volumes 4 em boa letra.

O F. I. por outro em alguns cadernos, que hoje existem na Livraria da Caza do Espirito Santo em Lisboa.

O elogio do P. Pedro de Carvalho em quarto com capa de papel pintado amarello e ja bem sujo.

Dois volumes de cartas espirituaes em 4 com capa de papel pintado azul dos quais hum ja estava larvado.

O original da tradução do tratado da paz interior do P. Lombez, e alguns cadernos do tratado da Alegria christã do mesmo Autor, que o P. Theodoro intentava então de traduzir.

Dois tomos em quarto encardenados em papel pintado de pedra azul já licenciados de praticas espirituais da letra do Autor.

índice da "vida de Theodoro de Almeida" que contempla os respectivos momentos essenciais[169], oferecendo um mapa abreviado e orientado de leitura.

Alguns massos de sermões originais da sua letra e alguns de letra de José de Mendonça, que se se encadernassem fazião hum grande numero de volumes.

Muitos colloquios ao Natal.

Muitos oppusculos de devoção e algumas Novenas.

Hum volume encardenado em carneira amarella onde escrevo todos os calculos, que lhe forão precisos para a execução do Plantario com estampas feitas á mao pelo P. Theodoro. Encontrase hoje na Livraria da Caza do Espirito Santo o primeiro borrão de que o seo Autor tentou copiar em melhor forma o antecedente; mas não tem tudo o que aquelle tinha.

Huns oppusculos que havia dado para a Livraria de Nossa Senhora e que pouco antes da sua morte havia pedido ao P. José da Veiga, então Bibliothecario, para retocar, ou limar como entendesse.

Historia da Fundação da Visitação de que ha trez copias do original, que está na Visitação já licenciado, huma existe na caza da Congregação e outra, he huma que o Autor tinha mandado copiar pelo mesmo Jose de Mendonça, que tinha tirado a primeira, e nós comparamos por nolla ter generosamente dado a Exm[a] Condeça de Belmonte pela morte da Exm[a] D. Leonor da Camera, a quem o P. Theodoro a tinha offerecido e ainda havia outra que se queimou em parte, que era copia de huma linda letra; mas teve o desastre de se queimar em parte, e he huma pena, pois na parte que se queimou, se queimarão alguns acentamentos da letra do Autor, que muito desejavamos ter, e não podemos alcançar.

[169] "Índice da vida do P. Theodoro de Almeida. Os numeros indicam os capítulos". No índice em causa, o autor da biografia selecciona factos que entende relevantes: "Nasce o P. Theodoro - 3"; "Estuda Gramatica Latina - 5"; "Estuda Filosofica - 6"; Entra na Congregação - 8; "Entra novamente nos estudo - 11"; "Entra na theologia - 13"; "Estuda Geometria - 14"; Toma Ordens Sacras - 15; "Fica em perigo de morrer afogado - 16"; "He eleito substituto de Filosofia, e ensina o Filho do Marquez de Tavora - 17"; He eleito Mestre de Filosofia - 19"; "Riscos de perder a vida fazendo Experiencias Físicas em publico - 22"; "compõe a obra Estímulos de Nossa Senhora - 25"; "Publica a Recreação Filosofica - 26"; "Trabalhos que soffreo no Terremoto - 28; "Rejeita ser Mestre de Theologia - 29"; "Perigo em que se achou de morrer e outras - 30"; "Gosto que tinha em ir às Missões - 34"; Descrevese a inclinaçam que tinha para a Poesia - 35"; "Publica o elogio da Baronesa sua confessada - 34"; "Noticia sobre a saída do P. Joao Chevalier - 39"; He desterrado para o Porto, e se descreve o seu modo de vida naquella cidade - 40"; "Prega pela primeira vez naquella cidade, e vesse como continuou a viver naquella cidade - 42"; "Faz colocar na Igreja da Congregação huma perfeita imagem da Senhora das Dores, e publica a sua obra Gimidos da May Deos aflita - 48"; "pacifica discordias e publica o Thesouro da paciencia - 49"; "Alcança do Sargento Mor Suisso, chamado Merli, que abjure o Protantismo e abrace a Religião Catholica Romana - 54"; "Origem da sua fugida para Hespanha - 56"; "Foge para Hespanha - 59"; "Trabalhos, que pedeceo em Galiza - 64"; "Vai de Tui para Vigo, e se embarca para S. Sebastião da Biscaia e se descreve o que padeceo no Mar - 62"; "He mandado partir da Biscaia, e vai para Baiona de França - 72"; "Começa a ensinar Filosofia em Baiona - 74"; "Inventa um novo Planetario - 75"; "Confessa no Mosteiro da Visitação, é nomeado confessor ordinario - 77"; "escreve de França a varios dos seus antigos confessados, e he cauza de se ordenar o P. Antonio Luis de Carvalho - 78"; "He mortificado por hum criado, e enganado por outro - 79"; "Perigos de que Deus Nosso Senhor op livrou - 83"; "Descrevese o seo gosto de escrever, e a razão para que servia - 86"; "Dáse noticia da sua obra Feliz Independente - 88"; "Conversão divida à leitura do Feliz - 91"; "Primeira enfermidade que teve em França - 92"; "Vai a Auch visitar o P. Ambroise Lombez seu confessor, e se dá noticia de quanto o P. Theodoro era

Do ponto de vista da arquitectura textual, o autor procede a uma divisão tripartida, como se o itinerario individual do oratoriano assentasse em três grandes pilares: o tempo de infância, juventude e início da actividade de professor, autor e director espiritual, em Lisboa, na esfera da corte, entre 1722, ano de nascimento, e 1760, ano do forçado afastamento para o Porto; o tempo do exílio entre 1760 e 1778, ainda que a primeira parte, entre 1760 e 1768, decorra no Porto e só a segunda entre 1768 e 1777 se processe verdadeiramente fora do país, no início na agitada e dolorosa viagem até ao sul de França e, alguns meses depois, na estadia quase sempre em Bayonne, mas também esporadicamente em Annecy; o tempo do regresso, entre 1778 e 1804, o ano da morte, já no reinado de D. Maria e depois sob a regência do futuro D. João VI. Contudo, tais pilares, que efectivamente sustentam e subdividem o processo narrativo, possuem, em termos espaciais, um peso diverso: aquela que apelidámos da primeira parte – entre 1722 e 1760 – ocupa trinta e um parágrafos e exactamente onze fólios; a segunda – entre 1760 e 1777 – alarga-se por oitenta e um parágrafos e dezanove fólios; a última – de 13 de Maio de 1778, data exacta da chegada a Lisboa, até 1804 – dedica o autor noventa parágrafos e dezoito fólios.

A primeira parte é, em termos de formas discursivas, a que mais claramente se prende aos cânones retóricos da biografia "devota" sem que,

---

estimado em França - 95"; "Começa o P. João Faustino a tratar da sua restituição à Patria - 97"; "Conta, em que hera tido em Baiona e Auch - 104"; " Helle permitido voltar para Portugal para onde parte tendo tido huma grande enfermidade, que se lhe renova, no mesmo dia da partida, e se descreve a jornada que faz pelos Alpes até chegar a Lisboa; "Recebe parabens da chegada, que em huma carta lhe da o Exm° D. Miguel da Anunciação, Bispo de Coimbra pouco antes tambem restitui do livre do carcere em que estivera annos - 121"; He chamado ao Paço por ocasião da molestia da Rainha D. Maria I - 123"; "Préga pela primeira vez depois de restituido á Patria em sexta-feira Santa - 124"; Fáz imprimir o Feliz Independente - 125"; "Referese o principio da convenção da Protestante D. Isabel Kriega com seus filhos e filhas - 126"; "Imprime as Cartas Fisico Mathematicas, e os 3 tomos de Fisica em Latim - 137"; "Descrevese a primeira erisipela que teve, que foi como a precursora das outras que precederão a sua morte - 138"; "Apontase como elle ditou as primeiras linhas a Fundação do Mosteiro da Visitação - 139"; "Concorre para a instituição da Real Academia das Sciencias e se diz o quanto sofrreo por amor della - 141"; "Continua com o principio da Fundação do Mosteiro da Visitação ate a concluir - 151".

todavia, o autor perca de vista o contexto de debate congreganista em que a redacção do texto se processa, aludindo aos elementos do primitivo Oratório que ainda restavam do tempo da fundação pelo Padre Bartolomeu do Quental, no momento da entrada e durante o noviciado de Teodoro de Almeida, como se essa pertença representasse e garantisse uma pureza inicial de que a congregação, ao contrário de outras, nunca se teria desviado.[170]

O biógrafo presta assim, alinhando os tópicos preferenciais da economia discursiva dos relatos de vidas modelares, especial atenção ao facto de a Teodoro de Almeida ter sido dada por madrinha a Virgem Maria, "fausto pronostico de vir a ser, como foi, singularmente favorecido da mão de Deos em toda a sua vida"[171], à circunstância de ter estado quase a morrer "de tenra idade"[172], doente de "bexigas", às formas de educação de "Pays...

[170] Em muitos momentos, de que este representa apenas um exemplo, o diálogo estabelecido entre o texto em causa e o contexto sócio-político afigura-se absolutamente evidente, no cruzamento de alusões sistemáticas. Aqui, o biógrafo identifica com precisão os oratorianos que ainda restavam do tempo da fundação: "Entrou finalmente na Congregaçam a 11 de Abril de 1735, não tendo mais que 13 annos de idade. Hera então Proposito o P. Domingos Pereira, seo grande amigo, e ainda erão vivos os P^es^ Theodoro d'Andrade, Antonio de Faria; Antonio Botelho, Diogo Curado, Manuel Consciencia, Antonio dos Reis e os P.S. Luiz Cardozo, Francisco de Lemos, Jose Pimenta, Manuel Ribeiro, e outros ainda o tempo do N. Fundador Bartolomeu do Quental. Forão seos Mestres no Noviciado o P. Manoel Portal, Pe Pedro Correia, Rodrigo de Sa, Francsico Manuel e Luiz Cardozo.

[171] *Vida*, 23: "Foi na Cidade de Lisboa a 7 de Janeiro de 1722, em que a Igreja celebra S. Theodoro Monje, que vio a luz primeira o P. Theodoro d' Almeida, tornando o nome do Santo da sua etymologia correspondeo a sua louvavel e Santa vida pelos dons da Graça e da Natureza, que nelle resplandecerão. Foi seu Pay Ivo Francisco de Almeida, e ua May Luiza Maria, ambas de muita honra e probidade. Foi bautizado na Igreja Panochial da Encarnação, onde lhe derão por Madrinha a Virgem Santíssima, fausto pronostico de vir a ser, como foi, singularmente favorecido da mão de deos em toda a sua vida. Eda mesma Sagrada Fonte, em que foi regenerado, parece lhe mesmo, e com elle cresceo a terna e cordeal devoção á May de Deos, e aquelle affectado entranhavel com que dice da abundancia do coração no oppusculo do Amor da Senhora e muitas vezes nos Sermões que pregava de sua dovoção; que quando Deos formou o nosso coração lhe deo huma inclinação quazi natural para amar sua May, como meio e disposição que o preparasse para o seo amor".

[172] Vida § 4: "Não tardou muito, que a Senhora não mostrasse para com elle a sua especial protecção. Por quanto dizião seos Pais [segundo a relação que elle deixou em huma carta às Religiosas da Visitação] dizião que a tenra idade adoecendo de bexigas, chegava q termos, que todos já tinhão perdido as esperanças da sua vida, e tanto, que já o tinhão coberto com huma toalha, e de quando em quando hião ver se já tinha espirado. Porem não quiz o

bons catholicos e tementes a Deos"[173], fórmulas que, em conjugação com a referência específica à frequência, acompanhado do progenitor, dos exercicios da Congregação do Oratorio na Caza do Espirito Santo"[174] e ao hábito, desde cedo, de "levar o jugo do Senhor"[175], configuram o cânone retórico em causa. De resto, as marcas de alguma predestinação, traduzidas na "boa indole e agudeza de engenho"[176], nos progressos "superiores à sua idade"[177] nos estudos da Língua e Gramática latinas que ia empreendendo, nas sucessivas tentativas de morte atribuídas ao demónio, que vão pontuando a narrativa[178], de que havia sidos salvo por intervenção

---

Senhor [dizia elle] levarme então reservandome para vida, em que o pudesse servir...".

[173] *Vida* § 5: "Livre deste perigo foi crescendo e seus Pays como herão bons catholicos e tementes a Deos se não descuidavão de o educar na piedade e exercicios da vida Christan".

[174] *Vida* § 5: "Con seo Pay assistia aos exercicios da Congregação do Oratorio na Caza do Espirito".

[175] *Vida* § 5: "...costumando desde a tenra idade a levar o jugo do Senhor".

[176] *Vida* § 5: "chegando à idade competente, como dava mostras de boa indole e agudeza de engenho procurarão logo aplicallo ao estudo da Lingua Latina e Gramatica...".

[177] *Vida* § 5: "...em que fez progressos superiores á sua idade".

[178] A primeira tem lugar na infância – ou início da adolescência – aos onze anos de idade, quando um cavalo sem freio, solto na rua, quase esmaga Teodoro de Almeida (*Vida* § 5: "Já nesse tempo o Demonio como quem pressagiava a futura guerra que lhe havia de fazer, tentou permitindolhe Deos armar ciladas à sua inocente vida. Em idade de 11 annos, passando um dia por huma rua, que naquelle tempo se chamava o Arco dos pregos, vio Theodoro que trzião hum cavallo uí, que vinha estranhamente desinquieto, e embravecido, e com sua folia occupava toda a rua e tomando medo delle, se recolheo na logea de hum confeiteiro...

Eis que de repente se sente levantar ao ar, ouvindo ao mesmo tempo hum grande estrondo no balcão, a que havia estado encostado, e olhando para o lado ainda viu as pernas do cavallo, que o tinha levantado do chão; parece ter o cavalo tido do Demonio, para na passagem marcar aquelle menino, e espreitar a porta para onde se esquivou e hirse encostando a esse portal para ahi o mater; porque com effeito o estrondo que se ouvio foi de bruto, que disparou dois fortíssimos coices, e se alli não estivesse o balcão, e o confeiteiro lhe não acudisse com tanta promptidão recolhendoo, alli morreria despedaçado".

A segunda inscreve-se no âmbito de uma experiência científica realizada por Theodoro de Almeida na Casa das Necessidades (*Vida* § 22): "Hum dia fazendo elle experiencias na presença de toda a Corte no Sobredito Gabinete e querendo prevenir-se para executar certa experiencia e fazer um furo num vidro por meio de huma balla, carregou huma espingarda de vento, que ao tempo de disparar emperrou e não disparou. Vendo isto cuidou em outra coisa, conservando a espingarda sobre a culatra encostada ao peito continuando a fallar como quem ja não esperava nada della. E quando menos o cuidava a espingarda por si

atribuída a Nossa Senhora – e também na sintomática previsão da morte[179], constituem a espinha dorsal do relato, sustentando-o e conferindo-lhe simultaneamente alguma unidade estrutural na adopção dos parâmetros da biografia devota.

Deste ponto de vista, a *Vida* estrutura-se ao longo de duas linhas de leitura fundamentais: a que se tece ligando os diferentes "tópicos" dos relatos de vidas "modelares" e a que permite pelas alusões e interpretações de momentos mais controversos do itinerário de T. de Almeida, numa espécie de intervenção ideológica sob o enquadramento sócio-político contemporâneo do redactor, isto é os anos de 1829-1830. Em todo o caso, esta disposição do texto permite entender que o autor recorra sistematicamente a comentários, considerações e mesmo explicações que a todo o momento ancoram e restituem o discurso ao seu tempo de produção.

– Entre 1722 e 1760: o tempo da paz.

O movimento de osmose entre a visão do autor do ano – ou dos anos – da redacção da *Vida*, 1829-1830, e a narração propriamente dita dos factos e acontecimentos que constroem o percurso biográfico de Teodoro de Almeida dificilmente encontraria fórmula mais clara, do ponto de vista da intencionalidade discursiva, que aquela que inicia o relato propriamente

---

mesmo desfechou, disparou o tiro e a balla lhe passou rente da barba de maneira que por pouco lhe não entrou pelo queixo; lhe passou o cerebro".

No decurso da experiência diante do próprio D. José (*Vida* § 23) encontra-se miraculosamente salvo de ser esmagada por "muita lenha junta, que alli [no armário onde arrumava os instrumentos necessários à experiência realizada] não estava antes. Tendo perguntado ao Padre que o acompanhou de onde teria vindo a lenha "nem um nem outro atinava até que finalmente reparou, que o banco em que havia pouco estava sobido, estava feito em pedaços com a pancada de huma grande barra de chumbo, que elle mesmo no dia antecedente tinha posto sobre as cordas enquanto as não tirava. Pezou-se depois o chumbo, e achou-se ter 19 arrateis e meio que se ele cahe na cabeça certamente o mataria".

Salvo por duas vezes de morrer afogado (*Vida* § 16 e § 24), é-o também de um incêndio violento (*Vida* § 83) que o biógrafo enaltece: "Não foi mesmo maravilhoso outro sucesso...".

(179) *Vida* § 204 (nota).

dito, depois de um preâmbulo, que acima explicitámos, justificativo do trabalho emprendido[180].

O autor considera, prendendo estrategicamente o texto ao seu tempo, que "neste mundo tenebroso, em que tantos falsos écos publicão por illuminado, deo a sempre vigilante Providencia do Altissimo à Igreja de Portugal hum grande Ministro, á Républica das Letras hum sabio Mestre e Escriptor de engenho extraordinario, á Patria hum cidadão benemérito, á Igreja Universal hum Varão Apostolico insigne e digno filho do esclarecido S. Filipe de Neri"[181]. O sintético e modelar retrato do biografado, tido como "grande ministro"[182] da Igreja, "sabio Mestre... e Escriptor de engenho"[183] da República das Letras, "cidadão benemérito"[184] da Pátria, funcionaria, assim, pelo exemplo de que o texto dará testemunho, como padrão de "zelo", piedade e sã doutrina "para que muitos se salvem e preservem da "corrupção do presente seculo"[185].

Isto é, o motivo fundamental da escrita "devotamente biográfica", no sentido em que o texto procura desde o início organizar-se como um relato modelar, na moldura da exemplaridade da conduta, reside na necessidade e pertinência de difundir o "caso" de alguém que representava a convergência das virtudes que o haviam tornado "hum grande Ministro da Igreja" e das

---

[180] Como antes sublinhámos, as razões apontadas pelo biógrafo prendem-se com a necessidade de perpetuar a memória – tópica em escritos deste cariz – obstando ao esquecimento provocado pela morte e tornando a figura retratada "imagem viva", permitindo, assim, que ela possa funcionar como modelo de actuação a difundir: "A memoria dos grandes e assigualados Varões, que entre nos viverão, consignada nos escriptos, sendo huma industria necessaria para nos vingarmos da Morte, que nolos roubou, e sanar de algum modo a justa saudade, que elles nos deixarão tornandoos em imagens vivas (*Vida*, § 1).

[181] *Vida*, § 2.

[182] *Vida*, § 2.

[183] *Vida*, § 2.

[184] *Vida*, § 2.

[185] *Vida*, § 2.

qualidades que dele haviam feito "cidadão benemérito" da Pátria, na tentativa clara de iludir ou mesmo anular a argumentação anti-congreganista que, no limite, entendia os interesses da Igreja como rigorosamente contrários aos da Pátria, sobretudo quando se tratava de um elemento de um instituto religioso – mesmo sendo "sui generis", como o era o Oratório –, entendidos por estes sectores herdeiros das polémicas vintistas, como "sociedades" organizadas dentro da sociedade e logo hostis ao Estado[186].

De resto, a valorização da Congregação de Bartolomeu do Quental, a que autor e biografado pertenciam, acompanha momento a momento a evolução da vida de Teodoro de Almeida como se dois fios narrativos perfeitamente entretecidos se tratasse. Por isso, quando o autor recorre aos tópicos "hagiográficos" mais comuns como a educação espiritual proporcionada pelos pais ou a manifestação precoce de "boa índole e agudeza de engenho" patente na rápida aprendizagem, a Congregação surge como um ponto de referência: "Com seo Pay assistia aos exercicios da Congregação do Oratorio na Caza do Espirito Santo, costumandoo desde a tenra idade a levar o jugo do Senhor"[187]. Ainda que também discursivamente presas ao Oratório estas são, contudo, as breves linhas em que se traçam os únicos

[186] A esta argumentação que insiste na ideia de corpo estranho ao conjunto de cidadãos que formam a "Pátria" bem patente, por exemplo, nesta avaliação do *Astro da Lusitânia* de 1 de Dezembro de 1821: He por fazerem huma sociedade separada, que os frades nem sempre fazem causa comum com a Patria; e algumas vezes se lhe tornão pezados, contrarios" não é estranha a necessidade, sublinhada por alguns sectores vintistas, de não tolerar diferenças dentro de um conjunto – os clérigos, eclesiásticos ou párocos – que deve dedicar-se apenas ao serviço da Igreja (*Astro da Lusitânia*), nº 307, de 1 de Dezembro de 1821.

Como é sabido, o *Astro da Lusitânia* é um dos mais significativos jornais do período vintista, cuja vigência acompanhou de perto, tendo sido publicado entre 30 de Outubro de 1820 e 15 de Abril de 1823. Empreendeu um verdadeiro combate contra a existência das ordens religiosas, partindo do princípio, claramente expresso no nº 18 de 19 de Dezembro de 1820: "Jesus Christo, instituindo a jerarchia necessaria para o bom governo da Igreja que veio instituir para nossa salvação julgou que as ordens Religiosas não erão necessarias, pois as não instituio: ellas são efectivamente instituições dos homens". (*Astro da Lusitânia*, nº XVIII de 19 de Dezembro de 1820).

[187] *Vida* § 5.

momentos da vida de Teodoro de Almeida antes da entrada no Instituto de S. Filipe de Néri, efectuada, por razões de iminência de guerra com Espanha, aos trezes anos, três anos antes da idade recomendada pelos Estatutos[188]. Desta primeira parte como que se rematam – no sentido em que terminam aqui – os fios narrativos que clarificam o tempo e o lugar do nascimento, em Lisboa a 7 de Janeiro de 1722, a filiação — Ivo Francisco de Almeida e Luisa Maria[189] – e se deixam soltos outros que a narrativa recuperará algo sistematicamente, em momentos e lugares diferentes, como a protecção da Virgem, escolhida para sua madrinha, "fausto pronostico de vir a ser, como foi, singularmente favorecido da mão de Deos em toda a sua vida"[190], que o protegerá de ataques do demónio e o salvará de graves acidentes.

A partir deste momento, e ao longo do que apelidámos de primeira parte, os destinos de Teodoro de Almeida e do Oratório aparecem indissoluvelmente ligados, de forma a demonstrar que se a Congregação cumpria funções de indiscutível relevância social, o protagonista da biografia, exemplo de congregado perfeito, concentrava em si todas as qualidades de homem da igreja, actuando como cidadão exemplar. Daí que o autor sublinhe, provavelmente contrariando argumentos sobre a

(188) *Vida* § 7: "Assim foi Theodoro continuando o seo estudo encantando a todos com a sua boa indole e innocencia de costume, ate que finalmente o Senhor lle tocou o coração inspirandolle grandes dezejos de abraçar o instituto da Congregaçam. Não tardou que elle não participasse aos Padres esta resolução pedindo o aceitassem. Elles posto que o estimavão, duvidavão ao principio aderir ao seo intento, achando por conveniente esperar que se adiantasse mais a idade, e corpulencia do pretendente, porem como então se fallava em guerra receando se prolongasse muito o impedimento acoradarão entre si, de o aceitarem, e avizando o pretendente da aceitação lle mandarão que se preparasse. Não he crivel o gozo e alegria com que ficou Theodoro pela nova da sua aceitação, mas no principio não podião os pais capacitarse, que os Padres o quizessem em tão modica idade, e naquela pequenez de corpo na verdade pouco acomodados aos exercicios da vida regular para aqual se requer segura consistencia do sistema organico e vigor da natureza".

(189) Os registos de nascimento de Teodoro de Almeida e seus irmãos – dois mais velhos, Maria e Teresa, e três mais novos, António, Paulo e José – podem ser consultados em ANTT, *Arquivo dos Registos Paroquiais*, Lisboa, Freguesia da Encarnação, Cod. 10-B, fol. 243 e 336; 11-B, fol. 36, 95, 137 e 273.

(190) *Vida*, § 3.

degenerescência das ordens religiosas, que o Oratório para o qual Teodoro de Almeida entrou em 11 de Abril de 1735, sendo Prepósito o Padre Domingos Pereira, mantinha ainda nomes famosos e respeitados do tempo do fundador Bartolomeu do Quental[191]: o Padre Theodosio de Andrade[192], António de Faria[193], António Botelho[194], Diogo Curado[195], Manuel Consciência[196], António dos Reis[197], Luís Cardoso[198], Francisco de

---

[191] O recurso a nomes que provinham do "primeiro" Oratório, como estratégia para enfatizar a "pureza" desses tempos que enquadraram, formaram e viram desenvolver Teodoro de Alemida, não deixa de fazer ecoar, por contraste, a atomosfera que, sobretudo desde a segunda metade do século XVIII, sublinhava a degenerescência das ordens religiosas, tornando-a um argumento pesado no debate sobre a legitimidade da sua existência. Nesta perspectiva, a *Vida* do oratoriano, se tivesse sido publicada, por esses anos de 1830, funcionaria como uma peça mais no amplo debate congreguista. Em todo o caso, sublinhemo-lo ainda mesmo as obras que de um ponto de vista teórico procediam à apologia dos institutos religiosos não se eximiam à ideia, como claramente se escreve na *Dissertação sobre o estado religioso* (1786), tradução de um original francês, de que "ha alguns annos se tem introduzido nas Religiões, abusos, relaxações, e desordens". (*Dissertação sobre o estado religioso, em que se mostra qual he o seu espirito, qual a sua origem, os seus progressos, os serviços que tem feito á Igreja e á Sociedade, a sua utilidade actual: e em que se trata dos bens dos religiosos, e da Reforma, que podem ter as ordens monasticas. Composta na lingua Franceza pelo abade de B. e pelo abade de B. B. advogado no Parlamento.* Traduzido na Portuguesa por hum amigo da verdade. Lisboa, 1786, X-XV).

[192] De Theodosio de Andrade não conseguir encontrar qualquer obra publicada ou manuscrita.

[193] António de Faria (1649-1737) entrou para a Congregação do Oratório em 15 de Agosto de 1681, pela mão de Bartolomeu de Quental. Foi professor de Filosofia – e nas palavras de Barbosa Machado que foi seu aluno de Teologia Especulativa e Moral "acerrimo Antagonista da Escola dos Nominas" (B.L., I, 265)" – Examinador Sinodal do Arcebispado de Lisboa Oriental e Deputado da Junta das Missões. Autor de várias obras em latin que faziam parte da Livraria da Congregação e que hoje podem ser consultadas na Biblioteca do Palácio da Ajuda imprimiu apenas o *Sermão nas honras funebres que a Congregação do Oratorio de Lisboa dedicou à Saudosa memoria da Serenissima Rainha D. Maria Sofia Isabel em 21 de Agosto de 1699 na Igreja da mesma Congregação* (Lisboa, Miguel Deslandes, Impressor de sua Magestade, 1699).

[194] António Botelho - Não lográmos encontrar indicação de nenhuma obra.

[195] Diogo Curado (?-1736). Entrou para a Congregação em 19 de março de 1671. Foi professor, Qualificador do Santo Ofício e Examinador das Ordens Militares. Pregador de renome, deixou três tomos de *Sermões Varios*, publicados em Roma, onde viveu alguns anos, respectivamente em 1719 – os dois primeiros – e 1720.

Barbosa Machado atribui-lhe ainda um *Compromisso das obrigaçoens, que devem cumprir, e observar pontualmente as Escravas de Nossa Senhora da Conceição, da Irmandade fundada, e sita na Igreja do Espirito Santo dos Padres da Congregação do Oratorio de Lisboa* (Lisboa, José António da Silva, 1734).

Lemos[199], José Pimenta[200]... E que, por outro lado , acentue a formação espiritual recebida pelo protagonista ao longo do noviciado e o apreço que aprendeu a ter pela Congregação e pelos respectivos objectivos principais: "Alli se lhe formou o verdadeiro espirito de Congregado, huma alta ideia do instituto, o amor á Congregaçam que sempre respeitou como segunda Mai, a alegria, e promptidão para todos os ministerios da Congregaçam, sobretudo os que se dirigião á salvação das almas"[201]. Do noviciado, orientado pela

almas

[196] O Padre Manuel Consciência (??-1739) entrou para a Congregação do Oratório em 2 de Fevereiro de 1698, depois de se ter licienciado em Direito Civil pela Universidade de Coimbra e de ter sido ordenado prestíbero. Nome cimeiro do discípulo de S. Filipe de Néri, o Padre Consciência é autor de uma obra assinalável (cf. para além de Barbosa Machado e Inocêncio, Canaes de Figueiredo - *Estudos biográficos*, 241) de que deve destacar-se, essencialmente pelo número de edições de que foi alvo. *A Mocidade enganada e desenganada. Duello espiritual onde com gravissimas sentenças da Escriptura e Sanctos padres, com sofridas considerações e exemplos mui singulares se propõem e convencem em forma de dialogo todas as escusas que a mocidade e qualquer outro peccador allega para se não converter a Deus.* (Tomo I, Lisboa, Antonio Pedroso Galrão, 1728 e Maurício Vicente de Almeida, 1734; Tomo II, Lisboa, Officina Augusticiana, 1734; Tomo III, Lisboa, Maurício Vicente de Almeida, 1731; T. IV, Lisboa, Maurício Vicente de Almeida, 1731; Tomo V, Lisboa, Maurício Vicente de Almeida, 1737; T. VI, Lisboa, M. V. de Almeida, 1738).

A propósito da obra de M. Consciência veja-se *Manuel Consciência* (dissertação de mestrado policopiada, Porto, FLUP, 1995).

[197] António dos Reis (1690-1738) foi admitido pela Congregação quando contava 17 anos de idade. Ainda que tenha falecido "no vigor da idade varonil" (Barbosa MACHADO, *Biliotheca Lusitana*, ob. cit., I, 368) foi conselheiro de D. João V, latinista eminente e autor de uma vasta produção em verso.

[198] Luis Cardoso (?-1762) era irmão do Padre António dos Reis e juntou-se ao Oratório em 7 de Março de 1717. Membro da Academia real da História compôs o *Dicionario geographico, ou noticia historica de todas as cidades, villas, logares e aldeas, ribeiras e serras dos reinos de Portugal e Algarve; com todas as cousas raras que n'elle se encontram, assim antigas como modernas* (Lisboa, Regia Officina Silviana, 1747 (Tomo I) e 1752 (Tomo II), cuja publicação foi interrompida depois do segundo Tomo, tendo a restante obra permanecido inédita.

Ao Padre Luis Cardoso tem vindo a ser atribuida uma *Arte de bem morrer* (Lisboa, Paschoal da Sylva Impressor de sua Magestade, 1717) da autoria de seu irmão o Padre António dos Reis.

[199] Do P. Francisco de Lemos também não encontrámos nenhuma obra publicada.

[200] José Pimenta (?-1738) entrou na Congregação em 14 de Fevereiro de 1682. Sob o nome de Padre José Carvalho publicou as *Devotas consideraçoens sobre os principaes motivos da pena, e dor, que Maria Santissima senhora nossa teve ao pé da Cruz* (Lisboa, Officina da Congregação, 1737).

[201] *Vida*, § 9.

"lição de livros espirituais, que os Mestres costumão sinalar aos seus Novicios e com os mais exercícios assim como da Congregaçam[202]", passou aos "estudos" que, por esse tempo, "duravão 7 annos, sendo 3 de Filosofia e 4 em Theologia[203]" que completou em 1745, tendo no ano anterior recebido ordens sacras. Três anos depois, em 1748, torna-se professor substituto da cadeira de Filosofia, cujo responsável era o Padre Luís José, iniciando um percurso de docência que manterá até ao final da vida.

À medida que vai dispensando as informações anotadas, integradas num discurso construtor de um paradigma que tende para a perfeição – o biografado revela aptidões especiais tanto do ponto de vista intelectual como espiritual, de forma que "como... dirigia a Deos os seos estudos, os mesmos estudos dirigião a Deos"[204] – o autor prossegue no esforço valorizador da Congregação, sublinhando que embora esta tenha sido a primeira, através da docência do Padre João Baptista, "homem verdadeiramente sabio"[205] a ensinar "publicamente no centro da Corte a Filosofia de Gassendo"[206] e a doutrina do famoso Newton"[207], foi também o que tratou a Sagrada Theologia com mais culto e dignidade. E não apenas... Foi também o Instituto religioso responsável pela divulgação dos novos métodos parenéticos, substituindo a pregação "em que se formavão os discursos tecidos de conceitos ou pensamentos agudos, reparos, soluções, tudo tirado bem ou mal da Sagrada Escriptura e dos Commentadores"[208] pelo "estilo que hoje se segue"[209]. O biógrafo precisa, assim, nesta primeira parte os

[202] *Vida*, § 10.

[203] *Vida*, § 11.

[204] *Vida*, § 12.

[205] *Vida*, § 11.

[206] *Vida*, § 11.

[207] *Vida*, § 11.

[208] *Vida*, § 15.

contornos do quadro em que se moverá ao longo de todo o texto, procurando por um lado, elaborar uma imagem de Teodoro de Almeida que colhe simultaneamente nos campos da perfeição espiritual, tingida por alguma predestinação, e, sobretudo, – ou não o obrigassem a isso os tempos e a necessidade de convencer leitores –, no domínio da intervenção na sociedade como professor, confessor, director espiritual, missionário e, por outro, sublinhar e muitas vezes justificar acções e opções da Congregação do Oratório.

Até ao momento do forçado desterro para o Porto, em 1760, que termina a parte considerada em primeiro lugar, o autor da biografia resolve várias linhas de desenvolvimento. No percurso biográfico de T. de Almeida, propriamente dito, salienta a já referida formação espiritual, a aptidão precoce para os estudos, a capacidade de, ainda criança, ouvir e compreender como se de um adulto se tratasse, a sábia gestão da alegria e do silêncio demonstrando, em pleno noviciado, ser capaz de conciliar o tempo da "recreação, entretido com os companheiros"[(210)] com o "tempo de silencio e modestia religiosa, unido com a comunidade"[(211)]. Tal atitude, entendida pelo biógrafo como parecendo "milagre, atendendo à idade e génio vivo"[(212)], não deixa de funcionar como sinal das potencialidades de uma personalidade que, ao longo da vida, será sempre capaz de empreender e justificar actividades de carácter marcadamente social no amplo quadro da perfeição espiritual. De resto, tudo se legitima deste ponto de vista que,

---

(209) *Vida*, § 15.

(210) *Vida*, § 9.

(211) *Vida*, § 9.

(212) *Vida* § 9: "Na observancia exacta e pontual, mas visto en diversas situações, não seria facil concordar Theodoro no tempo da recreação, entretido com os companheiros, com Theodoro no tempo do silencio, e modestia religiosa, unido com a Comunidade. Parecia milagre attendendo á idade e genio vivo, que não rompesse em muitas quebras: não obstante em tudo procedia igual: no tempo da recreação permitida, tão jovial e prazenteiro como mancebo na sua liberdade, no tempo devido ao silencio, devoção, e modestia religiosa, tão recolhido como hum Cartuxo no seo deserto".

verdadeiramente, marca a especificidade de Teodoro de Almeida e o torna motivo da escrita.

Dono de "espírito vivo e penetrante", quando estuda e faz progressos notáveis na Filosofia e Teologia, não lhe acontece, nas palavras do biógrafo, como a outros a quem "a applicação aos estudos disseca o coração e facilmente faz evaporar o espírito de devoção"[213]. Pelo contrário. Como Teodoro dirigia a Deus os seus estudos "os mesmos estudos o dirigião a Deos"[214]. Aliás, curiosamente – ou talvez não... para alguém que se apresenta pelo prisma da excepcionalidade – "lia pouco e meditava muito"[215], "de sorte que a materia dos estudos vinha a ser materia da sua oração e fomento da piedade e Religião"[216]. E esta explicação parece funcionar de todos os pontos de vista: na predilecção pela Filosofia Natural que aprendera com João Baptista e o fazia descobrir "joias do Ceo nas minas da terra"[217], procurando a mão de Deus na organização do universo. No gosto pelas matemáticas, que estudara sozinho, pois não se costumava ao tempo ensiná-las na Congregação, convencido do respectivo carácter indispensável para a "leitura" das leis da físicas, mas não permitindo, porém, que tal estudo o afastasse das tarefas do seu Instituto, pelo que a ele se dedicava nos momentos em que, acompanhando outro congregado, era obrigado a esperar[218]. Na aprendizagem da Teologia – que nunca quis

---

[213] *Vida*, § 12.

[214] *Vida*, § 12.

[215] *Vida*, § 13.

[216] *Vida*, § 12: "não parava só em especulações estereis como vaidosamente se satisfazem os sabios deste Mundo; mas profundava ate achar a mao de Deus nas opções das Creaturas, e nos varios fenomenos da natureza; ora admirando na bella ordem e harmonia do Universo a suprema sabedoria da Creador; ora a sua Grandeza e Omnipotencia, que igualmente reluz na pasmoza grandeza dos Astros, como na mais delicada bonina do campo, e na mesma pequenez de um insecto ou verme; ora na immensidade dos espaços celestes a Divina incomprehensibilidade de sorte que a mesma materia dos seus estudos vinha a ser materia para oração e fomento da piedade e Religião".

[217] *Vida*, § 12.

ensinar – e que estudou não para brilhar nas disputas mas para "alumiar os Fieis no pulpito e confessionarios"[219]. Na opção pelo "novo estilo" de pregação, pois que o tradicional, que ainda prevalecia e que havia seguido de início, era contrário "aos seus gostos e às suas luzes"[220]. Em alguma destreza para exercitar a Poesia, sem nunca ter cultivado "lição de Poetas... nem antigos ou modernos"[221]. E, finalmente, na enorme capacidade pedagógica provada, assim o relata o biógrafo, pelo rápido e eficaz ensino do filho do Marquêz de Távora, D. José Maria, supliciado em 1759 e ao tempo com treze anos, a quem Teodoro de Almeida preparou, em menos de um mês e meio, para defender na Casa do Espírito Santos conclusões de Lógica[222].

---

[218] *Vida*, § "...estudou [Geometria] por si mesmo sózinho, valendosse para isso das occasioens em que era mandado por companheiro de alguns Padres que hião a sitio onde pudesse estar so enquanto o Companheiro acabava e a que hia destinado".

[219] *Vida*, § 13.

[220] *Vida*, § 15.

[221] *Vida*, § 36: "mas o que he bem notavel, foi como de Filosofo passou a ser Poeta sem o saber, que o era, pois que nem antes sentira inclinação para versejar, nem tivera princípios para isso, nem exercicio de obras de verso nem cultivara lição de Poetas: e communmente o talento da Poesia costuma ser estranho, aos que se dedicão ás contemplacoens filosoficas que ou supoeru um espirito seco por constituição ou o gerão por habito. Não faltão exemplos na historia literaria de muitos sabios, que não tinhão senso algum das bellezas poeticas. O celebre Malebranche zombando dos poetas dizia: só dois versos tenho feito na minha vida. Vida § 37: "Com tudo tinha o P. Theodoro huma singular vantagem para a Poesia, que era huma maravilhosa facilidade de se applicar ora produzido ideias novas ora causas mais comuns, ora exprimindo estas mesmas ideias de hum modo brilhante, e com todo o fogo de hum Poeta, o que bem se conhecem na sua prosa, e se achava ate na sua conversação familiar. Mas o que he mais admiravel he como podera o seu espirito desenvolverse, e produzir na sua poesia verdadeiras bellezas comparadas as do insignes poetas da antiga Roma e Grecia, nos poemas que nos deixarão, elle que ate a idade de 13 annos não passou dos estudos ordinarios da Grammatica, e hum ligeiro conhecimento da Língua Latina, e entrando na Congregaçam não tivesse occasiao entender senão nas Postilas de D. João Baptista, depois com Gravezand Muskembrock, e nada de poetas nem antigos ou modernos".

[222] *Vida*, § 17: "... em cujo tempo [no anno de 1748] o Marquez de Tavora Francisco de Assis, querendo applicar seu filho Jose Maria que já tinha 13 annos de idade ao estudo das sciencias, o trouce consigo ao Espirito Santos para que na Congregaçam se instruisse na Filosofia. Mas como já se contavão 14 de Maia e a Logica hia muito adiantada de modo se não podia seo filho aproveitar as liçoens da aula, foi este Fidalgo entregue ao P. Theodoro para particularmente lhe dar as liçoens competentes, que não podia alcançar na aula. Foi maravilhoso o sucesso desta empreza, e tambem notorio e patente o dom singular de clareza, selecção, e methodo de que se servio e Deus tinha dotado o P. Theodoro para

De resto, "a clareza, selecção, e methodo de que se servio[223]" como professor de D. José Maria constituem as estratégias que conferem alguma homogeneidade, na organização argumentativa do autor, aos padrões de comportamento de aprendizagem e ensino de Teodoro de Almeida. Com efeito, esta primeira parte que, como temos vindo a sublinhar, define os contornos da exemplaridade, retrata o biografado como alguém que demonstra a capacidade de enquadrar o "saber" do duplo ponto de vista da aquisição e da divulgação, acentuando o muito que parece dever a algum talento "inato", obviamente no sentido de que este lhe tenha sido directamente conferido por intervenção divina. No primeiro caso, estão os diferentes estudos que o levaram à "Ciência" para "descobrir" os movimentos da mão de Deus na organização do mundo, no segundo, a vocação pedagógica patente na redacção dos primeiros volumes da *Recreação Filosófica* e nos êxitos como mestre da nobreza de corte ou mesmo como director espiritual e pregador.

E, se estas coordenadas, desenhadas na primeira parte, constroem a moldura que limita, mas também precisa, o "retrato" proposto, elas não deixam de perdurar ao longo de todo o texto, embora matizadas pelas circunstâncias factuais que foram envolvendo a vida de Teodoro de Almeida.

Deste ponto de vista, o biógrafo opta por traçar, até 1760, ano em que o oratoriano será desterrado para o Porto, um percurso em que a actuação de T. de Almeida, nos vários ângulos assinalados – homem de Igreja, professor, cidadão exemplar –, se pauta pela constante perfeição. Em todo o caso, a clareza de conduta e algum brilhantismo de carreira são mais claras até aos finais de 1755 e às consequências do terramoto. Até aqui, o autor do

---

ensinar, eplos rapidos progressos que fez aquelle Fidalgo em tão limitado tempo; porque tendo principiado as suas lições a 16 de Maio, antes do dias de S. Pedro, isto he em menos de mez, e meio defendeo na aula do Espirito Santo humas concluzoens de toda a Logica com toda a fabrica da forma silogistica, que naquelle tempo se estudava, assistindo toda a comunidade com geral assombro".

[223] *Vida*, § 17.

texto sugere uma atmosfera de "paz" em cuja ambiência Teodoro de Almeida se move tranquilamente. Em 1751, ano da publicação do primeiro tomo da *Recreação Filosófica*, Almeida é nomeado professor de Filosofia que começa a "ler" em 1 de Outubro, na sequência do final do triénio do Padre Luís José e, na opinião do biógrafo, a "fama do seo nome e a reputação do Publico, que lhe grangeou hum prodigioso concurso de discipulos, e entre elles, pessoas de alta graduação"[224]. Para o autor, T. de Almeida torna-se, neste ano, sobretudo pela publicação do primeiro tomo da *Recreação*, mas também por uma docência que extravasa e se exercia em círculos da nobreza da corte, o responsável mais directo pela vitória da "Filosofia Moderna" sobre os erros do Peripatéticos, conduzindo, assim ao êxito incontestado, um combate que o Padre João Baptista, seu mestre, havia iniciado nas aulas do Oratório, em 1745, e publicitado através da edição, em 1748, da *Philosophia aristotelica restituta et illustrata qua experimentis, qua ratiotiniis nuper inventis*[225]: "Mas ninguem melhor que o P. Theodoro então, examinou, pezou e constratou os dois novos systemas tão famosos na Europa, o Cartesiano e Newtoniano..."[226]

Desta atmosfera de início de uma carreira, que o autor da *Vida* deixa prever auspiciosa, comungam a destreza no manejo de instrumentos científicos e a capacidade, já evidenciada, de fazer com que "as verdades mais secas e austeras" surgissem com "hum verniz, e com huma graça encantadora"[227]. E a este programa de actuação que deixava adivinhar o talento para a divulgação científica, como um caminho para melhor demonstrar a existência de Deus, o biógrafo vai acentuar a aptidão para o "serviço das almas", não sem primeiro anunciar, referindo-se ao desterro da

---

[224] *Vida*, 17.

[225] *Philophia aristotelica*, ob. cit.

[226] *Vida* § 16.

[227] *Vida* § 20.

corte para o Porto, em 1760 e, obviamente, ao exílio entre 1760 e 1768, que não "foi sem especial providência do Céu" que o Padre Teodoro escapou à "horrível tempestade"[228] que se abateu sobre os Távoras. Isto é, primeiro sublinha a violenta interrupção de um percurso que tudo fazia crer brilhante e só depois inventaria as múltiplas qualidades de Teodoro de Almeida, em tudo condizentes com as fórmulas estatutárias, sublinhando que a inclinação para a "Ciência" e, sobretudo, para a Física Experimental, para além de constituir uma forma válida de demonstrar a presença de Deus, não impedia, antes completava, as tarefas inerentes à sua condição de congregado: confessar, pregar, assistir os enfermos, estar permanentemente disponível para as missões.

E se esta opção discursiva do autor da *Vida*, revelando primeiro o "corte" inesperado de uma carreira e procedendo, em seguida, ao enunciar de um quadro em que confluem talentos vários, "contamina" as decisões tomadas por Sebastião José de Carvalho e Melo, à frente explicitadas, o quadro da injustiça da decisão torna-se mais claro, quando o biógrafo, antes de apresentar as razões do desterro de Almeida, passa primeiro pela justificação da fuga do Padre Chevalier de Freixo de Espada à Cinta para a Holanda. De resto, a referência ao Padre João Chevalier, sobrinho de Vernei, ocorre no quadro do enunciar do leque de talentos do Padre Teodoro, na medida em que, ao valorizar os dotes poéticos do biografado, o autor da *Vida* se socorre da excelente opinião que Chevalier, um erudito que "se alguma coisa sabia na Theologia e Historia Ecclesiastica"[229], revelava nesta matéria.

---

[228] *Vida* § 39. Acentuar, como o faz o autor da Vida, a erudição do Padre João Chevalier, valorizando especificamente os saberes em Teologia/História Eclesiástica faz pensar, por contraste, em termos de relação com Sebastião José de Carvalho e Melo, no Padre António Pereira de Figueiredo, o erudito teólogo pombalino, cujo nome se encontra, curiosamente, completamente ausente da biografia. É como se o texto quisesse voluntariamente sublinhar diferença de posições entre dois membros da mesma congrção, mostrando, sobretudo, que por um lado o padre Figueiredo não era o único perito nos saberes em causa, e, por outro, que o poderoso ministro de D. José havia afastado quem, do ponto de vista da "ciência sagrada" se lhe havia oposto.

Desse ponto de vista, o biógrafo formula uma linha de leitura que objectivamente sublinha os aspectos negativos de uma decisão – que, todavia, nunca critica claramente – que afastou primeiro de Lisboa e depois do país, alguns dos seus intelectuais mais bem apetrechados. Só assim pode entender-se a extensa alusão a Chevalier, frisando as respectivas qualidades de astrónomo, de erudito em Teologia e História Eclesiástica, de bibliotecário eminente.

Embora a explicação para o afastamento de Teodoro de Almeida para o Porto surja apenas na moldura da estadia do oratoriano nessa cidade, isto é, na parte que designaremos como segunda - "o tempo do exílio" - ao relatar as condições que obrigaram Chevalier a sair do país (um conjunto de ameaçadoras cartas anónimas)[230], o autor da *Vida* parece querer sublinhar como tudo foi rapidamente mudando depois do terramoto de 1755. Até aí, e de acordo com o texto, a vida parecia fluir normalmente e abriam-se até perspectivas novas de conhecimento e análise da realidade. A "ciência nova", presa aos métodos experimentais, dava-se em espectáculo à própria corte[231]. D. José manejava instrumentos científicos[232]. Teodoro de Almeida, no caminho de João Baptista, ensinava nas Necessidades, publicava a *Recreação Filosófica*, confessava, pregava, assistia os enfermos, deslocava-se em missões. Movimentava-se pela corte, cultivando a amizade do Duque de

---

[229] Ibidem.

[230] *Vida* § 39.

[231] *Vida* § 21. "Já neste tempo [em 1751] se achava o Hospicio das Necessidades provido de varios instrumentos, parte pela Benificencia do Augusto Monarca que havia fundado aquela Caza, parte pela do seo incomparavel Filho, e parte à custa da mesma Congregaçam.

O Gabinete em que estes instrumentos se guardavão era o theatro deliciozo onde o Padre Theodoro entretinha o Snr. Rey D. Joze I e a sua corte com os inicentes e admiraveis espectaculos da Natureza, e o mesmo Snr. Rei D. Joze com a sassistencia, e attenta observação frequentemente honrava as experiencias fisicas que o P. Theodoro alli fazia, e ate com as Suas Reais Maos muitas vezes manejava as maquinas, tentando curiosamente experiencia dos fenomenos, que ouvia explicar. § 23: "No mesmo Gabinete depois de feitas algumas experiencias diante do Snr. Rei Joze e de seo Irmao e Infante D. Pedro...".

[232] Ibidem.

Lafões[233], da Marquesa de Távora[234], a quem ajudava a traduzir Bourdaloue, do Conde de S. Vicente[235], do Conde S. Lourenço[236]. Depois

---

[233] O 2° duque de Lafões, D. João Carlos de Bragança (Sousa e Ligne 1719-1806) que, no entanto, só herdará o título em 1761, data da morte de seu irmão primogénito D. Pedro Henrique de Bragança e Sousa (1718-1724). O 1° duque confessava-se ao Padre Chevalier e, segundo indicação da *Vida* (§ 29), passou para o Padre Teodoro de Almeida "e com elle aliviava as suas penas pelo grande conceito que fazia do seu talento, e espirito, e em tudo lhe sojeitava o seu juizo com sumo rendimento".

[234] D. Leonor de Távora (1700-1759), 3ª marquesa da mesma casa, casada com Francisco de Assis de Távora desde 1718, ambos supliciados, como é sabido, em Janeiro de 1759. Ao tempo a que se refere o biógrafo, os marqueses tinham regressado da Índia, para onde D. Francisco de Assis havia sido nomeado 45° Vice-Rei, substituindo D. Pedro Miguel de Almeida Portugal (1688-1756), 3° conde de Assumar, elevado a Marquês de Castelo Novo em 1744, e depois Marquês de Alorna, em 1748, em virtude da conquista da praça deste nome no Oriente. A filha dos 3°s marqueses de Távora, D. Leonor de Lorena e Távora (1729-1790) havia casado em 2 de Dezembro de 1747 com D. João de Almeida Portugal (1726-1802), 4° conde de Assumar e 2° marquês de Alorna, filho de D. Pedro Miguel e D. Maria de Lencastre (1698-1749).

[235] Por estes anos, ainda D. Manuel Carlos da Cunha Silveira e Távora (1709-1771), 5° conde de S. Vicente.

[236] D. João José Ansberto de Noronha (1725-1804), da casa de Angeja, 6° conde de S. Lourenço pelo casamento com D. Ana de Melo e Silva (1725-1744), em 1742. Esteve preso, no forte de Junqueira, entre Junho de 1760 e Fevereiro de 1777. Antes de ter sido enviado para a prisão por ordem de Sebastião José de Carvalho e Melo pertencia ao Conselho do Rei, era Deputado da Junta dos Três Estados, Gentil-homem da Câmara do Infante D. Pedro e exercia as funões de censor do Paço (Frei Cláudio da CONCEIÇÃO - *Gabinete Histórico*, ob. cit., tomo XIII).

Na qualidade de censor nomeado pelo Paço – é da sua autoria, por exemplo, a licença de 7 de Junho de 1758, para a obra de T. de Almeida *Elogio... da baronesa* (1758) – examinou o tratado de Inácio do Souto, *De Incircunscripta potestate regis*, que, de acordo com Gramoza (*Sucessos*, ob. cit.) lhe terá valido a prisão.

Valerá a pena ter em conta, contudo, que D. João José pertencia à "puritana" casa de Angeja que, como é sabido, constituía um forte foco de oposição à política pombalina. Escreveu a *Oração que na primeira conferencia da Academia Real da Historia Portugueza em 1756 recitou, sendo censor d'ella* (Lisboa, na officina de José da Silva Da Natividade, 1757); em cópia de Frei Vicente Salgado existe na Academia das Ciências um texto que bem patenteia a animosidade de D. João José para com José de Seabra e Silva e Luís Pinto de Souza, ambos ministros de Estado de D. Maria I: *Carta que escreveu o Conde de S. Lourenço do Marquez de Ponte de Lima, Ministros e Secretario d'Estado dos Negocios da Fazendoa, sobre o assento que o Principe com os quatro secretarios d'Estado assignaram para a regencia do reino, pela gravissima enfermidade da Rainha, assim como sobre o decreto, que a este respeito mandou lavrar e publicar Sua Alteza.* Inocêncio (ob. cit., III, 392) atribui-lhe ainda um *Tratado para a educação do Principe* que diz ter visto e que também não consegui encontrar. O Padre José Caeiro nas *Memórias* que escreveu sobre a expulsão dos jesuítas afirma que depois de ter-lhes sido hostil, o conde era, nos anos a partir de 1753-1754, um grande amigo dos discípulos de Inácio de Loyola. (CAEIRO, José - *História da expulsão da Companhia de Jesus da provincia de Portugal*; (séc. XVIII), Lisboa, Ed. Verbo, 1991, vol. II, p. 95.

desse "dia fatal", tudo vai rapidamente mudando até terminar no afastamento da corte, e a diferença é tanto mais notória quanto são justamente as páginas que se seguem à descrição do terramoto que completam, pela área da "salvação das almas", um paradigma de virtudes encetado pelo talento de divulgador científico, como que sintetizando a pacífica conciliação entre o acentuar - textual - da dimensão mais "científica" antes de 1755 e mais "espiritual" de 55 a 60. Aliás, dentro destas últimas balizas temporais, o biógrafo limita-se a citar a edição do *Elogio da Baronesa D. Ana Xavier de Mascarenhas*, publicado em 1758[237], e dos *Estimulos da May de Deus*, em 1759[238].

A referência à fuga do Padre Chevalier, embora sem a clarificação das razões que o afastaram da corte, faculta a passagem para um novo ciclo da vida do biografado, através da enfemística formulação: "A mesma tempestade que atirou com o Padre Chevalier até Freixo levou igualmente o Padre Theodoro impellido do mesmo Furacão até o Porto, recolhendose na Congregação a 15 de Julho"[239].

– Entre 1760 e 1777: o tempo do exílio

---

[237] *Elogio da Baronesa*, ob. cit.. D. Ana Xavier de Assis Mascarenhas (1735-1757) que havia falecido no ano anterior ao da edição da obra, aos 21 anos de idade era Baronesa de Alvito e Condessa de Oriola, filha de D. Manuel de Mascarenhas, conde de Óbidos e de D. Helena de Lorena, descendendo, portanto, das casas de Óbidos e Alegret tidas como casas "limpas". Estando prometida a D. Vasco José Lobo (1726-1747), 4° conde de Oriola, que faleceu precocemente, veio a casar com D. Fernando José Lobo (1727-1778), 5° conde de Oriola e 1° marquês de Alvito.

[238] *Estymulos de May de Deus afflita*, Lisboa, 1759.

[239] *Vida* § 40.

1. Do silêncio à actuação sob vigilância.

Teodoro de Almeida "escapou", afirma o biógrafo, da "horrivel tempestade" que se abateu sobre os Távoras, apesar de ser "tão estimado e attendido daquelles senhores presos a 14 de Dezembro de 1758, e justiciados a 13 de Janeiro do anno seguinte"[240]. Contudo, a "mesma tempestade" que afastou da corte o Padre Chevalier, em 1760, levou consigo, até ao Porto, o Padre Almeida. Numa explicação que ignora completamente a ordem de expulsão dos Jesuítas em Janeiro de 1759 e se limita a uma brevíssima alusão ao Padre Malagrida – Sebastião José de Carvalho e Melo teria afirmado que Almeida era "um Malagrida pequeno"[241] –, o autor da *Vida* equaciona as razões da animosidade do "Ministro de Estado" para com a Congregação do Oratório, em geral, e do Padre Teodoro, em particular, procurando, de alguma forma, iludir a eventual matriz política da decisão.

Do ponto de vista da Congregação, o texto frisa que o ministro de D. José sempre fora amigo do Oratório, muito provavelmente em nome da gratidão pelos "beneficios que devia ao P. Domingos Pereira a quem deveu o que foi"[242], já que tinha sido este oratoriano, confessor de D. João V, que na sequência da morte do monarca o havia "inculcado" a D. José "para elle servir de Secretario de Estado no fazer e levar os termos, a chave do caixão na ocasião do enterro"[243].

A amizade com que honrava a instituição dos discípulos de S. Filipe de Néri teria ficado, todavia, abalada pela recusa dos padres em aceitar no seio da Congregação, então completamente nas Necessidades depois do terramoto de 1 de Novembro de 1755, o alojamento dos filhos de Sebastião

---

[240] *Vida* § 19.

[241] Ibidem.

[242] *Vida* § 20.

[243] Ibidem.

José, onde este pretendia que fossem "educados". Verdadeiramente, a questão parecia residir no lugar do alojamento: enquanto o poderoso ministro requeria acomodações no seio da comunidade, os oratorianos ofereciam, em alternativa, um espaço independente que não perturbasse a obediência ao "regulamento da casa"[244]. Da não anuência dos padres teria nascido "o figadal odio que dahi por diante mostrou [Sebastião José] para a Congregação e congregados ate o fim do seo governo"[245] e que o levou a desterrar "sem razão" alguns oratorianos e a preparar, nas palavras do biógrafo, a extinção do Instituto, já que se achou no gabinete de D. José, quando da sua morte, "rasgado pelo mesmo Snr. o Decreto da extinção da Congregação, e outro igual prompto para a R. Asignatura em a pasta particular do Marquez, talvez prompto para a appresentar em ocasiao mais opportuna"[246].

Desta forma, o biógrafo qualifica de "sem razão" o desterro a que tinham sido sujeitos alguns oratoriano: o Padre Chevalier de quem já traçara o perfil de erudito, T. de Almeida, para quem encontrará um motivo particular que a seguir apresentaremos, João Baptista e seu irmão, Clemente Alexandrino. Para além da injustiça e da prova de ódio de Sebastião José para com os néris, que representava tal afastamento da corte, o autor da *Vida* frisa que a intenção de extinguir a Congregação, embora não tivesse surtido efeito, se reflectiu nas "feridas" que lhe foram infligidas "que ainda hoje vertem sangue" e que fazem com que a Congregação sinta "...e sentirá enquanto durar o mal que ele lhe fez, não tendo feito todo o que queria"[247].

---

[244] Ibidem.

[245] Ibidem.

[246] Ibidem

[247] § 57 (nota *).

Para o ódio particular a Teodoro de Almeida, o biógrafo encontra um motivo que afirma ter-lhe sido apresentado pelo próprio Padre Teodoro[248] e que reside numa inconfidência, por este cometida, relacionada com o casamento da futura D. Maria I com seu tio D. Pedro. Tendo ido confessar uma dama do paço, não identificada, no sábado da semana em que "se ajustou o cazamento da Princeza com o Infante seu Tio"[249], ao esperar pela Camareira-Mor que mandara dizer querer falar-lhe, o Padre Almeida teria contado a alguns fidalgos o facto que julgava ser público. Quando Sebastião José descobriu quem tinha divulgado o que ainda deveria ser secreto, decidiu o "imediato desterro" para o Padre Teodoro, "para seos Mestres, condiscipulos, e amigos", tendo o oratoriano sabido que o Ministro de D. José lhe chamara "Malagrida pequeno"[250].

O conjunto de todas estas explicações e justificações que enquadra o relato da estadia de T. de Almeida no Porto, entre 1760 e 1768 – a primeira parte de um "exílio" que prosseguirá em terras de França até 1777 –, pretende fornecer uma grelha de interpretação para as conturbadas e complexas relações de Pombal com a Congregação, sobretudo nos anos que medeiam entre 1759 e 1770. De resto, o biógrafo narra a actuação do oratoriano no Porto, sublinhando que, nos primeiros anos, essencialmente de 1760 a 1762, em cujo dia do Corpo de Deus prega o primeiro sermão na capital do norte, T. de Almeida se entregava a tarefas discretas, não retribuindo sequer as visitas com que o obsequiavam "alguns cavalheiros e Ministros da Corte"[251], consciente da vigilância a que estava submetido e que, nas palavras do biógrafo, se manteve nos anos seguintes, depois que, apesar das "calamidades do tempo", o Padre Bento José, eleito Prepósito, o

---

[248] Ibidem "da sua boca o ouviu".

[249] Ibidem.

[250] Ibidem.

[251] *Vida* § 54.

convenceu, ciente "dos dons tanto naturaes como da Divina Graça que resplandecião no seu hospede", a envolver-se mais directamente nos "Ministerios da Salvação das almas"[252], confessando, pregando, indo em missão.

O clima de suspeição que envolve estes anos ajuda, assim, a sublinhar o empenhamento do oratoriano nas diferentes tarefas apostólicas que, aliás, o biógrafo acentua, valorizando a numerosa assistência a missas e sermões, o "dom que o Senhor lhe concedera de pacificar discórdias"[253], a presença assídua no confessionário, a assistência a enfermos e até a conversão de um calvinista, "official strangeiro, Sargento-mor de Granadeiros que ali viera por ordem do Conde de Lippe para instruir os dois regimentos da cidade"[254].

A publicação de mais dois volumes da *Recreação Filosófica* - o sexto e sétimo -, dos *Gemydos da May de Deus*, em 1763, do *Tesouro de Paciência*, em 1768, que "alguns entenderam [...] escrevera com espirito profetico"[255] corroboram a pauta de exenplaridade proposta e reforçam a tendência, já enunciada, para "ler" como injusta a perseguição movida pelo já então Conde de Oeiras que, alegadamente, terá motivado a fuga para o sul de França. Deste ponto de vista, as informações que, algo ingenuamente, o biógrafo põe na boca de João de Almada, "primo do ministro de Estado" e governador do Porto, em reposta à pergunta deste sobre o Padre Almeida, eloginado as qualidades e talentos do oratoriano, por pensar que o ministro o quereria, ao fim de oito anos de desterro, fazer regressar à corte, acentuam o carácter "odioso" da reacção de Sebastião José que, ao saber das inúmeras actividades apostólicas do Néri "deo em ira tão extraordinaria (...) que não

---

[252] *Vida* § 56.

[253] *Vida* § 52.

[254] *Vida* § 51, 52 e 53.

[255] *Vida* § 50: "Mas assim mesmo veio a publico outro opusculo devoto intitulado Thesouro de paciencia, que no Porto se imprimio em 1768. O qual visto, deo cauza a alguns entenderem que elle o escrevera com respeito profetico para lhe servir de memorial nos trabalhos immensos da sua fugida para terras estrangeiras".

soube nem então pode dissimular e diante do mesmo Primo rompeo em altos gritos, queixando-se claramente do P. Theodoro que tinha perdido o juízo, pois estava no Porto praticando o mesmo porque fora desterrado da Corte onde todos o seguião"[256].

Ao procurar justificar a fuga de Teodoro de Almeida para fora do país, o autor da *Vida* deixa escapar uma explicação que não coincide inteiramente com a primeira que havia aventado. Não pode esquecer-se que este texto, redigido, como já repetidamente sublinhámos, em 1830, lida com um contexto complexo do ponto de vista da legitimidade e pertinência das congregações religiosas e ao mesmo tempo da dificuldade de gestão e interpretação do consulado pombalino. As alusões ao "feliz reinado de D. Maria I" e às "calamidades do tempo" de governo de Sebastião José não deixam, naturalmente, lugar para dúvidas em termos de opções interpretativas do autor, sobretudo se tivermos em conta que considera, como acima mostrámos, que a Congregação do Oratório mantém, em 1830, "feridas" que sangram desde os anos em que o ministro de D. José nela abre brechas, expulsando alguns oratorianos da corte, como se esse gesto de ruptura entre os que serviam ou não a política pombalina se mantivesse e repercutisse em anos em que as opções políticas se tornavam quase definitivos e representavam a escolha de um sistema de governo e de um monarca.

Se o autor da *Vida* for efectivamente Joaquim Dâmaso, não é difícil entender que alguém que havia seguido para o Brasil com o Príncipe Regente, que transportara os seus livros, que se empenhara na volta de parte substancial da biblioteca para Portugal, que os organizara no Real Palácio da Ajuda e que, assim sendo, vivera os anos dificeis do regresso de D. João VI, da regência da Infanta Isabel Maria, sentisse que o tempo de governo de D. Miguel era propício a uma revisão das atitudes de Pombal para com o Oratório.

---

[256] *Vida* § 57.

De resto, a completa ausência de alusões á expulsão dos Jesuítas em 1759, mesmo quando, como atrás sublinhámos, o autor se debruça sobre as ligações de Teodoro de Almeida aos Távoras, limitando-se a repetir que Sebastião José apelidava o oratoriano de "Malagrida pequeno", cria, se soubermos que os discípulos de Santo Inácio tinham regressado em 1829, por insistência do Duque de Cadaval, primeiro-ministro de D. Miguel, junto dos jesuítas franceses, expulsos, por sua vez, dos respectivos colégios em França, uma espécie de ligação a 1759, como se o hiato entre essa data e 1829 não tivesse efectivamente existido e não valesse sequer a pena frisar algo que estava reparado e que representava uma questão, a todos os títulos espinhosa, que era avisado ignorar.

Nessa perspectiva, ao oscilar entre uma interpretação que coloca um motivo aparentemente pessoal – alojamento dos filhos – na génese da animosidade de Pombal para com a Congregação e oportunamente individual – no caso da eventual "inconfidência" de Teodoro de Almeida - e um olhar mais global que responsabilizava a movimentação "social" e pastoral do oratoriano, qualificado de "Malagrida pequeno", pelo ódio do ministro de D. José, o biógrafo permite que, voluntariamente ou não, as explicações apresentadas suscitem legítimas dúvidas. De resto, nos dois momentos em que Teodoro de Almeida é afastado, em 1760 de Lisboa, em 1768, do país, coexistem factores e acontecimento vários que o autor da *Vida* não ignorava certamente, mas que omitiu, provavelmente em nome de uma interpretação que, se, por um lado, valorizava a Congregação e alguns dos seus elementos, especialmente Teodoro de Almeida, por outro, esvaziava de conteúdo político e âmbito sócio-cultural as medidas tomadas por Pombal contra os néris. E, nesses anos entre 1829 e 1830, verdadeiramente já anos de guerra civil, essencialmente depois da revolta de Aveiro de 16 de Maio de 1828, valia seguramente a pena não acentuar razões de natureza política, numa questão que se queria "mais" simplesmente religiosa e que, de alguma maneira, ajudava a eliminar a argumentação que, essencialmente ao longo

do vintismo, mas também nos anos que se lhe seguiram, acusava os institutos religiosos de intervenção abusiva nas questões do estado.

Torna-se, assim, mais fácil entender que o autor da *Vida* procurasse despir a questão de contornos políticos, refugiando-se no problema do alojamento dos filhos de Sebastião José ou na inconfidência de T. de Almeida, acabando por "trair-se" um pouco, quando, ao procurar explicar a fuga do oratoriano, afirma que Pombal, ouvindo enunciar as tarefas apostólicas a que este se dedicava, o acusasse de fazer no Porto o mesmo que havia feito em Lisboa. É claro, aqui, que não há qualquer situação de "inconfidência" que ligue as duas ocasiões, logo as razões que motivam a reacção de "fúria" do ministro de D. José em relação ao Porto serão certamente as mesmas que estarão por trás do desterro de Lisboa.

De resto, o próprio Teodoro de Almeida, na *História da Visitação*, manuscrito transcrito em apêndice e redigido com toda a probabilidade pelos anos 90 (1790-1792), refere o acontecimento pelas elucidativas palavras: "Corria o ano de 1760; e o padre Theodoro d'Almeida da Congregação do Oratório foi obrigado a sahir da corte por razoens politicas do Gabinete"[257].

Por outro lado, o biógrafo omite que, nesse mesmo ano de 1760, em que são afastados da corte os oratorianos João Baptista, Clemente Alexandrino, João Chevalier e Teodoro de Almeida, o Inquisidor-mor D. José é desterrado para o convento do Buçaco, o Visconde de Vila Nova de Cerveira preso no castelo da Foz e o Conde de S. Lourenço no Forte da Junqueira. Independente das explicações que têm sido avançadas para enquadrar esta medida de Sebastião José e que repetem a argumentação de Gramoza, ligando-as às condições de publicação do tratado regalista de Inácio Ferreira do Souto *Tractatus de incircunscripta potestate regis* (1760), que teria tido a oposição dos censores do Ordinário João Baptista, e do Paço, o Conde de S. Lourenço, haverá que prestar atenção particular ao lugar específico que Teodoro de Almeida ou mesmo João Chevalier terão tido neste

[257] *História da Visitação*, Apêndice documental (1), p. 5.

imbróglio e que o biógrafo parece querer ignorar, mas que deixa ler nas informações dispersas que vai fornecendo ao longo do texto.

Ao referir, sem mais, a "tempestade" que se abateu sobre os Távoras, sublinha as ligações de Teodoro de Almeida à família, acentuando que "não foi sem especial Providencia do Ceo" que o oratoriano dela escapou e que "pezou" ao Ministro de Estado tê-lo "poupado", pois o considerava um "Malagrida pequeno". Se retivermos esta informações e as juntarmos a outras que o texto vai lentamente proporcionando, poderemos encontrar um quadro de leitura que justifica a animosidade de Pombal. T. de Almeida ensinou, em pouco tempo, como vimos, D. José Maria, a pedido do Marquês de Távora, lia as traduções que a Marquesa, D. Leonor, regressada da India, tinha feito do Padre Bourdaloue, percorria, acompanhado da mesma senhora e de sua filha, D. Mariana, os caminhos de Lisboa destruídos pelo terramoto.[258] D. Mariana, condessa de Atouguia, cujo marido será também supliciado em Janeiro de 1759, era ilustre dirigida do Padre Malagrida. De resto, deixou memórias desse relacionamento que mostram, à evidência, a dedicação que mãe e filha nutriam pelo mesmo jesuíta, tido, essencialmente depois do terramoto, como uma espécie de "agitador" que Sebastião José precisava silenciar[259]. Por outro lado, o oratoriano confessava damas do

---

[258] Vejam-se o Canto III de *Lisboa Destruída* (Lisboa, na Officina de António Rodrigues Galhardo, 1803). Embora publicado apenas em 1803, o texto, de acordo com as informações do autor, foi redigido pouco depois, embora tenha sido publicado posteriormente: "cuidei logo depois do terrivel fenomeno em ordenar este Poema, a fim de que a minha recente memoria sem confusão nem dúvida me fornecesse as circuntancias mais memoraveis. Concluida que foi a empreza, por mais de quarenta annos a conservei fechada, para que com esta demora mais longa, do que Horacio recomenda, amadurecesse e sahisse á luz, menos imperfeita" (Prologo).

[259] D. Mariana Bernarda de Távora (1722-1780) casou em 2 de Dezembro de 1747 com D. Jerónimo de Ataíde (1721-1759) 11° Conde de Atouguia, supliciado em Janeiro de 1759.

Na sequência da mesma sentença de 12 de Janeiro de 1759, D. Mariana esteve primeiro presa em sua casa e depois, praticamente durante 22 anos, no Convento das Capuchinhas de Sacavém, juntamente com as duas filhas e o filho mais novo. Embora o decreto de 30 de Junho de 1780 a tenha restituído "às honras e liberdade, que por direito, pelo sem nascimento, e qualidade lhe competem" (*Gazeta de Lisboa*, n° XXX, 25 de Julho de 1780), a casa dos Atouguias extinguiu-se, passando a representação para os condes de Ribeira Grande. As suas memórias, testemunho pessoal da direcção espiritual de Gabriel Malagrida, deixadas manuscritas, foram publicadas pela primeira vez em 1916, por A.

paço, que não lográmos identificar, mas adivinhamos sem dificuldade as ligações às casas de Oriola e Alvito, bem claras no *Elogio de D. Ana Xavier*, e de Angeja, evidentes não apenas na "Dedicatória" do citado elogio a D. Maria de Mascarenhas[260], mas também na amizade pelo Conde de S. Lourenço, D. João José de Noronha (1725-1804), filho dos marqueses de Angeja, justamente um dos censores desagradados com o tratado de Inácio Ferreira do Souto e que, pelo contrário, havia redigido para o *Elogio de D. Ana*, como censor do Paço, uma licença datada de 7 de Junho de 1758, em que valorizava o facto de a baronesa, casada com D. Fernando José Lobo, ter chegado "no meyo da Corte a hum ponto tal de perfeição, que das muito antigas habitadoras do mais austero e escondido claustro ouviriamos com admiração he cousa verdadeiramente pasmosa, e digna da Eloquencia do Escriptor"[261].

À família Angeja pertencia também D. Mariana Joaquina, irmã do Conde de S. Lourenço, que deveria casar com o herdeiro da Casa Marialva, D. Pedro de Meneses (1713-1794), e cuja resolução de entrar para o convento, na sequência do terramoto de 1755, serviu a Teodoro de Almeida como tema para a redacção de um "Appendix ao Poema Lisboa Destruida", procurando provar, pelo exemplo desta dama, que um dos bens que Deos fez naquelle triste castigo, foi voltar muitas almas para o caminho da perfeição"[262].

Valerio, sob o título, *A última condessa de Atouguia. Memorias autobiográficas*, Pontevedra, 1916.

Para a acção do P. Malagrida na difusão da prática dos exercícios espirituais, em círculos da primeira nobreza de corte v. F. RODRIGUES - *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*, Tomo IV, vol. I, Porto, 1950, pp. 101-119 (cap. V: "Na Frágua dos Exercícios Espirituais") e CAEIRO, José - *História da expulsão*, ob. cit., vol. II, pp. 75-98.

[260] D. Maria de Mascarenhas, irmã de D. Ana Xavier, a quem Teodoro de Almeida havia dedicado o *Elogio* publicado em 1758. Casou com D. Tomás Xavier de Lima, 14° visconde de Vila Nova de Cerveira, 1° marquês de Ponte de Lima desde 1790 e ministro de estado (v. nota 86).

[261] ALMEIDA, T. - *Elogio da Baronesa*, ob. cit., Censura do Paço.

[262] ALMEIDA, T. - *Lisboa Destruida*, ob. cit., "Appendix ao Poema da Lisboa Destruida,

Embora editado apenas em 1803, em conjunto com "Lisboa Destruida", o texto evidencia a rede de sociabilidades em que o oratoriano se movia, tão presa às famílias "puritanas" que Pombal procurará atingir pela legislação de 1768, enquanto os dois textos em si mesmos configuram uma interpretação do terramoto que o autor achou conveniente, nas suas próprias palavras, guardar "por mais de quarenta anos"[263]. Se tivermos em conta, no seio dos múltiplos poemas, discursos e relação, como exemplos de maneiras diversas de encarar o cataclismo que arrasou Lisboa, por um lado o texto de Malagrida *Juizo da verdadeira causa do terramoto que padeceo a corte de Lisboa* (1756)[264] e, por outro, o de Francisco José Freire *Causas do Terramoto*, (265) não será abusivo concluir que Teodoro de Almeida manteve inédita a sua interpretação – que poderá todavia ter circulado manuscrita – porque possuía perfeita consciência que seria arriscado publicá-la nos anos seguintes ao terramoto, ou não fosse o exemplo dissuasor de Gabriel Malagrida, preso em 1757 e queimado em 1761.

Dentro desta moldura, as razões adiantadas pelo biógrafo para a ira de Pombal contra o Padre Almeida, ao fim de oito anos de estadia no Porto – "queixandose claramente do Padre Theodoro que tinha perdido o juizo pois estava no Porto praticando o mesmo porque fora desterrado da Corte onde todos os seguião"[265] – contaminam a teoria da "inconfidência" como motivo

---

pelo P.T.A.C.O.", "Prologo".

[263] ALMEIDA, T. - *Lisboa Destruida*, ob. cit., "Prologo"

[264] MALAGRIDA, Gabriel - *Juizo da verdadeira causa do terramoto que padeceu a corte de Lisboa no 1° de Novembro de 1755*, Lisboa, Manuel Soares, 1756. cf. BRAGA, Maria Luísa - "A polémica dos terramotos em Portugal" in *Cultura. História e Filosofia*, vol. V, 1986, pp. 545-573 e "O terramoto de 1755: sua repercussão, a nível ideológico, em Portugal e no estrangeiro", in *História de Portugal*, (dir. de João Medina), vol. VII, Amadora, 1993, pp. 347-390. CARDOSO, Mons. Arnaldo Pinto - "O terramoto de Lisboa (1755) Documentos do Arquivo do Vaticano" in *Revista de História das Ideias*, 18, Coimbra, I.H.T.I., 1996, pp. 441-510.

[265] FREIRE, Francisco José - *Memoria das principaes providencias, que se deram no terramoto que pedeceu a côrte de Lisboa no anno de 1755*, 1758. Saída sem local num nome de impressor, a obra foi impressa sob o nome de Amador Patrício de Lisboa. Embora por vezes atribuída a Pombal (*Inocêncio*, II, p. 407), parece não haver dúvidas, hoje, de que

de expulsão, permitindo que o leitor deduza a importância de Teodoro de Almeida, sobretudo como director espiritual, no seio de uma primeira nobreza de corte hostil a Sebastião José, acentuando, sem nunca o afirmar claramente, o carácter injusto do antagonismo pombalino face à pauta de exemplaridade e perfeição que o biografado representava.

2. De 1768 a 1777: em busca da "Visitação"

A justificação da saída de T. de Almeida do país, início da segunda parte deste conjunto de anos de afastamento de Lisboa – entre 15 de Julho de 1760 e 26 de Setembro de 1768, na capital do Norte, entre 1768 e 1777, fora das fronteiras portuguesas –, apresenta-se um pouco mais complexa. Desta vez, o biógrafo pinta uma atmosfera de instabilidade, causada pelas palavras do já então Conde de Oeiras, frisando que elas teriam chegado aos ouvidos do Padre João Faustino que "logo avisou para o Porto do novo desagrado para que se acautelasse"[(266)]. Inclusivamente, o Prepósito da Congregação ter-lhe-ia escrito "insinuandolhe que no retiro do seu cubiculo se divertisse em compor os seus livros e evitasse toda a publicidade"[(267)]. Ausente em missão, em Trás-os-Montes, o Padre Almeida recebeu o aviso e partiu logo para o Porto, onde chegou numa "sexta-feira, ao meio-dia"[(268)]. Nesse mesmo dia, anota o autor da *Vida,* "às 6 horas da tarde chegou a carta do Ministro de Estado ao Corregedor da Comarca, que logo que recebesse aquella fosse a Congregaçam e trouxesse preso a Lisboa o Padre Theodoro com toda a cautela e segurança"[(269)].

---

pertence a F. José Freire.

(266) *Vida* § 57.

(267) *Vida* § ibidem.

(268) Ibidem.

Na ausência do Corregedor, a carta só foi entregue na quarta-feira seguinte, altura em que o oratoriano já estava na Galiza.

Procurando justificar a fuga de T. de Almeida, o biógrafo assegura que "ninguem sabia da carta", mas que "desde sexta-feira" principiou o Padre Theodoro a sentir o seu coração muito agitado de extraordinaria inquietação que lhe parecia presagiar caso funesto e lhe lembrava fugida"[270]. Ainda que se sentisse dividido pela opção a tomar, pois que "deixar a Congregaçam e sahir de Portugal fugindo hera cousa mui violenta", "entrou a perder a vontade de comer e a não poder dormir, imaginando ja como o virião prender"[271]. Na segunda-feira seguinte, 26 de Setembro de 1768, "depois de ter consultado e encomendado a Deus o seu destino, no fim da tarde se ausentou do Porto com o Padre Manuel Bethencourt da mesma Congregaçam"[272].

Quando a carta do Conde de Oeiras encontrou finalmente o seu destinatário, na quarta-feira seguinte, já a fuga era pública desde a noite do dia anterior. Goradas as intenções de Sebastião José, o autor da *Vida* acentua a "maravilhosa protecção da mão de Deus sobre o P. Theodoro", verberando aqueles que "imbuidos na nova filosofia não reconhecem a acção da Providencia nos minimos acontecimentos da vida humana"[273].

Como procurámos demonstrar, o biógrafo procede à construção de um paradigma de interpretação que torna a fuga do oratoriano perfeitamente

---

[269] *Vida* § 58.

[270] Ibidem.

[271] Ibidem.

[272] Ibidem. O Padre Manuel Bethencourt, grande erudito em História Eclesiástica, pertencia à Casa do Porto. V. SANTOS, E. - *O Oratório no norte de Portugal*, ob. cit., p. 304. É da sua autoria o *Index sive Catalogus Librorum in Bibliotheca Congregationis Oratorii Contentorum*. Scriptus a P^e^ Emmanuel Betencourt, Ejusdem Congregationis Bibliothecarius Anno MDCCLXV (ms n° 1208 da B.P.M.B. transcrito em MAIA, Cristina M. F. da Costa Ribeiro - *A livraria da Congregação do Oratório do Porto* (dissert. de mestrado pol.), Porto, 1996.

[273] Ibidem.

justificável no enquadramento de uma ordem de prisão emanada do Conde de Oeiras. É altamente provável que a explicação retida pela *Vida* dependa basicamente daquela que o próprio Teodoro de Almeida apresentava como verosímil. De resto, os textos em que aborda a questão – todos eles inéditos – usam e abusam de formulações eufemísticas que não ajudam à clarificação, embora sugiram a intervenção de Sebastião José e procurem tornar compreensível a atitude tomada. Na *História da Visitação*, quando traça a fundação do convento, integrando-a num projecto acarinhado e explicado pela Providência divina, ao contar a saída do país diz-se "obrigado por motivos muito fortes a ausentar-se do reino rapidamente, e em segredo"[(274)]. Toma o caminho da Galiza por ser o mais "breve" e porque aí poderia, em segurança, decidir "sobre qual seria o Paiz onde acabasse os seus cançados, e amargosos dias"[(275)]. No poema manuscrito "Historia da Fogida de Misseno sahindo do Reino para escapar da sua perseguição em 1768", transcrito em apêndice, o título não deixa lugar a qualquer dúvida, colocando a "perseguição" na génese da saída do país.

Em todo caso, as razões objectivas da fuga permanecem um ponto obscuro na biografia de Almeida. Que o biógrafo, em 1830, queira fixar uma versão que por si só justificaria a opção tomada, parece legítimo, sobretudo no quadro argumentativo avançado. O Padre Teodoro, mesmo que isso não seja dito claramente, surge pela orientação discursiva do próprio texto, como uma vítima inocente da injusta cólera pombalina. O que surpreende é que não exista outra documentação a confirmar a versão registada pelo autor da *Vida*, que convoca para factos narrados em 1760 o testemunho do biografado, acentuando como aliás o havia feito, numa espécie de preâmbulo inicial, que muito do que conta "ouvio da sua propria boca".

Em vez de anular alguma resistência em acreditar cegamente nas razões avançadas, tal expressão cria enormes dúvidas, principalmente se

(274) Ibidem.

(275) *História da Visitação*, Apêndice documental, pp. 7-8.

pensarmos que os outros textos que corroboram a interpretação desejada pertencem ao próprio T. de Almeida. Isto é, de uma forma ou de outra, estaremos, com muita probabilidade, sempre perante a sua própria versão.

A dúvida instala-se ainda com maior pertinência, se trouxermos à colação uma carta de 14 de Janeiro de 1769 do Padre Clemente Alexandrino, que estava desde 1760 em Viseu, em que este verbera a atitude de Teodoro de Almeida, considerando-a perigosa para a Congregação: "todos assentámos que fez o tal Padre do Porto hum erro crasso em fugir e se hir embora, fazendo-nos com isso cahir na miseria que padecem as Comunidades, que o erro ou desordem de hum, infama a todos"[(276)].

A opinião de Clemente Alexandrino, muito provavelmente partilhada por outros, talvez justifique a quase obsessão de T. Almeida em mostrar que fugiu porque havia uma ordem de prisão expressa e, essencialmente, porque obedeceu aos ditames da Providência. Se não o tivesse feito, nunca teria contactado com a Visitação da Annecy e, em consequência, as visitandinas jamais teriam vindo para Portugal. Daí que o oratoriano, na manuscrita *História da Fundação*, arraste essa razão até ao desterro de 1760, entendendo que tal facto representava, ainda que ele o desconhecesse ao tempo, o primeiro passo de uma tarefa a cumprir: "pouco podia [...] então pensar que Deus o escolhia por instrumento da sua grande obra, que não vinha então ao pensamento humano"[(277)].

Tendo em conta que os textos em que T. de Almeida adianta tais explicações permaneceram inéditos, embora tivessem circulado manuscritos, não surpreende que, em 1830, o biógrafo, num contexto de verdadeira guerra civil e de tentativa de restauração, sob o governo de D. Miguel, de algumas prerrogativas e privilégios das ordens religiosas, procurasse

---

(276) ANNT, Ministério da Justiça, ms 296. A carta está datada de 14 de Janeiro de 1769 e encontra-se integrada no processo de Valentim de Bulhões. Grande parte deste foi transcrita por ANDRADE, A. A. Banha de - *Contributos*, ob. cit., "Pombal e os Oratorianos", Apêndice Documental.

(277) *Historia da Visitação*, cit., pp. 7-8.

esvaziar de conteúdo político a evasão do oratoriano – não era a intervenção abusiva no negócio de estado, uma das principais acusações feitas pelos "anti-congregantes"? – evitando outras explicações e fixando, para a posteridade, a versão que o próprio pretendia? Com toda a certeza.

De resto, como era possível, a não ser voluntariamente, que conhecendo tão bem a biografia de Almeida, de forma a caucionar as razões seleccionadas pela fórmula "ouvi da sua boca", o autor da *Vida* ignorasse os complexos acontecimentos de 1768? Pouco mais de um mês antes da fuga do oratoriano, um seu confrade, o padre Valentim de Bulhões tinha sido objecto de uma ordem de prisão, recebida pelo Conselho Geral do Santo Ofício, em 8 de Agosto: "(...) o façaes immediatamente aprehender e reduzir, e sem outro algum processo ou figura de juizo, a hum carcere seguro, para nelle ficar perpetuamente sem remissão e sem comunicação com pessoa alguma que não seja indispensavelmente necessaria para lhe administrar o que preciso for para a sua salvação e conservação da sua vida em quanto Deus nosso Senhor lha permitir para arrepender-se"[(278)].

Acusado de ensinar "probabilismo" nas aulas de Lógica das Necessidades, o Padre Valentim de Bulhões representou a face e a oportunidade aguardada por Sebastião José para neutralizar um grupo de oratorianos que se, por um lado, se opunham à sua política regalista, por outro, actuavam como grupo de pressão, até do ponto de vista da divulgação de devoções tidas por outros confrades como menos "esclarecidas". Aliás, o processo de Valentim de Bulhões integra um documento da mão do ainda então Conde de Oeiras, datado de 1 de Agosto de 1768, que ao começar pela condenação pura e simples do "sistema" ensinado pela Padre Bulhões, tendo-o como o "mais perniciozo, e abominavel, que ate agora inventou a malicia humana [...] hum probabilismo diabolicamente reflexo" considera que a "Mocidade da Corte" teria sido "ouzadamente corrompida pelas apparentes virtudes, e simuladas letras de hum João Baptista, de Clemente

(278) ANDRADE, A.A.B. de - *Contributos*, ob. cit., Apêndice documental, Doc. 5, pp. 465.

Alexandrino, de hum Teodoro de Almeida, de hum João Chevalier, de hum Manuel Macedo, e de outros que sabemos que estão ainda actualmente obrando o que estes obraram dentro da referida comunidade"[279]. A prova mais que evidente da resistência destes nomes do Oratório, e de outros..., à linha corporizada no erudito Padre Pereira de Figueiredo, cuja *Tentativa Theologica*, embora publicada em 1766, havia merecido pareceres favoráveis anteriores de Frei Manuel do Cenáculo O.F.M. e Frei Luis do Monte Carmelo O.C.. Interpretação que o mesmo documento corrobora ao verberar que uma Congregação destinada pelo monarca "para a util educação dos seus vassalos" integre no seu seio elementos" muito mais aplicados às intrigas, e cubiças, de ingerencia nos negocios do Mundo do que a direcção de consciencias, e ao zelo da salvação das almas"[280]. Tendo em conta as acusações que pendiam sobre Valentim de Bulhões e as alusões ao comportamento da Congregação que aliás, no final desse mesmo ano será envolvida no controverso processo da Jacobeia e do Sigilismo de que será acusado D. Miguel da Anunciação, e que levará à suspensão de pregar e confessar dos padres da Congregação, em 3 de Janeiro de 1769[281], não surpreende que Clemente Alexandrino tivesse ficado particularmente incomodado com a fuga do Padre Almeida que, de um ponto de vista estratégico, poderia parecer confissão de um crime de que os congregados se julgavam completamente inocentes.

Aliás, a exploração da documentação que temos vindo a aduzir revela a tensão entre duas linhas e formas de pensamento no contexto dos discípulos de S. Filipe de Néri. Ainda que voltemos a esta questão, importa,

---

[279] ANDRADE, A. A. Banha de - *Contributos*, ob. cit., "Apêndice Documental", Doc. 5, pp. 465-466.

[280] Ibid, Doc. 4, "Suplemento da consulta, que sahio da Real Meza Censoria em o 1° de Agosto de 1768, pelo que nella diz respeito aos Congregados de São Filipe Neri". De acordo com a informação fornecida por A. A. Banha de Andrade, partes do documento foram efectivamente escritas por Sebastião José.

[281] B.V.L., Cód. 682 "Suspensão e castigo dos congregados de S. Filipe de Neri por seguirem o partido do bispo de Coimbra na questão do sigilismo. 1769".

no enquadramento em causa, acentuar a forma como o biógrafo de Teodoro de Almeida omite pura e simplesmente qualquer alusão a estes acontecimentos, limitando-se, e apenas para o ano de 1760, a considerar que Sebastião José infligiu na Congregação feridas que ainda em 1830 sangravam. Opção compreensível para quem não queria, em anos que já tinham assistido ao debate congreganista em pleno vintismo, tocar, por ao de leve que fosse, na possibilidade de intervenção política das ordens religiosas. Opção compreensível, também, para quem estava empenhado em fixar uma imagem - através do discurso biográfico - que atravessasse os tempos e permanecesse como a "memória" de um elemento de uma congregação religiosa, modelar de todos os pontos de vista, e cuja alteração de percurso se teria devido apenas, primeiro a uma simples "inconfidência", em 1760, e depois, em 1768, à animosidade pessoal, escoradas ambas na missão "providencial" que estava reservada ao oratoriano e que consistia nas palavras do próprio, que o biógrafo quis fazer ecoar no texto produzido, em fazer "nesta obra da Fundação da Visitação em Lisboa [...] huma ostentação da Sua sabedoria, providencia, e Poder"[282].

Apesar de tudo, uma tarefa inglória, na medida em que, não tendo sido o texto impresso, a versão permaneceu no pó dos arquivos e mesmo aqueles que a ela tiveram alegadamente acesso, como Dantas Pereira, preferiram ignorá-la, o mesmo acontecendo com a grande maioria dos textos que seguidamente estudaremos.

A explicação de matriz "providencialista" preside, assim, também à saída de Vigo, onde o Padre Almeida se tinha entregado às tarefas do seu ministério e à atormentada viagem que o conduz ao sul de França, onde fica, assustado pelas dificuldades por que passou, desistindo de encontrar, na Holanda o Padre Chevalier.

O comportamento exemplar de Teodoro Almeida é sistematicamente referenciado pelo biógrafo: em Tui, onde passou o seguinte mês de Outubro

---

[282] Ibidem.

"com mil incomodos [...] sendo desconhecido", achou "dureza" no respectivo bispo que lhe recusou as licenças para dizer missa "enquanto não apresentasse correntes os seus papeis que com a precipitada fugida não poude prevenir"[283]. Encontrou-se na contingência de pedir esmola e aceitar o alojamento de um cónego que, todavia, só lhe permitia a entrada em casa, depois de ele, pela noite, ter chegado. Vindos os papeis necessários em finais de Outubro, T. Almeida pôde celebrar, confessar e pregar pela primeira vez, naquele bispado, no dia 30 do mesmo mês de 1768.

Nas palavras do autor da *Vida* que valoriza repetidamente a entrega e o empenho nas tarefas pastorais, apesar de um dia-a-dia difícil, o Padre estava decidido a ficar em Vigo, se cartas dos "seus amigos" não insistissem vivamente para que saisse de Espanha e fosse para a Holanda onde "havia esperança de poder viver mais quieto e comodamente, não obstante ser pais heretico"[284]. Convencido, esperou navio. Porém, só encontrou meio de chegar a S. Sebastião da Biscaia, para onde decidiu ir, tencionando embarcar aí, para Amsterdão. Em Vigo, onde chegou no princípio de Novembro, enquanto o capitão aguardava vento favorável, dedicou-se uma vez mais aos trabalhos "dignos de hum varão Apostolico", iniciando uma missão "a que todos concorremos com grande alvoroço, assistindo aos sermões e doutrinas e fazendo confissões"[285]. Saindo da cidade em 26 de Novembro, a viagem foi pacífica, apesar do violento enjoo do Padre Teodoro, até ao Golfo da Gasconha, "sepultura dos navios em tempo de Inverno"[286]. Aí, levantando-se "hum horrivel furacão", o navio ficou sujeito a iminente naufrágio durante três dias, que o biógrafo descreve tão pormenorizadamente quanto o Padre

---

[283] *Vida* § 59.

[284] *Vida* § 61.

[285] *Vida* § 61.

[286] *Vida* § 62.

Teodoro o faz no poema acima citado "Historia da Fogida do Misseno" e na *História da Visitação*[287].

A instâncias da tripulação, e verdadeiramente em desespero de causa, o Padre Teodoro recorre à intercessão da Virgem Maria e acabam por chegar a S. Sebastian sãos e salvos no dia 3 de Dezembro de 1768, dia de S. Francisco Xavier, embora ao oratoriano "em figura mais de morto que de vivo", estivessem guardadas outras tribulações. De facto, nenhuma estalagem nem ninguém o quis receber, confundindo-o, pela roupeta preta de congregado, com um jesuíta. Só quando as suspeitas se desvaneceram, foi recolhido por uma "piedosa mulher". Encontrou, contudo, na Biscaia, uma grande comunidade portuguesa que lhe rogou que ali ficasse, pedido a que Teodoro de Almeida teria acedido – ainda que o biógrafo não o diga, parece legítimo supor que fossem grupos emigrados ao consulado pombalino – se não tivesse sido advertido pelo Marquês de Basse-Cour de que deveria passar para França se não queria ser preso. No entanto, o biógrafo não abandona a narrativa da estadia na Biscaia, sem sublinhar o sucesso do oratoriano na missão que decidira empreender em tempo de Quaresma e o gosto com que o marquês ouvia os seus sermões, que teria levado até o Padre Almeida a pensar que a razão do chamamento do aristocrata se deveria à intenção de confessar-se ou de pedir-lhe que instruísse o filho.

Sabe-se, porém, mais tarde – sem se precisar o momento – que o "1° Ministro de Espanha havia recebido carta do 1° Ministro de Portugal em que lhe insinuava ser do agrado de S. Majestade Fidelissima que ele fizesse sahir dos Estados de El Rei Catholico o P. Theodoro"[288].

---

[287] *Vida* § 64.

[288] A violenta tempestade que motivou a mudança de percurso que levou o Padre Teodoro, horrorizado pelos perigo das viagens por mar na costa da Galiza, a alterar a primitiva intenção de se juntar na Holanda ao padre Chevalier, optando por permanecer no sul de França, ocupa lugar de relevo tanto na *História da Visitação* como na *História da Fogida de Misseno*. Na primeira, o biógrafo praticamente decalca as palavras de Almeida, permitindo concluir que não só conhecia bem o texto, como este lhe era familiar como fonte de informações. No segundo, a descrição da violenta tempestade torna-a numa espécie de provação de que a Providência Divina salvou T. de Almeida, ao mesmo tempo que lhe

Os únicos documentos que corroboram a versão apresentada pelo biógrafo são, uma vez mais, o poema *Historia da Fogida de Misseno* e a *História da Visitação*. No primeiro, não só se valoriza intensamente a actividade pastoral do oratoriano, como se responsabiliza essa mesma acção, sobretudo as missões, pela persistência da perseguição pombalina[289]. Não deixa de ser curioso, todavia, que, no poema em causa, o perigo representado por Teodoro de Almeida se coloque na boca de um "conselheiro", não identificado, que mostra ao todo poderoso ministro as desvantagens de existir, alguém que, embora "escondido", continuava a pregar, a confessar, a veicular, porventura, em missões, versões inconvenientes e, para além de tudo isso, a constituir o vivo desafio à autoridade, pois que havia escapado à prisão.

"Elle esta la num canto da biscaia
Escondido assim he mas nada emporta
Que elle longe pregando e confessando
Em Micçoens porventura ira dizendo
A povos que ao longe te respeitam
Coisas tuas que se vão já desprezando
Pois que vem que de todo o teu furor
Teu poder e astucia esta zombando"[290].

---

instigou o horror pelas viagens marítimas, conjunto de circusntâncias que o conduzirá para o que o biógrafo julga a sua missão fundamental: a fundação da Visitação em Portugal, motivada pelo contacto com as visitandinas de Annecy.

[289] *Vida* § 72.

[290] *Historia da Fogida*, Apêndice doc., pp. 291-292.: "Nesse tempo em lugar bem diferente // Sempre o meu misterio n'occupava // Porque a Deos deve o mesmo em qualquer parte // Elle he o mesmo, o lugar não mmuda nada // Elle a vida e as forças me conserva // No serviço de Deos hei d'emprega-la // pois que Deos sem ter fim que seja justo // Nem as forças nem a vida pode dá-la // Grato pois a um Deos que me livrara // Novo Altar nessa terra levantei // Não no Monte, em que ao povo a lei se déra // Mas pregando em Missoens a mesma ley // Ia de um aldo, já do outro com o povo // A tomar meu conselho, e o novilho // Se seus vicios que muitos adoravão [...]".

Apesar desta aparente "descontinuidade", parece indubitável que o autor da *Vida* se serve claramente da "lição" fixada por Almeida no poema em causa, participando, assim, voluntariamente, da intenção em fixar uma imagem construída pelo próprio que, no entanto, não chegou a circular em vida do Padre Teodoro, provavelmente porque investia demasiadamente na transparência de um texto que deixava ler, sem necessidade de informações prévias por parte do leitor, a respectiva versão da perseguição pombalina. Por outro lado, a identificação de Misseno com Moisés, fugindo à opressão, não deixaria, certamente, de ser sentida como excessiva, já que, como atrás procurámos demonstrar, a fuga do oratoriano foi objecto de críticas, mesmo daqueles que, como o Padre João Faustino, eram seus amigos e haviam também sido vítimas das medidas de Pombal. A dependência da versão narrada pela *Vida* face à *História da Visistação* revela-se ainda mais evidente. O biógrafo comunga da interpretação providencialista aí expressa: – "Havia porem huma Mão Superior, que impedia os desígnios humano, quando elles sahião fóra da Planta, que estava traçada nos Conselhos da Divindade, e somente consentia os movimentos que com ela concordavão"[(291)] – mas, quase decalca também um itinerário discursivo que aproxima os dois textos, sobretudo quando da descrição da tempestade, como se o autor da *Vida* – e assim teria sido com toda a probabilidade – escrevesse com a *História da Visitação* ao lado, procurando "respeitar" a palavra de Teodoro de Almeida, num texto que curiosamente este havia redigido na terceira pessoa, optando por uma estratégia enunciativa de distanciamento, visando a persuasão. São vários os exemplos. Limitemo-nos, todavia, a citar o início da viagem: "Foi a primeira sangradura felicissima correndo ao Norte a Nao com todo o pano; e montado o cabo de Finisterra..." que o biógrafo quase textualmente repete: "Foi felicissima a primeira sangradura correndo o navio ao Norte com vento em popa e todo o pano. Navegavão todos mui

(291) *História da Visitação*, Apêndice documental, p. 8.

contentes, tendo naquelle dia feito 50 legoas, e o Piloto tendo montado o cabo de Finisterra..."[292].

Do ponto de vista da exemplaridade do retrato traçado, a *História da Visitação* também não ignora a entrega do oratoriano às tarefas pastorais, tanto em Vigo como na Biscaia, nem os pedidos que as comunidades portuguesas aí residentes lhe haviam feito para que ficasse. E não omite, também, ainda que em parcas palavras, as alusões a Sebastião José. Em Vigo, quando "começava o Padre Almeida a gozar em Paz do emprego dos seus talentos [...] razoens politicas da Corte de Portugal o obrigarão a dar o voo mais longe"[293], na Biscaia, "Deos porem, que o nao queria nesta vinha, por não ser conforme aos seus designios, dispôs que por meio de occulta negociação entre o Gabinete de Portugal, e de Espanha, fosse o padre Almeida obrigado a passar para França, onde entrou a 25 de Fevereiro de 1769"[294].

Neste enquadramento, torna-se mais fácil perceber o investimento discursivo feito pelo biógrafo, traduzido entre decalques e quase cópia ou múltiplas repetições, como forma de insistência na tese providencial que organizaria todos estes factos de forma a conduzir o Padre Almeida, sem que ele o soubesse, ao sudeste de França, para que daí, isto é, da Saboia, pudesse trazer as Visitandinas para Portugal.

E, em 23 de Fevereiro de 1769, o oratoriano entra na pátria de Voltaire. Ao fazê-lo, encontra imediatamente um português, seu conhecido – como se o biógrafo fosse espalhando emigrados do consulado pombalino pelos países mais próximos – que o levou a procurar alojamento no bairro de Saint-Esprit, circunstância que lhe trouxe alguns incómodos, na medida em que por um lado, era obrigado a manter permanentes disputas teológicas e, por outro, mesmo depois de ter sido recebido por uma "boa e pia mulher",

[292] *História da Visitação,* ibidem. *Vida* § 72.

[293] *História da Visitação,* ms. cit. (Apêndice documental. p. 8).

[294] Ibidem.

era tido como judeu pois que sendo ali "o povo em extremo barbaro por caracter e brutal a sua preocupação de desprezo para com os Portugueses, que o mesmo he para elles dizer Portuguez que Judeo"[295]. Assim, por mais que "a pobre mulher se cançasse de lhes [aos seus parentes] certificar que estes hóspedes erão christãos, e que hum delles era Padre e dizia Missa nada foi bastante para lhes livrar da cabeça a scisma do dezaforo de hospedar Portugueses Judeos e nada lhe valeo para terminarem o chuveiro de oppobios com que a perseguião"[296].

Razões de peso para que o padre Almeida abandonasse tal local e se dirigisse para Baiona onde "achou caza junto ao Mosteiro da Visitação", rumo para onde o havia desde sempre dirigido a "Divina Providência". Ao acentuar uma vez mais a razão fundamental de tantos acontecimentos dolorosos, o biógrafo recorre, de novo, à fórmula que criteriosamente disseminada pelo texto, vai caucionando as versões veiculadas: "como elle dizia muitas e muitas vezes repetia quando familiarmente falava dos sucessos da sua vida"[297].

Em França, permaneceu o Padre Almeida durante oito anos. Numa França, afiança o autor da *Vida,* em que proliferavam os "ateus", os "deistas", os "materialistas", os "incrédulos e ímpios", os "espíritos fortes", sustentou e ganhou inúmeros debates, convertendo para a "verdade" muitos indivíduos que não cabem na "pequena e mal arranjada historia" que está a redigir, porque recorda apenas algumas disputas que, uma vez mais, "da sua boca" lhe ouviu. Em França, T. de Almeida continuou a consagrar-se ao seu "ministério apostólico", inibindo-se apenas de pregar, pela "delicadeza" do francês no estilo oratório. Ensinou Filosofia, começando pela Geometria e Álgebra e entre os seus alunos contavam-se o Conde de Echaux "seu

---

[295] *Vida*, § 72.

[296] *Vida* § 73.

[297] Ibidem.

discipulo e confessado" e os Senhoras de Armendariz. O pagamento auferido bastava para uma "decente sustentação".

À medida que o tempo passava, o Padre Almeida ia estabelecendo ligações mais próximas com a Visitação, tornando-se, primeiro, confessor e, depois, director espiritual de Soror Catarina de Chantal Arriaga, então pensionária, de Madre Teresa Magdalena Lasaga, que muito o ajudará quando, anos mais tarde, quiser trazer para Portugal as discipulas de S. Francisco de Sales e Joana de Chantal. Passará, assim, durante mais de seis anos a ocupar o lugar de "confessor extraordinário" do Mosteiro.

Para as informações dispensadas, o biógrafo vai aqui e ali identificando como fonte as palavras do próprio biografado – "que da sua boca lhe ouvimos"[(298)] – "que da sua mesma boca muitas vezes lhe ouvimos" – "quando falava dos sucessos da sua vida"[(299)] – deixando para si os comentários que tenazmente se organizam para acentuar uma vida pautada pela exemplaridade de comportamento. Mesmo no exílio, sublinha o biógrafo, o padre Teodoro jamais esqueceu a condição de congregado "cuja roupeta sempre conservou". Continuou a confessar, a dirigir espiritualmente, a intervir, sempre que possível, na inclinação das almas para o bem.

Ainda que o autor da *Vida* nunca cite a *História da Visitação* como fonte, basta confrontar os textos para verificar, tal como em outras ocasiões oportunamente referenciadas, a filiação, às vezes quase "química", de ambos[(300)], essencialmente pelo que se prende aos sinais da protecção divina que o salva de desastres, incêndios e até acusações injustas por parte de um mancebo por ele protegido. De resto, o biógrafo ocupa grande parte da narrativa com o elogio das Visitandinas, cuja vinda para Portugal, em 1784,

---

(298) *Vida*, § 81.

(299) *Vida*, § 76.

(300) *Vida*, § 81.

pela mão de Padre Almeida, especial missão para a qual Deus o teria guardado, justificaria as "remotas dispozições da providencia do Senhor"[301].

Em todo o caso, o texto faculta algumas informações preciosas que não constam da *História da Visitação* e que deverão ter como origem o próprio Teodoro de Almeida: uma delas diz respeito às cartas que continuou a escrever para Portugal, sem se dizer expresamente para quem, embora se afirme que se dirigiam a pessoas "que antes tivera debaixo da sua direcção", exortando-as e animando-as "a prosseguirem no bem, consolando-as nos seus trabalhos e tribulações"[302].

Para quem seriam? Da estadia em França, conhecemos as que enviou a Ribeiro Sanches que revestem uma natureza completamente diversa[303]. São missivas de confrades científicos, consultas que o Padre Teodoro, doente, fazia ao ilustre médico. As outras que, até hoje, não lográmos

---

[301] *Vida*, § 77.

[302] *Vida*, § 78.

[303] O conjunto de cartas enviadas por T. de Almeida a Ribeiro Sanches, constante da B. N. de Viena (ms. 19 nº 12714, cartas nºs 121 a 140 e 645 a 657) foi parcialmente transcrito por Leopoldina Azevedo (*Teodoro de Almeida*, ob. cit., pp. 306-363). As cartas estão datadas, respectivamente, de 1 de Janeiro de 1774, com indicação de resposta a 7 de Fevereiro do mesmo ano; de 15 de Fevereiro de 1774, com indicação do dia, resposta a 15 de Maio; de Julho de 74, resposta a 30 de Julho; de 9 de Agosto de 74, sem indicação de resposta; de 16 de Setembro; de 20 de Dezembro de 74, resposta a 2 de Janeiro de 75; de 7 de Janeiro de 75, resposta a 11 de Fevereiro de 75; de 4 de Março do mesmo ano, resposta a 17 de Março; de 15 de Março de 1775, resposta a 25; de 20 de Junho; de Agosto de 1775, resposta a 18 de Agosto; de 12 de Agosto, resposta a 25 de Agosto; de 17 de Setembro do mesmo ano, resposta a 29 de Setembro; de 21 de Outubro, sem indicação de resposta; de 7 de Novembro de 1775, com resposta a 21; de 8 de Novembro, sem indicação de resposta; de Outubro de 75, com as indicações, recebidas a 15 de Novembro e resposta a 28 de Novembro.

A correspondência enviada por Ribeiro Sanches a Teodoro de Almeida foi muito parcialmente publicado no *Archivo Pittoresco* (tomo XI, nº 18 e 19), por Francisco António Rodrigues de Gusmão que afirma que: "Não podiam deixar de estimar-se os dois illustres portugueses, Ribeiro Sanches e Teodoro de Almeida, refugiados ao mesmo tempo em França. Deviam ligá-los em estreita amizade a comunidade da patria, identidade de circunstancias, analogia de estudos, em fim, aquella affinidade scientifica, permita-se-nos dize-lo assim, que atrai reciprocamente os sabios". Pelo que diz respeito á correspondência transcrita, uma das missivas é-o apenas parcialmente, enquanto a outra o é na integra. Sem mencionar o *Archivo Pittoresco*, Ricardo Jorge, em 1907, publica estas mesmas cartas, desta vez integralmente, dizendo-as oferecidas pelo médico Rodrigues de Gusmão que, por sua vez, as havia recebido do pai, bibiófilo e arqueólogo do mesmo nome.

(JORGE, Ricardo - *Cartas de Ribeiro Sanches* (separata da Medicina Contemporânea), Lisboa, Typografia Adolpho de Mendonça, 1907).

encontrar, deveriam ter como destinatários elementos da nobreza de corte, quem sabe, D. Leonor da Câmara, futura camarista da Infanta D. Mariana, que a *História da Visitação* claramente identifica: "Tornou a buscar [1777] a Direcção do padre Theodoro a Senhora Dona Leonor da Camera [...]; a qual antes do seu desterro se dirigia pelos conselhos deste padre"[304]. Ou talvez alguns congregados, que em Lisboa, por esses anos de entre 1768 e 1777, presenciavam os tempos difíceis por que passava o Instituto.

Outra das indicações respeita à fundação do Seminário dos Orfãos, em Lisboa, atribuído ao padre Pedro de Carvalho, mas que o biógrafo assaca à responsabilidade de Teodoro de Almeida, no sentido em que este, tendo dirigido espiritualmente o Padre Carvalho, não teria esquecido, em França, a execução de um projecto por ambos ventilado. De resto, esta observação permite ao autor da *Vida* considerações nostálgicas sobre o momento actual, sublinhando que de tal trabalho, "hoje em 1830 pouco ou nada existe mais do que algumas sombras"[305].

Na parte dedicada à narrativa do exílio, o biógrafo concede atenção à direcção espiritual que o Padre Teodoro recebe do capuchinho Ambroise Lombez, de quem, posteriormente traduzirá algumas obras e ao convite do prelado de Auch, onde Lombez residia, para que Almeida ali permanecesse e ensinasse. Porém, o oratoriano ia sistematicamente recusando os vários convites surgidos, circunstância que o biógrafo interpreta, uma vez mais, na moldura da Providência divina que o teria livrado, deste modo, "dos estragos e horrores da infernal revolução "conduzindo-o, de novo, para Lisboa, "para a grande obra da fundação da Visitação"[306].

---

[304] *História da Visitação*, Apêndice documental, p. 13.

[305] *Vida* § 77.

[306] *Vida* § 95.

3. O regresso à Pátria

"Corria o ano de 1777 quando subiu ao trono de Portugal a Sr[a] D. Maria I em 24 de Fevereiro e aclamada em 13 de maio do mesmo ano". Assim enceta o autor da *Vida* a parte que designámos como terceira e que abarca o lapso de tempo entre 1777, quando o Padre Almeida inicia as negociações para regressar à pátria, e 1804, ano da morte.

No conjunto da *Vida*, esta representa a parte da narrativa mais longa e mais pormenorizada. Ocupa mais de metade dos parágrafos, cento e catorze num universo de duzentos e dez – obviamente de extensões diferentes – e exactamente metade dos fólios, vinte e quatro, num total de quarenta e oito. Não surpreende que assim seja... O biógrafo parte agora para os anos que lhe são mais próximos[(307)].

Vai registar acontecimentos que ou presenciou, ou ouviu contar, ou de que conheceu os intervenientes. Daí que o critério de legitimação da "verdade" enunciada passe a ser, mais do que as palavras de Teodoro de Almeida como até aqui, a expressão "que ainda hoje em 1830 vive". Por outro lado, tocará acontecimentos complexos – a fundação da Academia das Ciências, a educação do príncipe D. João, a vinda da Visitação, a enfermidade de D. Maria, o regresso de alguns oratorianos ao Espírito Santo – um leque de questões candentes para as quais precisava de fixar uma "imagem" que orientasse a "memória" de Teodoro de Almeida. E esses anos, entre 1777 e 1804, "no feliz reinado daquela soberana [em que] reinava a tranquilidade", estariam para o biógrafo bem próximos em termos de preocupações, mas ao mesmo tempo bem distantes, como realidade socio-cultural, na medida em que muito havia mudado depois das invasões francesas. Se o biógrafo for efectivamente Joaquim Dâmaso, como queremos

---

(307) Se o biógrafo foi, efectivamente, Joaquim Dâmaso, a entrada para a Congregação em 1793 permite que tenha presenciado alguns acontecimentos relevantes, como o regresso de parte dos congregados à casa-mãe do Espírito Santo, em 1792, e credibiliza o recurso a outros testemunhos, repetidamente invocados, como vivendo ainda no ano de 1830.

crer até prova evidente em contrário, como era diferente o país que abandonara em 1807, ao acompanhar a família real para o Brasil, e o que voltara a encontrar em 1824, depois da experiência vintista, sentida como um directo ataque às ordens e instituições religiosas, nestes anos em que escreve, sob o governo de D. Miguel, numa atmosfera que era já de guerra civil.

A partir do momento em que o autor da *Vida* inicia a narrativa, em 1777, aumentam, curiosamente, as notas de rodapé, até aqui praticamente inexistentes, como se o texto procurasse prender-se às estratégias do discurso historiográfico, investindo particularmente na persuasão do leitor.

A primeira questão enunciada, ainda durante o período em que decorriam negociações conduzidas pelo Padre João Faustino com a colaboração dos Marqueses de Angeja e Ponte de Lima, para que Teodoro de Almeida pudesse regressar a Lisboa sem problemas – havia quem entendesse que a sua "fugida para França havia sido um crime" – visava a indigitação para "Mestre" do Príncipe. Os citados Marqueses "que conhecião o merecimento do Padre Theodoro e o estimavão se achavão inclinados a nomeallo"[(308)]. No entanto, o nome do oratoriano suscitava forte oposição, embora não identificada – "opunha-se a isso [...] quem não queria ver o Padre Theodoro ao lado do Príncipe"[(309)] – que obstacularizava também o seu regresso a Lisboa, frisando que deveria voltar para o Porto, de onde tinha fugido e para onde havia sido desterrado. Teodoro de Almeida recusou sempre esta proposta, dizendo preferir ficar em França, onde tinha sido tão bem acolhido, do que voltar ao antigo desterro. De acordo com a versão transmitida pelo autor da *Vida* – não encontrámos outra documentação susceptível de confirmá-la ou contradizê-la – a intervenção do marquês de

---

(308) *Vida* § 122.

(309) Ibidem.

Angeja junto de D. Maria resolveu definitivamente a situação, pois que a rainha anuiu ao requerimento "dando o seu R. Beneplacito"[310].

As cartas escritas pelo capuchinho Ambroise Lombez pedindo ao Padre Almeida que não abandonasse França, copiadas parcialmente em nota, cruzadas com a organização de diferentes testemunhos num país em que "ainda se amava a religião, a virtude e as letras" servem ao biógrafo de pretexto para insistir no retrato modelar do biografado recorrendo, desta vez, a uma adjectivação menos alusiva: "O Padre Theodoro era hum santo, era hum sabio, era um homem nascido para dar honra à Religião, à virtude, às sciencias, nascido para benfeitor da humanidade[311]. A selecção de tais qualidades, acompanhadas pelo particular elogio das obras do oratoriano, editadas depois de 1777 e traduzidas em Espanha e França em data posterior, aproveitam argumentativamente ao autor da *Vida* para acentuar as muitas injustiças que, em sua opinião, atingiram o Padre Almeida, depois do regresso a Lisboa em 13 de Março de 1778, na sequência de uma viagem por terra, dolorosa e longa de quase quatro meses.

Que questões polarizam, então, neste enquadramento de indentificação como "santo e sabio", esta terceira parte da biografia?

Essencialmente quatro: a educação do príncipe D. João, a doença da rainha, a fundação da Academia das Ciências e o tumultuoso regresso á casa-mãe do Espírito Santo. Às duas primeiras o autor concede comparativamente menos importância que às duas últimas, em que o Padre Teodoro se torna, de algum modo, o protagonista, e cuja narração se estende por vários fólios. Em todo o caso, a eventual escolha de Teodoro de Almeida para mestre do príncipe ou o acompanhamento da doença de D. Maria, sobretudo porque não completamente concretizados, contribuem para a criação de uma atmosfera de desconfiança que parece envolver esta terceira parte da *Vida* que abarca os anos de 1777 ou 1804. Para o biógrafo, o

[310] § 98.

[311] *Vida* § 104.

reinado de D. Maria, visto pelo longínquo e nostálgico olhar de 1830, surge sempre como "feliz" e "pacífico". Porém, e não deixa de ser curiosa, embora por demais compreensível, a ambivalência, ao longo desses anos, o autor da *Vida* insere T. de Almeida no âmago de alguns combates que, embora ganhos, retiveram ou, pelo menos, não conseguiram libertar-se dos germes de um progressivo aniquilamento e destruição.

Voltemos ao primeiro dos temas desenvolvido pelo biógrafo: a provável escolha do oratoriano para mestre do príncipe que constitui, aliás, o início da narrativa do regresso. De acordo com a versão registada, os Marqueses de Angeja[312], D. Pedro de Noronha (1716-1788), e de Ponte de Lima, D. Tomás Xavier de Lima Nogueira[313] (1727-1800), teriam indicado o nome do Padre Almeida para mestre do príncipe.

---

[312] D. Pedro José de Noronha e Camões de Albuquerque Moniz e Sousa (1716-1788), 4° conde de Vila Verde e 3° Marquês de Angeja, foi ministro de estado desde 14 de Março de 1777 até ao ano da sua morte. Tido como homem culto, embora haja quem lhe punha em dúvida a erudição (Bombelles considera-a "feinte" (*Journal*,ob. cit., p. 320)) - o marquês era um apaixonado das ciências naturais e o museu que organizara em sua casa foi objecto da curiosidade de Link. Embora com fama de uma extrema probidade, o marquês não deixou de ser objecto de muitas acusações, não provadas, face à gestão que lhe competia do erário público. Caetano Beirão (*D. Maria I,* o cit. pp. 80-81) transcreve parte de um manuscrito guardado no Arquivo Geral de Simancas, panfleto contra Angeja que, em Janeiro de 79, o conde de Fernandez Nuñes havia mandado a Floridablanca (Arqchivo General de Simancas, leg. 7346):

Senhora, se Portugal
Quereis que ditoso seja,
Afastai de vós o Angeja
Que é pior que o Pombal.
Sobre um mal vem outro mal,
Que nos tem atropelado,
Vede as razões de Estado,
Qual faz mais enorme vulto,
Se o que é ladrão oculto
Se o que é descarado.

Outra das fontes usadas para acusar Angeja é a publicada e traduzida correspondência de Arthur William Costigan que traça, efectivamente, um retrato muito pouco abonatório de D. Pedro de Noronha, sobretudo em comparação com Pombal por quem manifesta uma extrema admiração (COSTIGAN, Arthur Wiliam - *Cartas sobre a Sociedade e os Costumes de Portugal 1778-1779.* Tradução, Prefácio e Notas de Augusto Reis Machado, Lisboa, 1989.

[313] D. Tomaz Xavier de Lima Brito Nogueira Teles da Silva e Vasconcelos, 14° visconde de Vila Nova de Cerveira e o 1° marquês de Ponte de Lima, a partir de 1790, e ministro de estado desde 1777, era filho do visconde de Vila Nova de Cerveira que tinha falecido no cárcere de S. João da Foz, onde Pombal o mandara prender em 1760. Objecto de opiniões

Embora em nenhum lugar da biografia se diga o nome do príncipe, cremos tratar-se de D. João, futuro D. João VI, na medida em que o primogénito de D. Maria, D. José (1761-1788) teria em 1777, data em que casa com sua tia D. Maria Francisca Benedita, dezasseis anos e era, como é sabido, aluno de Cenáculo[314]. De resto, o casamento teve lugar em 21 de Fevereiro de 1777 ainda antes da morte de D. José em 24 de Fevereiro do mesmo ano e da demissão de Pombal em 4 de Março. Quando Teodoro de Almeida chega a Lisboa, em Março de 78, D. José teria dezassete anos e D. João apenas onze, circunstância que pode fazer inclinar a balança para o futuro príncipe regente, sobretudo se atentarmos na fórmula discursiva

---

díspares – Gramoza, por exemplo, acusa-o de gestão danosa – (*Sucessos*, ob. cit., T. II, pp. 91-94 e 121-125) - passou, depois da morte do Marquês de Angeja em 1788, dos Negócios Estrangeiros para a Fazenda, e foi nomeado ministro assistente ao despacho, presidente do real erário e do concelho da Fazenda. Não deixam de ser curiosas as apreciações que dele fazem J. Ratton e Carrère. O primeiro considera-o "homem de grande erudição em ciências teológicas, muito timorato, incapaz de fazer mal sem conhecimento de causa, extremamente devoto, ainda que mui inchado da sua fidalguia e puritanismo mas pouco ou nada instruído em matérias políticas, económicas e de um carácter tão insoluto que não era capaz por si só de deliberar coisa alguma, deixando-se levar de opiniões daquele que mais decididamente lhe falava, fossem ou não bem acertadas, enquanto outras opiniões contrárias o não reconduziam à sua natural irresolução, resultando disto gastar-se o tempo em exames e contra-exames, e ficarem quase sempre os negócios por decidir".

Por sua vez, Carrère qualifica D. Tomás como "homem de muita probidade, humano, afável, desinteressado, deseja o bem, mas é fraco, destituído de coragem para se opor aos outros ministros. Com as melhores intenções, não pode obedecer aos impulsos do seu coração, e abandona aos outros o leme dos negócios, lamentando os males a que assiste" (CARRÈRE, J. B. - *Panorama de Lisboa no ano de 1796*. Tradução, prefácio e notas de Castelo Branco Chaves, Lisboa, 1989, p. 73).

[314] De acordo com o que se sabe sobre a educação do príncipe D. José, esta deverá ter começado por 1768, quando tinha 7 anos e lhe foram dados aposentos próprios. Frei Manuel do Cenáculo foi nomeado seu confessor em 7 de Dezembro do mesmo ano, e era instrutor de ler e escrever António Domingues dos Passos. Datadas desse mesmo dia, existem uma "Instruções e Ordens que Sua Magestade foi servida dar para se observarem no quarto do Príncipe" que parece terem entrado em vigor em 1770, ano em que o Cenáculo se toma também mestre. FERRO, João Pedro - *Um príncipe iluminado português: D. José (1761-1788)*, Lisboa, 1989; SILVA, Maria Betriz Niza da, "A educação de um príncipe no período pombalino" in *revista de História das Ideias*, vol. IV. "O Marquês de Pombal e o seu tempo", tomo I, Coimbra, 1982-83, pp. 377-383; MARCADÉ, Jacques - *Frei Manuel do Cenáculo VillaSBoas - Évêque d'Evora (1770-1814)*, Paris, F.C.G.-C.C.P., 1978. CAEIRO, Francisco da Gama - *Frei Manuel do Cenáculo - Aspectos da sua actuação filosófica*, Lisboa, 1959. O manuscrito das *Instruções* estudado por M. Beatriz N. da Silva pertence ao Arquivo Nacional do Rio, Cod. 1093 - 1, e ao Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, Lata 61, doc. 4. Gama Caeiro estudou o qie parece ser uma cópia da primeira parte das *Instruções*, guardada na B. P. A. D. E. (Códice nº CXXXI/1 - 17, fls. 231-237).

usada pelo biógrafo: "Já neste tempo [em 1777], se cuidava muito na eleição de um Mestre para o Príncipe, e os Marqueses d'Angeja e Ponte de Lima, que conhecião o merecimento do P. Theodoro e o estimavão se achavão inclinados a nomealo"[315]. De acordo com a *Vida*, permanecia uma forte oposição ao Padre Almeida, baseada no "crime" que teria cometido ao fugir para França, circunstância que não só invalidara a hipótese de acompanhar o príncipe como teria dificultado as negociações desenvolvidas para o regresso.

Não conseguimos encontrar outros documentos que permitissem controlar esta intenção atribuída a D. Pedro de Noronha e a D. Tomás Xavier de Lima. Contudo, o autor da *Vida* sublinha que "não só na corte, mas até na Provincias todos olhavão para o P. Tehodoro, julgando não com leves indicios, que este emprego viria a acabar sobre elle"[316], formulação que parece autorizar a leitura de que o convite ou foi efectivamente feito e depois retirado, ou, embora não concretizado, foi amplamente divulgado. De uma maneira ou de outra, o texto procura fazer sentir que Teodoro de Almeida não o desejava – "o receio porem, que ele tinha de que se verificasse este pressentimento geral trazia o seo espirito solicito e mortificado"[317] – se bem que a forma escolhida para manifestar essa vontade se nos afigure um pouco pública demais, para quem não pretendia efectivamente a função. De facto, a *Vida* regista que dizia "aos seos amigos" que naquele momento da sua vida desejava ficar "só para mim e para Deus" e que para esse efeito, isto é, para não ser o escolhido "pedia orações a todas as pessoas da sua amizade"[318].

---

[315] *Vida* § 98.

[316] *Vida* § 99.

[317] *Vida* § 122.

[318] Ibidem.

Por outro lado, o biógrafo esforça-se por acentuar que o oratoriano desejava viver retirado no "cantinho do seo cubiculo entretido em compor os seos livros"[319], esbatendo a dimensão aúlica que, mesmo na *Vida*, parece acompanhar a "memória" de Teodoro de Almeida, contribuindo, com o mesmo movimento, para demonstrar como um membro ilustre e sábio de uma congregação religiosa declinava honras palacianas em favor de uma entrega às tarefas apostólicas e ao estudo, argumento que não deixaria de funcionar, nos tempos conturbados de 1830, em favor de uma visão dos institutos religiosos como organismos úteis ao estado.

De resto, a *Vida* fixa também a versão de que o oratoriano, poucos meses depois do regresso, provavelmente portanto ainda em 1778, teria sido chamado ao palácio "para dirigir e consolar a Rainha D. Maria I, de saudosa memoria, nas aflições do seo espirito"[320]. Tendo o Principe – D. José? – verificado algum alívio, "cheio de contentamento rogou com instancia ao P. Theodoro que ficasse assistindo no Paço; mas elle com toda a Politica se escuzou promettendo que das Necessidades viria promptamente todas as vezes que fosse chamado"[321].

O biógrafo refere pormenorizada e cautelosamente que, mesmo quando o oratoriano pernoitava no palácio, nunca "foi ao quarto da Rainha, senão quando ella positivmanete o mandava chamar" pois sabia que "não era bem visto dos Medicos" a quem não agradava que, "se ella experimentasse melhoras", estas pudessem ser atribuídas mais à "eficácia do director que a virtude dos medicamentos e sciencia dos Medicos"[322].

Uma vez mais nos encontramos sem documentos que confirmem ou contradigam a versão enunciada. Aliás, o biógrafo não toca nunca mais

---

[319] Ibidem.

[320] *Vida* § 123.

[321] Ibidem.

[322] Ibidem.

neste assunto, limitando-se a referir em nota as intrigas que envolveram a doença de D. Maria: "Quem teve a fortuna de conhecer de perto e observar imparcialmente a enfermidade da Sr[a] D. Maria I até à sua morte, não pode deixar de lamentar a lisonja e a intriga que altamente labora no Paço em sumilhantes ocasiões", factos que lhe permitem fazer uma transposição obscura, quase "cifrada", para si próprio dizendo, que "por pouco não fomos vitima [da lisonja e da intriga], sendo as Pessoas de tão alta esfera, como observei em quatro, ordinariamente sacrificadas aos torpes interesses de alguns individuos indignos até de nelles, similhantes Pessoas lhes porem os olhos, quanto mais honrallas como temos visto"[(323)].

Se o biógrafo for efectivamente Joaquim Dâmaso, ele deverá ter sido observador privilegiado da doença de D. Maria "até à sua morte", pois que tendo acompanhado a família real até ao Brasil foi, no Rio de Janeiro, nomeado bibliotecário de D. João VI. Nem por isso, contudo, as suas palavras se tornam mais transparentes, na medida em que não é claro se a referência visa particularmente a doença da rainha, tendo sido o autor da *Vida* vítima da "intriga e lisonja" que a envolveram, ou se a alusão a tal ambiência se orienta para acontecimentos mais actuais, da década de 20 e, nesse caso, poderiam comportar alguma alusão à doença de D. João VI, por exemplo, e à atmosfera a todos os títulos complexa que caracterizou os anos em causa.

Presumimos que a versão para a presença contestada de Teodoro de Almeida junto de D. Maria deva ter por fonte o próprio biografado, na medida em que o recurso ao discurso directo – "tomara, dizia elle aos seos amigos, tomara que neste resto da minha vida me deixem só para mim e para Deos..."[(324)] – deixa supor uma informação ouvida, estratégia que nem sequer é nova, pois que o autor da *Vida* reiterada e sistematicamente a utiliza.

---

(323) Ibidem.

(324) Ibidem.

Por outro lado, a narrativa encadeada destes dois eventuais factos, ligados pela "interior" recusa do Padre Teodoro em regressar aos círculos da corte, e desta vez não se limitaria à primeira nobreza de corte, mas ao Príncipe – fosse ele D. José ou D. João – e à Rainha, parecem vocacionados para criar no leitor a predisposição para aceitar as explicações posteriores, ligadas a dois acontecimentos polémicos e fundamentais dos anos de regresso de T. de Almeida: a oração produzida a 4 de Julho de 1780, no quadro da abertura da Academia das Ciências, e o regresso, em 1793, à reconstruída casa do Espírito Santo, em pleno Chiado. Contribuem, também, cumulativamente, para ajudar a traçar o "retrato" da "perfeição", desvalorizando juízos críticos que sabemos que alguns contemporâneos fizeram e que oportunamente chamaremos à colação, embora obviamente o biógrafo jamais os registe. De resto, antes de iniciar a questão relativa à Academia das Ciências, a *Vida* compõe a "imagem" desenhada, acrescentando-lhe a conversão de protestantes que, aliás, o Padre Teodoro já havia conseguido quando dos seus anos de desterro no Porto entre 1760 e 1768; tal circunstância, se por um lado evoca a acção de S. Francisco de Sales nas zonas da Saboia de influência calvinista, por outro, demonstra que, mesmo sem querer – assim seria? – Teodoro de Almeida acabava por conciliar a atenção da família real, que se interessava por estas conversões. Conta o biógrafo que, sabendo o oratoriano que a Rainha – "segundo o costume da Casa Real" – se dirigia no sábado à Igreja das Necessidades, lhe apresentou publicamente a família convertida "a May e 6 filhos que attrahiao a attençao, pelo asseio, e graça, que resplandecia nos seos rostos alegres e ao mesmo tempo devotos. A Rainha, a Princeza e Infantas lhes fizerão mil agasalhos dandolhes graciosamente a Mão a beijar"[(325)]. Baptizados a 5 de Agosto de 1780, o Padre Teodoro conseguiu ainda que uma das meninas, Maria Luisa, que dirigiu espiritualmente e a quem vivamente recomendou o exercício da oração mental, viesse a professar em

(325) *Vida* § 125.

1788, embora "muito pobrinha", tendo obtido a quantia necessária através de rifas e esmolas, acabando por poder comprar uma tença vitalícia de oitenta mil reis que deu como dote na Visitação.

Ao inserir esta espécie de narrativa exemplar antes do relato das polémicas questões da Academia das Ciências, transpondo a cronologia dos factos – a data da oração é 4 de Julho de 1780 e a do baptismo da família "hereje" 5 de Agosto do mesmo ano – e ao descrever, ainda que remetendo-a para mais tarde, a responsabilidade do oratoriano na fundação da Visitação em 1784, o biógrafo cauciona discursivamente uma espécie de conclusão sentenciosa que, antecendendo directamente o problema da Academia, dispensa as linhas de leitura essenciais: "Os cidadões mais extremados no amor da Patria forão sempre as vitimas mais mimosas da intriga e da inveja [monstros que só deixarão o Mundo quando no Mundo ja se não virem ou prendas ou fortunas]"(326).

Deste ponto de vista, sintomático no enquadramento em causa, o biógrafo verbera que a "intriga" e a "inveja" ofusquem as "empresas" mais "gloriosas, grandes e famozas", contaminando "a memoria da posteridade" daqueles que contribuem para a "grandeza da patria". Teriam sido assim mais custosas para o padre Teodoro as "tempestades" "dos recintos de Lisboa que a "braveza" dos mares e a fúria dos ventos na costa das Astúrias, "no tempo de Inverno"(327).

E seria difícil encontrar melhor ilustração da injustiça de tratamento – o que faz suspeitar que tal situação se prolongará, de alguma maneira, por 1830 – que a "história" da Academia das Ciências. De acordo com a *Vida*, a proposta havia sido ventilada, vinte e cinco anos antes, em 1755, muito provavelmente antes da data do terramoto, entre Teodoro de Almeida e o futuro Duque de Lafões, D. João de Bragança, tendo sido comunicada a D. José que a aprovou. Movido pelo convite ao Padre Chevalier para entrar

(326) *Vida* § 141.

(327) Ibidem.

como sócio para a Academia Real das Ciências de Paris e pela sua própria entrada como sócio correspondente da "Sociedade Real de Londres", o Padre Teodoro teria manifestado a intenção a D. João que uma "similhante corporação" formada por "membros nacionais" pudesse retribuir honras de tal natureza[328].

Contudo, "a infelicidade dos tempos" que curiosamente o biógrafo data desse ano ou do seguinte, momentos em que Sebastião José de Carvalho e Melo tornou mais evidente um projecto politico-cultural hostilizando os jesuítas, inviabilizou a proposta que "se executou em 1780, já no feliz reinado da rainha D. Maria I de saudoza memória"[329]. Não é difícil acreditar que assim tivesse sido, embora, uma vez mais, não lográssemos encontrar documentação confirmativa na correspondência de Teodoro de Almeida ou de D. João de Bragança. É, porém, absolutamente compreensível, dadas as relações do oratoriano e do agora 2° duque de Lafões com Sebastião José, que tal projecto tivesse abortado num primeiro momento e depois se tornasse impossível de concretizar dada a ausência dos protagonistas.

Depois do regresso do Padre Teodoro e de D. João quando, nas palavras do biógrafo, "reinava a tranquilidade que requerem as sciencias para os seus progressos", o fidalgo e o oratoriano voltaram a falar da instituição com o Padre João Faustino e o Visconde de Barbacena[330]. Iniciaram-se, ainda em 1779, as primeiras reuniões ora em casa do Duque ora nas Necessidades e em 1780 surgiram os Estatutos.

Ao procurar demonstrar a desagradável situação em que Teodoro de Almeida foi colocado pelos seus inimigos - sobretudo um, que o biógrafo para respeitar a vontade do "mestre" não quis identificar, embora conhecendo a

---

[328] *Vida* § 143.

[329] Ibidem.

[330] D. Francisco Furtado de Mendonça, a quem foi restituído aquando da aclamação de D. Maria I, o título de Visconde de Barbacena.

sua identidade, "sujeito erudito, polido e coordenado"[331] – a *Vida* sublinha que a questão residiu, para além da animosidade particular em relação ao padre Teodoro, no facto de os Estatutos só permitiram a entrada de sócios e correspondentes a quem tivesse obra publicada.

Neste contexto, quando em 4 de Julho de 1780, na solene abertura da Academia, o oratoriano discursava, chamando a atenção dos portugueses para o parco ou nulo conhecimento que as nações estrangeiras tinham da produção "intelectual" nacional, na falta de uma Academia que a divulgasse, – "As Gazetas litterarias que correm, guardão do vosso Portugal e o mesmo silencio, que de Marrocos" –, o referido fidalgo "primeiro motor que com a sua voz levantou o estandarte da persiguição "correu para a corte" excitando [...] scandalo e dezagrado contra o Varão mais zeloso do bem da Patria"[332].

Acusado de denegrir a imagem da nação – sobretudo porque a comparara a Marrocos – Teodoro de Almeida viu-se obrigado a enviar para o paço o texto original, rapidamente, sublinha o biógrafo, para não dar lugar a que se "suspeitasse ser copia pela impossibilidade de tal se fazer em tão breves horas" e a tempestade amainou, embora a afirmação que o escândalo contra o Padre Teodoro do Paço "se espalhou pela Corte [...] e logo da Corte passou as províncias" deixe suspeitar – e assim foi efectivamente – que o problema foi mais complexo e demorou bem mais tempo a passar se é que passou..., do que a versão seleccionada pretende insinuar[333].

De resto, são estas pequenas incoerências, medida exacta da diferença entre o que se sabe e o que se quer contar, que abrem no texto alguns vazios de coesão que só o conhecimento "contextual" pode resolver. E só assim, também, é possível avaliar do esforço exercido pelo biógrafo para, ao fixar uma "imagem", acentuar umas linhas e esbater outras, sem perda de fluência e peso argumentativos.

---

[331] *Vida* § 149.

[332] *Vida* § 148.

[333] *Vida* § 149.

A oração de abertura provocou, efectivamente, muitas "ondas de choque" que se abateram sobre o Padre Almeida. E a augurar pelos folhetos conhecidos e pelos receios expressos do oratoriano em subscrever directamente o pedido para a instituição da Visitação em 1782, tais ondas não foram nem efémeras nem ténues.

Os dois textos que melhor espelharam a polémica são a *Carta em critica a oração do Padre Teodoro d'Almeida na abertura da Academia*[334] e a *Carta critica ao Padre Theodoro de Almeida por ocasião de huma oração recitada na Academia das Ciências de Lisboa*[335], o primeiro assinado por um visível pseudónimo, Lúcio Emílio Crispo, e o segundo apresentado como anónimo.

Estruturam-se ambos, efectivamente, como peças de um combate em que a argumentação, parecendo visar o texto da oração do Padre Teodoro, procede a um verdadeiro ataque não tanto à pessoa em si, mas essencialmente à obra produzida, procurando desvalorizar a eventual competência do oratoriano para julgar a situação "científica" e "literária" do país. Não é difícil "ler", em ambos os textos, a glorificação de Pombal e da sua obra, sobretudo pelo que diz respeito à formação da Arcádia Lusitana, tida como "belissima", à reforma dos estudos e da "gloriosa" Universidade de Coimbra. Aliás, a argumentação aduzida pelos dois textos ordena-se de dois

---

[334] A *carta em critica a Oração do Padre Teodoro d'Almeida na abertura da Academia. Escrita a hum amigo que havia mandado ao autor desta carta dois Sonetos sobre a mesma oração, e Academia*, ms. nº 1504 da B.G.U.C. foi transcrita, sem alterações, por Maria Leopoldina Azevedo, na dissertação de licenciatura intitulada *Padre Teodoro de Almeida. Subsídos para o estudo da sua vida e obra* (F LUC, 1960, pp. 288-305). Uma versão mais abreviada foi publicada pelo Eugénio dos Santos no artigo "Para a história da cultura em Portugal no século XVIII" in *Arquipélago*, vol. II, 1980, pp. 279-287.

[335] *Carta que escrevo ao padre Theodoro de Almeida, sobre a Oração que recitou na Abertura da Academia das Sciencias de Lisboa*, BNL - Reservados, cód. 8058, fls. 31-35 e códice 805, fls. 245V.-251; BAC, ms. 1899 azul. O manuscrito foi publicado por J. P. F. Gramoza, *Sucessos* (ob. cit. pp. 159-162) e Cristovão Aires (ob. cit., pp. 104-108). . Inocêncio *Dicionário*, ob. cit., T. III, pp. 56-57) atribui ambas as cartas ao professor régio de retórica e Poética Francisco de Sales (1735?-1800?), autor de várias composições poéticas inéditas e de uma *Fabula de Orpheo e Euridice* que saíu sem nome de autor e foi primeiramente publicada na *Miscellanea curiosa e proveitosa*, Lisboa, 1784 (pp. 337-352).

modos: por um lado, a consideração de que no reinado de D. José, "o 1° Pai das letras", – já que o Marquês nunca é directamente referido, embora a sua presença perpasse por todo o texto –, floresceram as artes e as ciências que "erão totalmente ignoradas ou soterradas em Portugal"; por outro, a crítica directa ao texto da oração, do ponto de vista da estruturação retórica, estratégia que vai permitindo pela desmontagem das asserções de Teodoro de Almeida, referências a algumas das suas obras.

A carta subscrita por Eugénio Lúcio Crispo investe, numa perspectiva discursiva, mais no louvor do reinado de D. José que na reprovação ao padre Almeida, limitando-se a acentuar que este jamais passou de Baiona, faltando-lhe, assim, autoridade para poder falar pelos estrangeiros e, essencialmente, já não era, ao tempo, um "mestre" científico pois "ja não se lê pella sua Recreação"[(336)]. Os tempos mudaram, sublinha o autor da carta, e Teodoro de Almeida não acompanhou os progressos feitos pelo país de há "trinta anos para cá". Se partimos do princípio, lógico e legítimo, que o folheto terá sido redigido pouco depois da oração de 4 de Julho de 1780, ao longo desse ano, portanto, a data em causa será justamente 1750, o início do reinado de D. José. De facto, o texto organiza-se como uma profunda defesa da governação josefina, produtora de "leis utilissimas a favor d'agricultura, do comércio", criadora de "fábricas", de "Colegios para Nobres, e para homens de bem", de aulas de "Risco, dezenho, escultura, Pintura". Da Arcádia, que o autor considera ter desaparecido por "uma intriga particular, procedida de emulação literaria e talvez com zelo farisaico", diz-se ter "brotado copioso fruto da boa literatura" libertando Portugal do "aluvião de Romances, Anagramas, Sonetos, Acrosticos, Silvas, Epigramas, ditos sutis, e advinitorios, e outros generos de Poezia, tudo absorvido do gosto espanhol"[(337)].

---

(336) *Carta*, ms. n° 1504 da B.G.U.C., ms. cit., fol.68.

(337) Ibidem: "Que lhe direi da famoza Arcadia em que huns poucos d'homens, que por curiosidade se juntarão a dispuzerão de maneira, que creceo com tão arreigadas raizes, que brotou copiozo fruto da boa literatura".

Em todo o caso, e apesar do peso concedido ao elogio do reinado de D. José, o autor do folheto não deixa de sugerir a razão que terá justificado o desterro do padre Almeida, embora o faça de maneira alusiva, ao considerar que nesse tempo se "temia com alguma razão" ajuntamentos que principiando "talvez por hum soneto", acabassem em "conventiculos, dirigidos ao Governo Politico do estado, o que a nenhum vassalo he permitido falar" devendo na exacta medida em que os "Reis são os substitutos do Altissimo", "adorar todas as decizoens do trono, executalas cegamente", não discutindo "a bondade ou maldade dellas".(338).

A carta que referimos em segundo lugar – *Carta que escreveo [...] sobre a oração* – partilha dos louvores ao reinado josefino sendo, no entanto, particularmente mais violenta em relação ao padre Almeida, no sentido em que, verberando a *Recreação* e o *Feliz Independente*, que havia sido publicado apenas um ano antes, afirma que o *Elogio de D. Anna Xavier*, editado em 1758, pela primeira vez, servia, em 1780, para "papel de embrulho"(339).

Um e outro texto, oriundos de sectores fiéis à política pombalina, demonstram que a polémica causada pela Oração de abertura, e daí a importância que lhes concedemos, não foi num breve nem simples e é provável que outros documentos existam, glosando o discurso de T. de Almeida, provando como a atmosfera que o recebeu em 1778 se encontrava plena de "anti-corpos" que reagiam, e reagirão pelos anos seguintes, à sua oposição à política de Sebastião José de Carvalho e Melo.

Com efeito, a parte da *Vida* que abarca os anos entre 1777 e 1804 e que designámos, metodologicamente, como terceira, oscila, frequentemente, entre a necessidade de contar factualmente e a pressão para explicar acusações que o biógrafo não regista mas deixa supor. A preocupação em frisar que no momento da fundação da Academia, ou, mais precisamente, na

(338) Ibidem.

(339) Ibidem.

altura da redacção dos respectivos estatutos, muitos se sentiram insultados por não terem sido aceites, sob o argumento de que era preciso ter obra publicada para ser sócio ou correspondente, só se entende com clareza, quando se sabe que as duas cartas citadas, ao desvalorizarem a Academia face à Arcádia, ironizam sobre o valor das obras de elementos não identificados. Desse ponto de vista, o autor da *Vida* parece querer argumentar contra opiniões que, mau grado os cinquenta anos decorridos, ainda se mantinham, por 1830.

A fundação da Visitação em Portugal, questão desenvolvida depois da Academia das Ciências, ilustra à saciedade a forma harmónica como o Padre Almeida, na opinião do biógrafo, adequava ciência e espiritualidade, reservando para a segunda o maior de todos os empenhos. De facto, a fundação da Visitação é apresentada como a mais importante e digna de todas as tarefas do padre Teodoro, como se fosse, efectivamente, o trabalho de uma vida, que sempre havia sido dirigida pela "Divina Providência", sem que o próprio o suspeitasse, para esse acontecimento, que o tornava uma espécie de reflexo do modelo de S. Francisco de Sales. Aqui, não há lugar para dúvidas em relação à fonte utilizada. O autor identifica a *História da Visitação*, atribuindo-a, sem qualquer reserva, ao Padre Teodoro, como repositório de todas as informações. E, realmente, confrontando os dois textos, assim parece ser.

Não deixa de ser curioso, todavia, verificar o que selecciona o biógrafo de um vasto conjunto de 450 fólios que constituem a *História*. Essencialmente, o carácter providencial desta missão para que Deus havia escolhido o oratoriano e daí a explicação do desterro para o Porto e, sobretudo, a justificação e legitimidade da fuga para França. Se assim não fosse, Teodoro de Almeida jamais haveria contactado tão directamente com o Instituto de S. Francisco de Sales e Joana Frémyot de Chantal. E não teria podido, em consequência, usar as relações criadas para convencer as

"Fundadoras" a virem directamente da casa-mãe de Annecy para um país de que ignoravam praticamente tudo.

Fundamental, para o autor da *Vida*, é mostrar que o Padre Almeida se responsabilizou desde o início por tudo, embora o alvará da Rainha, datado de 30 de Janeiro de 1782, atribua o pedido ao padre Pedro de Carvalho. Razões de tal atitude? Em sua opinião, ainda o reflexo da oração de abertura da Academia das Ciências. Na própria *História da Visitação*, Teodoro de Almeida entende que, dois anos depois de tal acontecimento, a polémica ainda não tinha adormecido: "Ora como ainda na Corte durava o desagrado e scandalo do dito Padre, [...] não queria elle fazer o nome da Vizitação participante do odio publico, de que o seu estava maculado". Para não provocar oposições declaradas, pede estrategicamente ao padre Pedro de Carvalho que faça o pedido em seu nome. Assim se fez, mas, acentua o biógrafo, ao Padre Teodoro se deve tudo: a eleição do terreno, a conciliação de boas-vontades, desde o confessor da Rainha, Frei Inácio de S. Caetano, a D. Leonor da Câmara, camarista da Infanta D. Mariana e a D. Mariana Arriaga[340], dama de quarto de D. Maria e, principalmente, o esforço de persuasão, tecido, por muitas cartas, sobre as visitandinas de Annecy, para que fossem encontradas cinco irmãs, dispostas a viajar para Portugal como fundadoras.

Dessas missivas, todas registadas na *História da Visitação*, o autor da *Vida* extrai as passagens mais ilustrativas da boa-vontade para com Teodoro de Almeida. E, aqui, o texto move-se entre as referências directas às cartas e o resumo daquelas que mais directamente constroem o caminho das visitandinas para Portugal[341]. Apenas uma inconsistência isolada, mas

---

[340] D. Mariana de Vilhena Coutinho Arriaga, dama da Rainha D. Maria, era casada com o magistrado Miguel Arriaga Brum da Silveira. A memória do seu "salão literário" perpassa entre outros, pelos testemunho de Bombelles e pela "reconstituição" devida ao Marquês de Resende (*Pintura de um outeiro nocturno e um saráo musical ás portas de Lisba no fim do seculo passado*, Lisboa, 1868)

[341] *Vida* § 159, 160 e 161.

significativa, em contexto de biografia devota, entre os muitos fólios que na *História da Visitação* relatam negociações, viagem e chegada e os seis que na *Vida* fixam o acontecimento: na cerimónia de entrada das religiosas no Mosteiro, no dia 28 de Janeiro de 1784, véspera da "Festividade do Patriarcha S. Francisco de Sales" o biógrafo regista que "por impedimento de saude do Arcebispo de Lacedemonia, Vigario geral, presidiu a esta entrada o Padre Theodoro entoando na Igreja o Te Deum"[342]. E, contudo, não tinha sido exactamente assim. Na *História da Visitação*, Teodoro de Almeida distinguia, pelo que se refere à chegada das Visitandinas, dois momentos diferentes. A entrada em Lisboa, no cais de Belém, no caminho para o Convento do Santissimo Coração de Jesus, onde as discípulas de S. Francisco de Sales eram esperadas pela Rainha, Rei, príncipe e princesas, em 16 de Janeiro, e a entrada no mosteiro da Junqueira, em 28 do mesmo mês[343]. Na primeira, as religiosas, acompanhadas pela primeira nobreza da corte que as tinha ido esperar – a marquesa de Angeja[344], a marquesa de Castelo Melhor[345], a Viscondessa de Vila Nova de Cerveira[346], a Condessa de Óbidos[347], a Condessa de Vila Verde[348], futura marquesa de Angeja, a

[342] *Vida* § 162.

[343] *História da Visitação*, Apêndice documental, Livro II, pp. 112-116.

[344] D. Francisca de Noronha, marquesa de Angeja, foi a segunda mulher de D. Pedro de Noronha, 3° marquês de Angeja. Era filha dos marqueses de Marialva.

[345] D. Mariana de Mascarenhas, filha do 3° conde de Óbidos, casou com D. António de Vasconcelos (1738-1801), 6° conde de Calheta e o 2° marquês de Castelo Melhor. Era irmã de D. Maria, viscondessa de Vila Nova de Cerveira e D. Ana Xavier, falecida em 1758, de quem Teodoro de Almeida redigira o já citado *Elogio da Baronesa*, publicado em 1758.

[346] D. Maria de Mascarenhas, irmã da Marquesa de Castelo Melhor, era viscondessa de Vila Nova de Cerveira, pelo seu casamento com D. Tomás Xavier de Lima 14° visconde de Vila Nova de Cerveira e a partir de 1790 1° marquês de Ponte de Lima (cf. nota 310)

[347] D. Helena de Lima e Lorena, mãe de D. Mariana e D. Maria de Mascarenhas, respectivamente condessa de Castelo Melhor e viscondessa de Vila Nova de Cerveira. D. Helena de Lima era filha de Manuel Telles da Silva, 3° marquês de Alegrete e D. Eugénia Lorena, filha dos duques de Cadaval.

[348] Filha do marquês de Lavradio, D. Francisca de Almeida casou em 1768 com D. António José Xavier de Noronha (1741-1811), filho primogénito das primeiras núpcias de D. Pedro

filha do conde de S. Lourenço, D. Maria de Mello[349], a condessa de Ficalho[350] – foram recebidas pelo vigário geral, o Arcebispo de Lacedemónia, em nome do Patriarca D. José de Mendonça, "que se achava indisposto". Na segunda, e de acordo com a letra da *História da Visitação*, o "Arcebispo de Lacedemónia Vigario Geral de Sua Excelentissima estava determinado para as conduzir e fazer a Cerimonia da entrada"[351].

Porém, tal não aconteceu, em virtude de um equívoco que o texto procura explicar e que acabou por resultar na escolha do padre Almeida para fazer a referida cerimónia. Isto é, o arcebispo não estava doente, como afirma o biógrafo. Na *História da Visitação*, que procura vincar que tudo resultou de um mal-entendido, o arcebispo não teria julgado acertado ir buscar as visitandinas ao Mosteiro da Encarnação, onde estavam, por este ser da jurisdição do prior Mor d'Aviz e, por isso, decidiu esperá-las na "Caza do Sr. Cardeal Patriarca", para dali as conduzir de novo ao Mosteiro da Visitação. Tendo aguardado todo o dia e verificando que não chegavam, retirou-se. Por outro lado, as religiosas e grande parte da corte, tendo esperado na Encarnação, acabaram por dirigir-se para a Junqueira, informadas, "depois de varios mensageiros e respostas confusas", que o Arcebispo aí estaria. Como tal não aconteceu, resolveu-se "que o padre Theodoro d'Almeida fizesse a cerimónia d'entrada, e que no dia seguinte viria ao Arcebispo, visto que a distancia era mui grande, e ignoravão onde ele se acharia aquella hora"[352].

José de Noronha 3° marquês de Angeja (cf. nota 309) com D. Maria de Lorena, filha do marquês de Alegrete. Foi 5° conde de Vila Verde e tornou-se o 4° marquês de Angeja em 1788, por morte do pai.

[349] D. Maria de Mello, filha do 6° Conde de S. Lourenço, D. João José Ansberto de Noronha [1725-1808]. cf. nota (236).

[350] D. Isabel de Breyner de Meneses (1719-1795) casada com D. Francisco de Melo Breyner e mãe de D. Teresa de Melo Breyner, condessa de Vimieiro, de D. Pedro e D. José de Melo Breyner.

[351] *História da Visitação*, Apêndice documental, p. 123.

[352] *História da Visitação*, Apêndice documental, ibidem.

Como se deduz, o biógrafo, embora distinguindo as duas entradas, transpõe circunstâncias da primeira para a segunda, transferindo a efectiva doença do Patriarca Mendonça para o Arcebispo de Lacedemónia, ao mesmo tempo que a coloca na génese da ausência deste, provocando a escolha de Teodoro de Almeida para uma cerimónia tão emblemática, a da "entrada", a que tinha assistido grande parte da corte.

No contexto em causa, não parece que as alterações sejam inocentes. Na *História da Visitação* – e não esqueçamos que se trata de um manuscrito que T. de Almeida redigiu tencionando publicá-lo – a explicação de uma atitude que podia ser sujeita a interpretação menos convenientes prende-se a um malentendido, resultante de recados e mensagens confusas. Na *Vida*, o biógrafo preferiu uma formulação mais inócua e menos potenciadora de leituras que sublinhassem as tendências aúlicas do oratoriano. Para além disso, a invocação do "impedimento de saúde" do Arcebispo poderia sempre ser lido como intervenção da Divina Providência que acabava por fazer ressaltar a figura de Almeida numa cerimónia que, verdadeiramente, representava o cume de um caminho difícil de percorrer e que era, em todos os aspectos e em todos os sentidos, a missão providencial que Deus lhe reservara e pela qual todos os desterros e exílios – voluntários ou não... – se encontravam explicados, justificados e legitimados.

A outra grande questão que ocupa esta terceira parte – e cuja importância o autor da *Vida* não desmente, ao reservar-lhe um lugar de relevo no título escolhido para a biografia, "Vida do P. Theodoro de Almeida... e o que mais trabalhou para de novo ser povoada a Casa do Espírito Santo" – é justamente a polémica passagem, em 1792, de alguns congregados para a reconstruída casa do Espírito Santo, em pleno Chiado.

Como é sabido, o terramoto de 1 de Novembro de 1755 destruíra quase completamente esta primitiva casa da Congregação, obrigando à efectiva e completa passagem para as Necessidades. Face ao Espírito Santo, mesmo reconstruído, as Necessidades representavam um local mais

prestigiado, mais amplo, com uma belíssima livraria e parece que bem mais saudável[353].

Por outro lado, poucos eram já os padres que, como Teodoro de Almeida, tinham vivido muitos anos na primitiva casa. A maior parte pertencia a gerações mais recentes que não tinham conhecido outra residência a não ser aquela para onde os congregados tinham mudado por força do terramoto de 1755.

Teodoro de Almeida, representante desses poucos padres que ainda pertenciam à geração que havia vivido no Espírito Santo –, não esqueçamos que ia, em 1793, pelos setenta e um anos –, tornou-se numa espécie de "líder" deste movimento de retorno às origens que, até do ponto de vista simbólico, parecia querer recuperar e regressar ao tempo antes da catástrofe de 1755 que tinha sido, face aos complexos acontecimentos seguintes, um tempo de paz e serenidade na congregação, ao mesmo tempo que o lugar do Espírito Santo – em pleno Chiado – parecia, também, tornar primordiais os ministérios apostólicos de intervenção directa na vida da cidade e secundarizar a vertente do ensino que não corporizava a razão de ser da instituição.

Apesar de ainda jovem, por esses anos, o Padre Joaquim Dâmaso deve ter certamente presenciado tais acontecimentos[354]. Com efeito, concede-lhes

---

[353] O P. Vicente de Souza Brandão explica o nome da Igreja, adstrita à Casa, que se chamava exactamente Espírito Santo da Pedreira "porque lhe servia de alicerces uma grande pedreira, que antigamente cahia sobre o rio Tejo. Não se sabe o anno da sua primeira fundação: só se sabe que é antiquissima" (BRANDÃO, V.S. - *Recopilação, ob. cit.*, artº 12º, § I "Da Egreja do Espirito Santo", p. 24. Sobre o local e a casa, para onde vieram os congregados em 14 de Agosto de 1674, regista o mesmo autor: "Quem vê hoje e [em 1867] o local, em que estava a suprimida casa do Espirito Santo não póde fazer conceito dos incommodos do local em tempos antigos: hoje tinha a casa dous pateos; os corredores e cubiculos eram largos, e de bastante pé direito; as ruas largas, como se obervavam e limpas: assim mesmo não se lograva alli boa saude! o serviço da Congregação executado devidamente era trabalho; os pateos se tornavam a casa mais arejada, não serviam contudo de desafogo; as janellas eram muito devassadas pelas grandes propriedades que lhes ficavam fronteiras; para evitar este inconveniente, e as distracções, era preciso as de rotulos mendos, o que tornava os cubiculos ainda mais sombrios: ora se ainda agora se soffria, que seria então!".

[354] Nascido em 1777, o Padre Joaquim Dâmaso teria na altura entre quinze a dezasseis

um espaço muito relevante do ponto de vista da economia discursiva da narrativa, prendendo-se a pequenos pormenores a que dificilmente teria sido acesso de outra forma; e a sua posição de narrador revela-se, em cada momento, comprometida com os interesses defendidos por Teodoro de Almeida. Curiosamente, é até a única parte do texto da *Vida* em que várias linhas se encontram completamente rasuradas(355).

A questão acabou por revestir-se de uma gravidade possivelmente exagerada, quando no seu cerne se colocou o problema das rendas que, inevitavelmente, arrastava consigo a consideração da centralidade da casa-mãe. Contudo, a discussão iniciou-se pela vontade de regresso de alguns padres que foi sujeita a votação da comunidade. Segundo a versão fixada pela *Vida,* os padres mais novos, que estavam em maior número, pronunciaram-se pela recusa, que não foi aceite pelo outro grupo a que pertenciam Teodoro de Almeida, José de Azevedo, Manuel Neves e José Pegado, pois que entendiam que não era preciso uma decisão geral para que aqueles que assim o decidissem voltassem à primitiva casa. Teodoro de Almeida procurou apoios na pessoa do Ministro de Estado, o Marquês de Ponte de Lima. Contudo apesar de "grande piedade e louvaveis intentos", D. Tomás Xavier não se decidia, "aturdido", nas palavras do biógrafo, "pelos artificiozos artificios da parcialidade contrária", em levar o problema ao príncipe que, como é sabido, governava, face à incurável loucura de D. Maria I(356). Teodoro de Almeida decide então elaborar uma petição "na qual se pedia fosse servido [o Príncipe] fazer saber a Congregação que era do seu

anos.

(355) Exactamente um conjunto de seis linhas, tão riscadas que se torna completamente impossível ler ou sequer tentar calcular o que aí estava escrito.

(356) "Recorreo pois o Padre Theodoro nesta declarada opposição ao Marquez de Ponte de Lima, Mordomo Mor, e 1° Ministro de estado, instou, correo, andou, deo passos sem conto; mas o Marquez, não obstante a sua grande piedade, e louvaveis intentos, aturdido pelos especiozos artificios da parcialidade contraria se illudia e squecido dos liberaes e francas protestações de stima da virtude e dos merecimentos do P. Theodoro, consolandoo sempre com palavras de mel, humas vezes não fazia nada, outras fazia o contrario, do que se pedia, dado á facção dos padres oppostos à povoação da Caza do Espírito Santo" (*Vida*) § 170.

agrado, que os Padres que voluntariamente quizessem hir povoar a Caza do Espirito Santo não fossem impedidos", que entregou ao confessor do futuro D. João VI, Frei Matias[357]. Apesar de rapidamente despachada pelo Príncipe e entregue ao marquês de Ponte de Lima, a autorização chegou "com bastante demora" e foi recebida na Congregação com alguma "repugnancia"[358]. Contudo, face ao "beneplacito regio", os Padres foram obrigados ao cumprimento da decisão e aqueles que assim o entenderam ficaram livres para regressar á Casa do Espírito Santo.

Resolvida esta contenda, outra se levanta ainda mais tempestuosa que a primeira: a questão das rendas. No dizer do biógrafo "os padres que ficarão nas Necessidades querião, que todas as rendas da caza do Espirito Santo pertencessem aquelle Hospicio, e como ficarão irritados de não poderem como pretendião impedir que se habitasse a caza do Espirito Santo carregavão mais fogo nesta segunda pendência"[359].

De alma e coração com a posição defendida por Teodoro de Almeida, a *Vida* explica que no início a questão começou a ser tratada em "Juntas de padres". No entanto, passado algum tempo e certamente à medida que os ânimos se iam exaltando, "huma voz" se levantou e propagou, sentenciando que a importância do problema em causa não se compadecia com "juntas" de alguns padres, mas deveria ser sujeito a deliberação conjunta de toda a comunidade, conferindo assim direito de voto a todos. Para o autor da *Vida*, claramente implicado na narrativa, tratou-se de um "bello estratagema para sentenciarem os Padres moços Estudantes, que erão em maior número, e erão os oppostos e os que fallavão, e que sem duvida havião sentenciar como quando fallavão soltamente". Tomada esta decisão, reuniu-se toda a

---

[357] Frei Matias da Conceição, O.F.M.

[358] *Vida*, § 170: "[...] cuja petição o Principe logo despachou, como se pedia, e a deo ao Marquez. Elle posto que com bastante demora, a final fez saber á Congregação o beneplacito Regio contido no despacho. Houve ainda repugnancia, mas concluiuse por ultimo, que viessem para o Espirito Santo os que quizesse".

[359] *Vida* § 171.

comunidade "botouse fora do governo toda a junta antiga, e foi eleito novo secretario e procederão as conferencias debaixo da voz do Preposito"[360]. Face a um tal "despotismo", salienta a *Vida,* "alguns padres se escuzarão de hir a taes conferencias".

Curiosamente, é justamente neste momento da narrativa que o biógrafo procede a um pequeno excurso, destinado a sublinhar que Teodoro de Almeida sofria com esta "triste pendencia" e que procurava conciliar, embora sem sucesso aparente, as boas-vontades várias. No entanto, o texto deixa adivinhar um certo protagonismo do oratoriano em todas as negociações assacando-lhe a responsabilidade pelo êxito, na questão primeira da mudança. De resto, é para Teodoro de Almeida que o biógrafo principalmente remete a vontade de chegar a um consenso, através de uma proposta negocial que consistia na determinação exacta de quantos congregados poderiam ser mantidos com as rendas exclusivas das Necessidades, ficando os outros dependentes de uma quantia de cem mil reis vitalicios, a expensas do Espírito Santo. Contudo, a posição que prevaleceu não foi esta mas a que entendia que deveria traçar-se um mapa total de todas as rendas e propriedades da comunidade e que a partir de aí se efectuasse a divisão. Neste contexto, a opção de Teodoro de Almeida surge na *Vida* claramente enunciada: "os Padres do Espirito Santo como administradores dos bens da comunidade, tinhão autoridade para dispor dos rendimentos desses bens como parecer justo... que era coiza illicita alienar os bens, que os Testadores havião deixado, havia 172 annos á caza do espirito santo, e dallos para o Hospicio das Necessidades"[361]. E foi aqui que todo o problema se complicou, pois tendo os Padres das Necessidades prosseguido na obstinação de querer que esta casa, que sempre tinha sido designada "Hospicio"[362], tivesse as mesmas prorrogativas, sobretudo do

[360] *Vida* § 171.

[361] *Vida* § 172.

[362] O biógrafo insiste em referir as Necessidades sempre como "Hospicio" e o Espirito Santo

ponto de vista económico, da Casa-mãe, o Padre Teodoro recorreu de novo aos bons ofícios do Marquês de Ponte de Lima que "embaraçado com as discussões dos Padres Moços das Necessidades dissimuladamente entregou a decizão do negocio ao Secretario d'Estado Jose de Seabra, sem declarar nada ao padre Theodoro"[363].

Isto é, a decisão tinha ido parar justamente à mão de um dos inimigos do padre Teodoro, responsável, em sua opinião, pelas intrigas tecidas junto de Sebastião José e que o haviam levado ao afastamento da corte e depois ao exílio. E, efectivamente, José de Seabra e Silva decidiu a favor dos padres das Necessidades e contra os do Espírito Santo; deste modo, ficariam para "o Hospicio das Necessidades os bens que El Rei D. João V lhe doara, e as coizas de maior importancia que o Decreto especificava, deixando para a Caza do Espirito Santo o casco da caza, os bens adjacentes e algumas coizas, que não fazião conta as Necessidades"[364].

Para além disto, José de Seabra e Silva fez publicar no dia 6 de Outubro de 1792 um decreto que "mandava se executasse tudo [...] ameaçando incorrer na disgraça de S. A. quem duvidasse do Decreto"[365].

Aparentemente saneada a questão, regressaram ao Espírito Santo vinte e quatro Padres, permanecendo vinte e oito nas Necessidades. A entrada deu-se em 1 de Novembro de 1792, como recordação do dia trágico

---

como "casa", para mostrar que a casa-mãe, isto é, a verdadeira matriz onde estava o espírito primeiro da Congregação, era a primitiva residência, em pleno Chiado, que o terramoto havia destruído.

[363] *Vida* § 173: "Vivamente se afligio o P. Theodoro com este descritivo e informou o Marquez Mordomo mor, elle o enche de boas esperanças; mas como estava embaraçado com as dissenções dos Padres Moços das Necessidades dissimuladamente entrega a decizão do negocio ao Secretario d'Estado Jose de Seabra, sem declarar nada ao Padre Theodoro.

[364] *Vida* § 173. *Vida* § 174.

[365] *Vida* § 175: "Faltava ainda para completar com o triunfo, suffocar toda a respiração dos queixosos, e para isso no dia 6 de Outubro veio hum Decreto, em que que se mandava se executasse tudo, que se tinha apontado em hum avizo de Jose de Seabra, ameaçando incorrer na disgraça de S. A., quem duvidasse do Decreto, e com isto todos se colarão, soffrendo".

em que dali tinham sido obrigados a sair. Nas palavras do autor da *Vida,* que marcam inequivocamente a adesão ao grupo do Espírito Santo, os Padres foram magnificamente recebidos pela população que correu a confessar-se e davam-se mutuamente os parabéns por terem voltado à casa primitiva e ao apostolado directo na cidade[366]. Não terminaram, todavia, as discussões entre os dois grupos de congregados, pois, imediatamente a seguir, salienta o biógrafo, levantou-se a questão de listar o inventário de bens da Congregação[367] e tudo começou de novo. Nomeadas as "juntas", os padres das Necessidades foram de opinião que se entregasse a superintendência deste assunto a um elemento externo, tendo assentado na nomeação de Pedro de Mello Breyner, ao tempo secretário de Estado que, nas palavras do autor da *Vida,* era um apaixonado da facção das Necessidades[368].

---

[366] *Vida* § 177: "feita pois a separação solemnemente entrarão os Padres na sua Caza do Espírito Santo na vespera do dia de Todos os santos do anno de 1792, no qual dia igual ao em que della tinhão sahido se cantou Missa solemne com o SS exposto e pregou o P. Theodoro hum sermão que fez grande commoção em todo o grande auditorio com a viva pintura dos horrorosos estragos, que 37 annos antes se tinhão experimentado naquelle mesmo dia e quazi no mesmo lugar. No mesmo dia começarão os Padres a confessar na Igreja e o povo que ahi concorrera sendo o mesmo concurso do povo que Deos ahi chamou hum testemunho nada equivoco da benção divina pois os Padres, e o ministerio dos padres, motivo de edificação para o povo, que os viu tão zelosos da sua salvação.

[367] *Vida* § 179.

[368] Pedro de Mello Breyner [1751-1830] era irmão de D. Teresa, Condessa de Vimieiro, e filho de D. Francisco de Mello Breyner e de D. Isabel de Meneses, condessa de Ficalho. Ocupou postos importantes na magistratura, sobretudo no Porto, e parece ter-se preocupado com o estado das prisões nesta cidade. Quando a corte partiu para o Brasil, tornou-se membro do conselho da regência, mas foi demitido pelos ingleses, por demasiada simpatia para com os adeptos de Bonaparte. Morreu na prisão em 1830 – justamente o ano da redacção da *Vida,* –,em S. Julião de Barra, onde tinha sido encarcerado, em 1828, por ordem de D. Miguel.

Sobre a questão enunciada acima, *Vida* § 179: "Por quanto, nomeados de huma e de outra parte os Padres que havião de entrar na conferencia deste negocio, inventarão os Padres das necessidades que se requeresse hum Ministro para assistir como Juiz Presidente do Inventario. Em consequência desse requerimento lhe foi concedido certo [O Exm° Pedro de Mello Breyner] Ministro, pessoa assaz recomendavel mas dotado de hum genio mui forte, e como era apaixonado dos padres das Necessidades, pela vizinhança de habitação, e se achava com toda a autoridade muito fez padeceu o P. Theodoro nas tristes decizões e execuções das coizas inventariadas, e não faltarão argumentos e ditos indignos que bastantemente lhe fatigarão a paciencia nestes dias, que elle chamava dias de flagello, que continuarão pello anno de 1793"

E aqui recomeçaram, uma vez mais, as dificuldades de Teodoro de Almeida que se prolongaram por 1793. Em cada reunião, cada vez que argumentava em favor da pertença dos bens ao Espírito Santo, era mandado calar em nome da Rainha e ameaçado de prisão por Seabra e Silva. Recebeu cartas anónimas que lhe auguravam novo desterro, até que o Marquês de Ponte de Lima informado – muito provavelmente por Teodoro de Almeida – ordenou que tais reuniões cessassem. Tudo se manteve sem resolução aparente, até que algum tempo mais tarde – que o biógrafo não precisa com exactidão, mas que se situa, certamente, ainda em 1793 –, o Padre António Joaquim – autor de uma vida de S. Francisco de Sales e um dos que havia conhecido o Espírito Santo antes do terramoto –, em conversa com o princípe, motivada pelo oferecimento do livro de um parente, falou ao monarca nas dificuldades dos padres do Chiado, queixando-se que estes padeciam "as maiores violências"[369]. O futuro D. João VI terá respondido que, se assim era, deveriam recorrer directamente a ele, coisa que os Padres imediatamente fizeram, apresentando uma comissão que expôs o problema do inventário. O Princípe mandou consultar o Procurador da Coroa João Pereira Ramos, qualificado pelo autor da *Vida* de "grande ministro"[370] e, vistas as escrituras guardadas na Torre do Tombo, essencialmente as cópias do Decreto de D. João V relativo às Necessidades, e das doações das rendas do mesmo Hospício, concluiu que os Padres das Necessidades não tinham razão, e que "se fosse letrado de boa vontade advogaria a causa dos Padres do Espírito Santo"[371]. O futuro D. João VI fez assim anular o Decreto de

---

[369] *Vida* § 180: "[...] o Principe o deteve, e le perguntou Como vai lá isso? São as formas palavras do Princípe? Ca me dizem que vai tudo em boa paz. E não admira Senhor, respondeo o padre que haja paz por força, quando a huma parte insta lei de tudo calar. Pois [replicou o Principe] os Padres do Espirito Santo padecem violencia? respondeo o padre: as maiores violencias. Mas como nos ameaçarão com o dezagrado de V. A., se fallarmos tudo se calou. Pois não he assim, eu não quero suffocar ninguem: se os Padres, sofrem violencias, e tem Direito recorrão a mim, que eu não quero nada injusto nem violento".

[370] *Vida* § 182.

[371] *Vida* § 182.

José de Seabra e Silva, "mandando que não haveria duas cazas da Congregação, mas que fosse caza unica a do Espírito Santo, e Hospicio Convento das Necessidades ficando este em tudo sojeito á Caza do Espírito Santo como antes do terramoto de 55 o era"[372].

Terminada esta questão – que ocupa no contexto narrativo da *Vida* dezassete longos parágrafos e oito fólios –, o autor prepara-se para narrar os últimos anos de vida de Teodoro de Almeida, como se o regresso à primitiva Casa do Espírito Santo fosse uma espécie de último combate que era preciso travar.

A partir daqui, simbolicamente restaurada a ordem anterior – não apenas aquela que o terramoto havia destruído, mas também, em relação à Congregação, a harmonia que Sebastião José de Carvalho e Melo havia ameaçado – o relato inventaria as obras de Teodoro de Almeida produzidas entre 1793 e 1804, prendendo-se, somente, às dificuldades de edição das *Meditações dos Atributos Divinos*. Acompanhado por dores e moléstias, Almeida continuava a leccionar Filosofia e a publicar: em 1793 a *Harmonia da Razão e da Religião*, tomo nono da *Recreação Filosófica* em que "trata da theologia Moral", obra em que "o Senhor mostrou a sua benção celestial" porque "cahindo ella nas mãos de um atheo lhe fez abrir os olhos e render o entendimento e o coração à verdade"[373]. Em 1794, a instâncias do "seo intimo amigo" D. Frei Caetano Brandão, Arcebispo de Braga, fez publicar o *Pastor Evangélico*. Em 1797, a *Descrição do Planetario*. Em 1800, o Tomo X da *Recreação Filosófica*, que "trata da Etica ou Filosofia Moral". Em 1803, a pedido do Bispo Inquisidor, D. José Maria de Mello, a *Vida alegre do Filosofo Cristão*, em 1804 as *Cartas Espirituais*.

Só as *Meditações dos Atributos Divinos*, publicadas em 1796, mereceram do biógrafo o relato de uma censura que ia em sentido contrário das do Ordinário e do Santo Ofício. Contudo, como o Desembargo do Paço

[372] *Vida* § 182.

[373] *Vida* § 186.

remeteu ao autor as censuras, Teodoro de Almeida teve oportunidade de justificação, refutando os argumentos aí presentes e a obra foi publicada. É curioso notar como o autor da *Vida* refere esta censura e esquece tantas outras a que as obras de Teodoro de Almeida foram sujeitos e, por isso, obrigadas a modificações. Basta pensar, já que destas questões trataremos em lugar oportuno, no caso paradigmático do *Elogio da Baronesa*, editado pela primeira vez em 1758 e reeditado em conjunto com a *Morte alegre do filosofo cristão* em 1803. Em 1801, Teodoro de Almeida havia requerido a reimpressão do *Elogio*. Concedida a aprovação do Santo Ofício e do Ordinário, J. Muller, censor régio, foi de opinião que a obra não se reeditasse, pois que as passagens em que o autor descrevia as penitências de D. Anna Xavier poderiam ser motivo de zombaria[374]. Contudo, como se sabe, a obra acabou por ser publicada em 1803 e o biógrafo não podia, certamente, desconhecer as condições que tinham envolvido a reimpressão.

Nos últimos parágrafos da *Vida*, o autor concentra a sua atenção na descrição pormenorizada da doença de Teodoro de Almeida, na sua capacidade de resistência ao sofrimento, no apego às tarefas apostólicas que quase estava impedido de prosseguir, nos diferentes sinais de previsão da morte de que ia dando conta. Relata, assim, o esforço desenvolvido para poder assistir à morte da Condessa de Ribeira Grande, sua dirigida, e ao último alento que lhe permitiu fazer ainda uma missão em Vialonga, subsumindo vários anos em poucas linhas, como se importasse, sobretudo, a persistência de uma doença que não deixava afastar a ideia da morte.

Entre 1800 e 1804, o oratoriano encontra-se já profundamente debilitado. Quase não anda, têm que subi-lo para a sege quando pretende dirigir-se à Visitação e sofre de profundas dores nas pernas, que o prendem constantemente ao leito, e de erisipelas contínuas. Os seus amigos vão-se também, pouco a pouco, despedindo da vida e a morte de João Chevalier, em

[374] João Guilherme Christiano Muller [1752-1814]. Vindo para Lisboa em 1772, J. Muller era pastor luterano. Convertido em 1790, foi Deputado da Mesa da Comissão Geral sobre o Exame e Censura dos livros criada por D. Maria I.

1802, em Praga – que, no entanto, não mais havia visto desde os fatídicos acontecimentos de 1760 – causa-lhe uma profunda dor.

Prepara-se para mover, confortado com o reconhecimento científico da Real Sociedade de Londres, a quem envia exemplares das suas obras, e multiplicam-se os sinais de vaticínio da própria morte. O biógrafo prende a narrativa, então, como que a breves "exempla", mostrando que o Padre Almeida conhecia antecipadamente tal momento. Estes vaticínios que o autor da *Vida* entende terem "muita semelhança com os de S. Francisco de Sales" revelam-se rigorosamente certos e, em 18 de Abril de 1804, Teodoro de Almeida abandona, aos 82 anos de idade e 69 de Congregado, a vida terrena. Morre serenamente, já que depois de largos e longos dias de sofrimento, os últimos quatro haviam sido tão calmos que tinham espantado os médicos e toda a Congregação.

2..4.4. A biografia "devota"

Ao escolher, em 1830, para figurarem no título da *Vida* dois acontecimentos da biografia de Teodoro de Almeida – a fundação da Visitação, em 1784 e o regresso ao Espírito Santo em 1792[375] – o biógrafo definiu as linhas de orientação que presidiram à escrita do texto. Seleccionou dois factos relativamente tardios e profundamente ligados a uma dimensão apostólica e espiritual, obscurecendo o lado "mais" científico de Teodoro de Almeida que mesmo assim, revela, ao longo do texto, como procurámos demonstrar, estar ao serviço de um projecto marcado – aceitemos, por agora, esta formulação – pela conciliação Fé / Luzes.

Aos olhos de um elemento da Congregação do Oratório, em 1830 – fosse ele ou não Joaquim Dâmaso, sabemos com segurança tratar-se de um

[375] *Vida [...] Fundador do Convento das religososas da Visitação de S. Maria no sítio da Junqueira, e o que mais trabalhou para de novo ser povoada a Casa do Espírito Santo da Pedreira depois de reedificada sobre as ruinas da que pelo terramoto de 1755 [...].*

discípulo que "viu" e "ouviu"[376] – estas duas vertentes, a da fundação de uma comunidade religiosa feminina e a do regresso ao lugar "primeiro", revestiam-se, certamente, de uma importância fundamental. Por um lado, em pleno governo de D. Miguel – que tinha sido também o tempo de regresso da Companhia de Jesus[377] – sublinhava a função específica das ordens religiosas, investindo na dimensão pastoral, pedagógica e espiritual e anulando, no mesmo movimento, a intervenção política. Por outro, concedia a Teodoro de Almeida o privilégio de ter sido escolhido para trazer as Visitandinas – justificação maior para todos os desterros e exílios – e para fazer regressar o Oratório à sua casa primeira, destruída pelo terramoto, como a Congregação quase o havia sido por Pombal, restaurando o "espírito" inicial, de investimento preferencial nos ministérios apostólicos, secundarizando a vertente pedagógica, como se, de alguma maniera, fosse possível voltar atrás, aos anos em que o Oratório português não se tinha praticamente cindido em dois – um, no Espírito Santo, outro, nas Necessidades – e permanecia, também no sentir do biógrafo, fiel ao espírito de S. Francisco de Sales.

Desse ponto de vista, o texto da *Vida* funciona como uma espécie de "ajuste de contas", não apenas com os caminhos da "memória" de Teodoro de Almeida, que iam a pouco e pouco resvalando para o esquecimento, mas também com a conjuntura política, religiosa e social contemporânea. A insistência nas expressões "estes calamitosos tempos em que vivemos"[378], "estes tempos de impiedade"[379], "estes tempos difíceis"[380], traduz a forma como o biógrafo se situa face à época em que vive e, sobretudo, revela a

---

[376] *Vida* § 1.

[377] Cf. nota (109).

[378] *Vida* § 65.

[379] *Vida* § 72.

[380] *Vida* § 83.

nostalgia de um tempo passado, em que era possível que um "homem de Igreja"[381], modelar no exercício dos seus ministérios, fosse simultaneamente capaz de intervenções de reconhecido alcance social. Isto é, num contexto, o de 1830, em que se digladiavam posições políticas e religiosas, susceptíveis de matizes, obviamente, o retrato traçado pela *Vida* oferecia, de facto, um modelo de conduta não apenas aos verdadeiros cristãos, mas também a todos quantos se deixavam seduzir pela vertente anti-religiosa de filosofia ditas "iluminadas", na medida em que valorizava alguém que, embora profundamente imerso no seio de teorias científicas modernas, no seu tempo, jamais havia esquecido que "todos os estudos conduzem a Deus"[382]. Importa, assim, seguir os principais contornos do "retrato" que o biógrafo se obstinou em fixar, disseminando, ao longo da *Vida*, as referências a um conjunto de "virtudes" que não escondia finalidades exemplares e catequéticas. Teodoro de Almeida que, enquanto noviço, se nutria de "livros espirituais", neles havia aprendido a "sciencia dos Santos" e a "devoção à Virgem", como se essa "sciencia" fosse verdadeiramente a fundamental e enquadrasse a "sapiência" adquirida nas "sciencias" dos homens e da natureza. Quando o biógrafo sublinha os "desastres" de que o oratoriano foi preservado pela "mão de Deos", acentua, simultaneamente, que Teodoro de Almeida "vivia [...] todo empregado, parte nos estudos, parte na direcção das almas, sem tempo de refrigerio nem ainda da necessaria recreação das suas fadigas literarias e apostolicas; porque como inimigo acerrimo do ocio se tomava por recreação o tempo que gastava na composição de escritos uteis". Escritos que, como fomos procurando sublinhar, traduziam os estudos que "dirigiu a Deos", a admiração pela criação, embora tudo o que "sabia" o devesse mais à meditação que à lição dos livros". Por outro lado, era "oraculo nos conselhos" e as suas palavras como "balsamo"; tratava doentes, assistia enfermos; apresentava-se com "devota modestia e gravidade", prestando atenção a

[381] *Vida* § 1: "singularmente favorecido pela mão de Deus em toda a sua santa vida".

[382] *Vida* § 54.

"muita gente" e especialmente aos adolescentes; pacificava discórdias, extinguia ódios, convertia por livros – haja em vista os casos de *O Feliz Independente* ou a *Harmonia da Razão e da Religião* – ou por palavras, "herejes calvinistas". E, finalmente, coroando uma imagem a todos os títulos exemplar, previu o momento exacto da morte. Tinha sido, de resto, no breve excurso epilogal em que o biógrafo subsume todo o texto: "Homem justo a quem o Senhor comunicou a sciencia dos Santos para conduzir a muitos para Deos, e afastar os errados do caminho da perdição pelos sistemas dos seus livros, pelos que deo no pulpito e no confessionário. Homem justo, Fundador do mosteiro da Visitação de Santa Maria em Lisboa como vigario de S. Francisco de Sales, e herdeiro do seo espirito com a maior prudencia e suavidade promoveo a observancia, cujos trabalhos o Senhor enriqueceo de copiosa benção, e agora piamente cremos, que as coroou de immensa gloria por seculos sem fim"[383].

Este "Homem justo" que, anaforicamente, o texto sublinha, traduz um modelo edificante e minuciosamente desenhado de vida cristã, de práticas religiosas "apostólicas" e devocionais quotidianas, comportando um padrão sem tons penitenciais, mas pleno de empenho espiritual, pastoral e de assídua aplicação nos exercícios de "piedade". À ausência de formas de mortificação e penitência, como "virtudes heróicas", corresponde, quase como corolário, a valorização e exaltação de um paradigma de actividade espiritual incessante que não contempla vazios nem aceita momentos de inacção.

Ao desenvolver uma defesa articulada, porque assente em vários pilares, da figura e da obra de Teodoro de Almeida, em tempos de discussão da legitimidade e funcionalidade das ordens religiosas que, no limite, acabava por redundar nos debates sobre "a verdade da Religião", o texto revela todavia, as suas finalidades apologéticas, mostrando que o oratoriano constituía um meio para promover uma espécie de "renovada" presença da

[383] *Vida* § 210.

Igreja, numa sociedade diferente que não pedia aos eclesiásticos intervenções de carácter político, mas que podia esperar deles uma acção relevante do ponto de vista social, no sentido da formação de padrões de comportamento. De resto, ao descrever o itinerário biográfico de Almeida, o biógrafo descreve, também, num modelo depurado que emerge dos acontecimentos relatados e dos comentários desenvolvidas, um projecto religioso valorizador, em 1830, da presença da Igreja nos sectores da educação – feminina, no caso da Visitação –, e nos ministérios da confissão e da direcção espiritual – e daí as vantagens do Espírito Santo, em pleno Chiado, sobre as Necessidades. Tal projecto contempla também a valorização de práticas devocionais que, tal como as várias devoções marianas ou ao Sagrado Coração de Jesus, tão divulgadas por Teodoro de Almeida e que tantas críticas tinham merecido dos sectores "ilustrados", se apresentam agora, no contexto da biografia, como meios eficazes de lutar contra os "erros" que filosofias da "impiedade" haviam divulgado. Desse ponto de vista, o modelo oferecido pelo oratoriano revelava-se particularmente operativo, pois tratava-se de um exemplo que havia penetrado, em termos científicos, no campo cultural das "Luzes", sem abdicar de uma piedade que, pelos contornos descritos pelo biógrafo, se aproximava mais de um devocionalismo de cariz mais "popular" no gosto pelas missões, procissões, peregrinações, imagens e relíquias, nas expressões tidas como mais "fáceis" do culto mariano ou na devoção particular ao Sagrado Coração de Jesus e à Via Crucis. E se a redação da *Vida* tinha sido, para o seu autor, uma forma de pagar um tributo à amizade que Almeida lhe havia dedicado ela poderia funcionar, simultaneamente, como um polo de pacificação e sublimação das tensões existentes numa Igreja dividida e uma sociedade, a portuguesa de 1830, dilacerada por conflitos internos e por uma cruel guerra civil.

Capítulo II - De 1834 a 1860: da exclaustração à regeneração. Teodoro de Almeida, argumento no debate sobre as ordens religiosas.

Como a *Vida* de Teodoro de Almeida permaneceu inédita, embora o respectivo manuscrito tenha circulado de forma restrita, o maior investimento na divulgação da "louvavel e santa vida" do oratoriano não cumpriu os objectivos propostos. A morte do seu presumível autor, Joaquim Dâmaso, em 14 de Junho de 1833, vítima da epidemia de "colera morbus" que assolou Lisboa, deve ter frustrado as intenções de publicação, num contexto difícil como foi o da guerra civil. Deste modo, o *Elogio* de Dantas Pereira que, em alguns aspectos, como procurámos demonstrar, se revela uma leitura "filtrada" das informações dispensadas pela *Vida*, permaneceu o "cânone" do retrato almeidiano – de "eclesiástico" socialmente útil, votado em exclusivo às tarefas da Igreja – se bem que, como veremos, variem, de autor para autor, os respectivos contornos.

Na década de 30-40 não lográmos encontrar mais nenhum testemunho, como se ao "silêncio" imposto à Congregação – extinta como todas as outras, masculinas, pelo decreto de Joaquim António de Aguiar em 1834[384] –, correspondesse, o "silenciamento" do autor.

---

[384] Como já assinalámos, o Padre Souza Brandão conta que a ordem para abandono das Necessidades, assinada por José da Silva Carvalho, proveio da embarcação que transportava D. Pedro, logo que esta chegou ao porto de Lisboa: "Nesta casa [nas Necessidades] se conservaram os Padres até o anno 1833, em que entrou em Lisboa o Senhor D. Pedro, 1° Imperador do Brasil, e sob o título de Duque de Bragança, regente em nome da sua filha D. Maria II. Entrou a barra em 28 de Julho do dito anno, e apenas fundeada a embarcação, veio uma ordem de bordo, assignada por José Silva Carvalho para que os Padres despejassem a casa em duas horas! (ordem inexequivel) scangalhando-se muitas cousas, e com muita despeza lá foram estes Congregados para o Espirito Santo, em quanto não foi tudo para a rua, o que se verificou em agosto de 1834, em cinco dias. Ficou o Padre Antonio Nunes, e o Irmão João de Carvalho (hoje sacerdote e clerigo beneficiado da Sé Catedral) para entregarem as chaves. (BRANDÃO, V. F. de Sousa - *Recopilação*, ob. cit., p. 77).

A primeira referência que, cronologicamente, se segue a Dantas Pereira, insere-se numa obra que procura dar conta da "história literária" portuguesa, o *Primeiro ensaio sobre a história literária de Portugal*[385], (1845) da responsabilidade de Francisco Freire de Carvalho[386]. Irmão de José Liberato Freire de Carvalho, este antigo religioso da ordem dos Eremitas calçados de S. Agostinho, conhecido pelas sua opiniões liberais, que o levaram a emigrar para o Brasil em 1829, escreveu vários tratados de natureza "literária", entre os quais se encontra este *Primeiro ensaio* que intentava traçar uma espécie de "inventário" de grandes escritores portugueses. A referência a Teodoro de Almeida resume-se a brevissímas linhas: "as sua [de Theodoro de Almeida] obras philosoficas... se fizeram ler com avidez por todas as classes de pessoas, generalizando-se desta sorte em Portugal o gosto d'estas interessantes Sciências, o qual naquelle tempo se achava ainda limitado aos gabinetes de muito pouco indivíduos, seus verdadeiros apreciadores"[387]. Nenhuma menção sobre a eventual actualidade da leitura destas "obras philosoficas", cuja utilidade o autor prende umbilicalmente ao passado. Entendendo que as "Corporações

---

[385] CARVALHO, Francisco Freira de - *Primeiro ensaio sobre a historia litteraria de Portugal, desde a sua mais remota origem até o presente tempo, seguido de differentes opusculos, que servem para sua maior illustração, e offerecido aos amadores da litteratura portugueza em todas as nações*. Lisboa, Typ. Rollandiana, 1845.

[386] Francisco Freire de Carvalho [25 de Outubro de 1779 - 20 de Abril de 1854] foi durante vários anos religioso dos Eremitas calçados de St° Agostinho e professor de História e Antiguidades no Colégio das Artes da Universidade de Coimbra. Depois de passar ao estado secular, tornou-se professor de Retórica e Poética, tendo emigrado para o Brasil, em 1829, em virtude das suas opiniões politicamente liberais. Voltou depois da vitória dos exércitos de D. Pedro e foram-lhe, então, restituídos todos os seus cargos.

Para além de várias traduções, e composições poéticas foi ainda autor de *Lições elementares d'Eloquencia nacional, offerecidas á mocidade de ambos os hemispherios*. Rio de Janeiro, 1834; *Lições elementares de Poetica nacional, seguidas de um breve ensaio sobre a critica litteraria, para uso da mocidade de ambos os hemispherios*, Lisboa, Typ. Rollandiana, 1840; *memoria que tem por objecto reivindicar para a nação portuguesa a gloria da invenção das machinas aerostaticas*, Lisboa, Typ. da Academia real das Sciencias, 1844; *memoria sobre a antiguidade e emprego da artilharia na Hespanha, e remota data da sua introdução*, Lisboa, Typ. da Academia Real das Sciencias, 1844 (SILVA, I. F. da - *Dicionário, ob. cit.*, Tomo II, pp. 378-380).

[387] CARVALHO, F. F. de - *Primeiro ensaio*, ob. cit., p. 332.

Religiosas" podem ser de "grandes utilidades" a um "Governo illustrado" apresenta como exemplos a Congregação do Oratório, especificamente nos reinados de D. José e D. Maria I, "et pour cause", "também os Cónegos regulares de Santo Agostinho no convento de Mafra"[388]. Não deixa de ser curioso acentuar, todavia, que num texto que assaca aos Jesuitas a responsabilidade – que não surpreende conhecendo as opções políticas do autor – do "extremo abatimento e depravação [...] no governo absoluto das nossas Escolas", qualificando de "particularmente [...] venturosa [a] reformação da Universidade de Coimbra em 1772", lição certamente aprendida no *Compêndio Histórico,* e que inicia a lista de nomes que merecem "memória" pelo Padre António Pereira de Figueiredo, D. Frei Caetano Brandão[389], Frei Manuel Cenáculo, não olvide Teodoro de Almeida e o coloque, embora comparativamente, com muito menor destaque, depois de Verney, a quem já se havia reportado. De qualquer modo, importa notar que, aqui, Teodoro de Almeida vale, se bem que não tenha chegado a merecer que lhe citem as obras, pelo "estilo", responsável pela generalização do gosto pelas "interessantes ciências". Naturalmente que, face ao conjunto de textos mencionados de António Pereira Figueiredo, "theologo perfeitissimo", D. Frei Caetano Brandão, "de saber profundo nas disciplinas sagradas e eclesiásticas" ou Frei Manuel do Cenáculo, "sábio consumado", os títulos de T. de Almeida, sobriamente qualificado como "Socio da Academia das Ciências", não podem deixar de transparecer um fenómeno de dupla

---

[388] Ibidem.

[389] Tal como seu irmão, José Liberato Freire de Carvalho, também Francisco Freire de Carvalho parece nutrir uma grande admiração e amizade por este franciscano que aproximam, pela sua acção como Arcebispo de Braga, de D. Frei Bartolomeu dos Mártires. Nas suas *Memórias*, editadas postumamente, José Liberato afirma que D. Caetano Brandão era "o homem mais respeitável que tenho conhecido em toda a minha vida [...] um verdadeiro Apóstolo, e que de Bispo do Pará havia passado para Braga. [...] Quando mais conheci o coração, inteligência, e espírito deste raro Prelado, foi em uma das visitas do Arcebispado em que esteve, por alguns dias, hóspede no convento de Refoios. Porque foi ele o primeiro, depois de Fr. Bartolomeu dos Mártires, de quem era a imagem e exemplo, que fez a visita do seu extenso Arcebispado". CARVALHO, J. Liberato Freire de - *Memórias*, ob. cit., pp. 15-16.

face. Ao mesmo tempo que regista a "incontornável" figura do oratoriano, reconhecendo-lhe alguma utilidade, Freire de Carvalho não nomeia sequer os textos que reputa de responsáveis pelas "interessantes sciencias", contribuindo para um movimento de opinião crítica, identificada com sectores politicamente liberais, que silencia e relega para o seu tempo a obra de T. Almeida, valorizando as contribuições de nomes mais ligados a Pombal.

A pedra de toque destas interpretações reside justamente na forma como desenvolvem ou ignoram a questão nevrálgica do exílio. Nenhum dos textos até agora citados, com a excepção óbvia da *Vida*, debate o problema em causa. De resto, enquanto Dantas Pereira se limita a referir eufemisticamente o facto, através da expressão "tendo-se visto precisado em Setembro de mil setecentos e sessenta e oito a ir buscar abrigo em França", Freire de Carvalho ignora-o, sem mais. Algumas brechas se irão progressivamente abrindo neste ainda assim longo silêncio, no sentido em que a segunda metade do século prestará bem mais atenção não só ao autor, debatendo e interpretando percursos da respectiva biografia, mas também à obra, embora a *Recreação Filosófica* avulte sempre face aos textos de espiritualidade que, porém, continuavam a ser editados e reeditados ao longo de oitocentos.

Curiosamente, no ano imediatamente a seguir, em 1846, o ano da revolta da "Maria da Fonte" e da queda de Costa Cabral, um artigo de *O Panorama*[390], dedicado a Teodoro de Almeida, enquadra a sua biografia no conjunto de "homens distintos por saber profundo e variado, fervorosos na constante applicação a trabalhos literários" que se distinguiram no "memorando reinado d'el-rei D. José"[391]. Conhecidos e celebrados os nomes do "bispo conde reformador, do mathematico Monteiro da Rocha, do

---

[390] *O Panorama Semanario Litterario Instrutivo*, IX (Primeiro da Terceira Série) Vol. IX, 1846, pp. 26 - 29.

[391] Ibid., p. 26.

eruditíssimo prelado Frei Manuel Cenáculo, do sábio Pereira de Figueiredo" importa, nas palavras do autor, dar a conhecer "nomes ignorados ou esquecidos"[392]. Entre estes destaca João Baptista e, considerando seus discípulos o bispo Cenáculo e Teodoro de Almeida, tece uma resenha da vida deste último, em que sublinha a aplicação ao estudo das Ciências Naturais e avalia os seis primeiros tomos da Recreação Filosófica[393], introduzindo, pela primeira vez, a diferença entre o primeiro bloco sobre a "Filosofia Natural", publicado até 1762, e os outros volumes editados, respectivamente, em 1768, 1792, 1793 e 1800.

Ainda que se anotem alguns escritos espirituais e se frise a assiduidade do oratoriano no púlpito, o texto organiza-se de molde a fixar a imagem de estudioso e divulgador das ciências, num contexto que procede a uma espécie de tentativa de reabilitação dos Congregados de S. Filipe de Néri, comum, aliás – como já acentuámos – a outros escritos contemporâneos, nesta longa discussão sobre as ordens religiosas que atravessa todo o século XIX. Teodoro de Almeida serve como exemplo de uma instituição que, "comprehendida na geral extinção das ordens religiosas, pode tambem ser confundida com estas na imaginação da mocidade que se está criando, não obstante os assignalados serviços que prestou à educação litteraria da mocidade lisbonense principalmente na Real Casa das Necessidades"[394]. Deste modo, a "longa carreira de estudo constante e de acções religiosas do Padre Teodoro" corresponde "à ideia fundamental do instituto"[395]. Assim se compreende que o autor relate a

[392] Ibidem.

[393] Ibidem, p. 28: "A philosophia experimental servia-lhe de recreio; folgava de trabalhar com as machinas na presença de alunnos curiosos, demonstrando praticamente as verdades então conhecidas nas sciencias naturais; e tanto se deixou levar déste louvavel impulso que, a beneficio dos que não possuiam princípios elementares, compoz os seis primeiros tomos da *Recreação Philosophica*, em dialogo, nos quais procurou ser claro e adoptar um methodo facil para as intelligencias vulgares".

[394] Ibidem, p. 29.

[395] Ibidem.

biografia do oratoriano, do ponto de vista da utilidade social da Congregação, louvada pela sua abertura ao exterior, através das palavras do recentemente falecido, mal havia regressado de dez anos de exílio, D. Francisco Alexandre Lobo[396]:

"A Congregação do Oratório de S. Filipe Nery não é d'estas corporações ou institutos, em que o encarecimento e estreiteza dos votos, o profundo da solidão, as austeridades da disciplina sirvam a mover enthusiasmo ou attrahi-lo. É uma grave associação de eclesiasticas, que tem por unico vinculo o desejo maximo de alcançar a perfeição do seu estado, que não evitam do mundo senão os embaraços à virtude e os riscos de a perder, que no modo regular de vida se limitam à simplicidade e frugalidade do christão, obrigado a ser em seus costumes doutrina e exemplo aos homens do seculo. Não é tolhido a cada um que aspire no seu particular à prática tão alta dos preceitos evangélicos; mas em comum restringem-se aos propósitos e funções do sacerdócio e ao serviço da Igreja, de que nunca se pode dormir e do Estado, pelos meios da religião e da literatura"[397].

Do conjunto de actividades e obras do oratoriano o texto destaca as funções de professor, em Portugal e em França, e os primeiros seis tomos da *Recreação Filosófica* composta para aqueles "que não possuiam princípios

---

[396] D. Francisco Alexandre Lobo [1763-1744] foi nomeado pela infanta Regente, D. Isabel Maria, ministro e secretário de Estado dos Negócios Estrangeiros do Reino, em 16 de Dezembro de 1826. Em 1828, D. Miguel tornou-o Conselheiro de Estado e Reformador Geral dos Estudos. Entre 1833 e 1844 esteve exilado em Inglaterra, tendo regressado poucos dias antes da morte que sobreveio em 9 de Setembro de 1844. Ao comentar a nomeação de D. Francisco, como ministro, em 1826, Simão José da Luz Soriano, apelida-o, compreensivelmente, de "tão afamado escriptor quanto notavel miguelista": "[...] mas de excesso que cometteu [José António Guerreiro], maltratando de palavras e apedrejando até alguns membros do ministerio, particularmente o ministro do reino, Francisco Manuel Trigoso de Aragão Morato, a quem epigrammaticamente chamavam Francisco Manuel *Perigoso* de Aragão Maroto, só lhe resultou ver a causa publica levada ainda a peior estado, dando isto logar a varias combinações ministeriais, de que resultou ser chamado para ministro do reino o celebre bispo de Vizeu, D. Francisco Alexandre Lobo, tão afamado escriptor, quanto notavel miguelista, sendo um dos que como taes mais trabalharam e conseguiram aplanar o caminho, que o infante D. Miguel posteriormente trilhou, para subir ao throno, que a sua sobrinha usurpara". SORIANO, Simão José da Luz - *Historia da Guerra Civil*, Tomo II, Parte II, ob. cit., p. 40.

[397] Ibidem.

elementares"[398], segundo um "methodo facil para as intelligencias vulgares"[399]. Se bem que avaliada como "deficiente já no seu tempo"[400] e "pouco estimada dos entendidos na matéria", a *Recreação* é entendida como "facto principal da biografia letteraria" de Teodoro de Almeida, juízo que o autor não estende aos outros quatro volumes, sobretudo aos dois últimos, a *Harmonia da Razão e da Religião*, que considera, todavia, ditados por "boas intenções"[401]. De resto, esta falta de apreço prolonga-se pela vertente propriamente literaria da obra do oratoriano, apelidada de "infeliz", principalmente pelo que diz respeito a *Lisboa destruída* e ao *Feliz Independente*. Daí que a faceta de divulgador das ciências se avantaje à de poeta e seja, por assim dizer, o motivo fundamental pelo qual Teodoro de Almeida merece ser lembrado como "homem justo, sábio e laborioso... de boa educação, porte sisudo e aplicação escholastica"[402].

Não ignorando a tecla sensível representada pelo exílio, o *Panorama*, na linha dos louvores à Congregação de S. Filipe de Nery, procede a uma pequena súmula dos acontecimentos, responsabilizando claramente Sebastião José de Carvalho e Melo: "Quando os padres nerys estiveram ameaçados de uma posição quasi igual à dos jesuítas, a ponto de serem obrigados a celebrar os officios divinos à porta fechada, parece que mais especialmente se declarara contra alguns a má vontade do poderoso ministro d'el-rei D. José, e do número d'esses foi sem dúvida Theodoro de'Almeida que se refugiou em França no mês de Setembro de 1768"[403].

---

[398] Ibidem, p. 28.

[399] Ibidem.

[400] Ibidem.

[401] Ibidem: "Dos quatros volumes que completam as recreações nada diremos, senão que a apologia da Religião, assumpto dos dois últimos, foi dictada por boas intenções".

[402] Ibidem. p. 29.

[403] *O Panorama*, ob. cit. p. 29.

O artigo de *O Panorama* revela-se, neste percurso de "memórias", notável, a vários títulos: por um lado, toca, pela primeira vez, com a excepção óbvia da *Vida*, na questão do exílio, enquandrando-a na animosidade de Sebastião José "contra alguns" congregados, ainda que só apresente o nome de Teodoro de Almeida. Por outro, separa, com nitidez, os primeiros seis volumes da *Recreação Filosófica*, consagrados à Filosofia Natural, dos outros quatro – o sétimo sobre F. Racional e o oitavo sobre a Lógica –, minimizando sobretudo os dois últimos, a *Harmonia da Razão e da Religião*, por força do seu carácter apologético. A grelha de interpretação proposta considerava ainda, num juízo que, apesar de tudo, se sente como menos valorizador, que a *Recreação* visava os que não possuíam "principios elementares", asserção que claramente prende ao texto de Almeida um carácter demasiado propedêutico e que, para além disso, entendia a enciclopédica obra como "deficiente já no seu tempo" e "pouco estimada dos entendidos na matéria". No entanto, e apesar de algum menosprezo que abarca simultaneamente o *Feliz Independente* e *Lisboa destruída*, a figura de Teodoro de Almeida surge como exemplo das possibilidades de acção das congregações religiosas, neste caso particular, dos discípulos de S. Filipe de Néri.

As palavras de D. Francisco Alexandre Lobo encareciam a ligação dos oratorianos ao meio social em que se inseriam – "não evitam do mundo senão os embaraços a virtude e os riscos de a perder" –, libertando-os da suspeita de "entusiasmos" a que a "estreiteza dos votos", o "profundo da solidão" ou "as austeridades da disciplina", existentes noutros institutos, poderiam conduzir. Os filipinos seriam, deste modo, como que obrigados "a ser em seus costumes doutrina e exemplo aos homens do seculo", limitando-se aos "propósitos e funções do sacerdócio", servindo a Igreja, e ao ensino da "religião" e da "literatura", servindo o Estado.

Teodoro de Almeida, obliterada a dimensão das devoções mariana e ao Sagrado Coração de Jesus que as suas obras não referidas, e algumas mesmo completamente omitidas, patenteavam, encaixava perfeitamente neste quadro de legitimação das congregações religiosas porque servindo a Igreja, serviam simultaneamente o estado, sem veleidades de intervenção política, nem desvios "misticizantes". Isto é, se o Oratório poderia funcionar como exemplo válido de instituto religioso – não pode esquecer-se que estamos em 1846 – Almeida seria uma espécie de projecção ideal: um congregado envolvido em tarefas de alcance social, preocupado com aqueles que não "possuiam principios elementares", procurando "methodo facil para as intelligencias vulgares", dedicando-se integralmente ao estudo, ao ensino, ao púlpito. Era, contudo, sublinhe-se, um nome "esquecido" que importava lembrar. Era, nas palavras do redactor, um nome ignorado, em 1846, face a Monteiro da Rocha, ao "eruditissimo" Cenáculo, ao "sábio" Pereira de Figueiredo. Era, essencialmente, um nome que Pombal tinha hostilizado e que, pela sua acção, obscurecida a dimensão mais espiritual, merecia ser recordado como exemplo, não brilhante, em termos de produção de obras, mas perseverante e útil, em termos de intervenção social.

A qualidade de vítima de Sebastião José vale a T. de Almeida a referência que em 1851 lhe consagra Alexandre Herculano, no conjunto de artigos denominado "O País e Nação", integrados nos *Opusculos* e que resultam da colaboração do autor no jornal *O Paíz*, arauto da oposição ao ministério regeneracionista de 7 de Julho de 1851, em confronto com *A Nação*, dos absolutistas-legitimistas[404]. Aqui, o juízo reveste maior virulência, naturalmente explicada pelo registo polémico em que o texto se inscreve, fazendo enfileirar o oratoriano num grupo de vítimas da opressão que comporta também o Padre Vieira, Francisco de Lucena, José Anastácio da Cunha: "O nosso artigo feria o absolutismo se não nas suas tradições mais hediondas e atrozes, ao menos nas mais odiosas para o povo, nas suas

[404] HERCULANO, Alexandre - *Opúsculos*, VII, p. 75.

instituições espoliadoras e vexatórias, nas suas rapinas legais com que ela sustentava uma nobreza servil e devassa, uma corte prostituída, uma alcatria de magistrados venais, com que mantinha esses tribunais de inquisição, de inconfidência, de polícia, onde se passavam mistérios horríveis com que se completavam essa patriarcal, esses cabidos, essas congregações religiosas, onde reinavam dissoluções sem número e sem norma, onde os vícios, alimentados por grossas mentiras, não faziam diferença dos que reinavam nos salões e alcovas da agiotagem, senão em serem mais hipócritas, e estarem velados pelo silêncio de ferro que a censura impunha aos ânimos generosos e independentes que poderiam apontá-los ao país. Num gemido ou num murmúrio de qualquer desses ânimos mais audazes, bastava para sepultar nas masmorras ou repelir para o exílio, o revolucionário que ousava apontar para as vigias clericais, para as corrupções cortesãs, para a venalidade dos ministros e tribunais, para a baixeza de uma fidalguia desmoralizadora, tão abjecta ante a tirania, como opressora e orgulhosa para com o povo. Foram vítimas e testemunhas desse sistema de Baixo-Império, desse governo de eunucos imorais, de salteadores legítimos, o padre Vieira, Francisco de Lucena, José Anastácio da Cunha, o padre Teodoro de Almeida, Filinto Elísio, e tantos outros homens que a glória vingou dos velhacos corruptos, que reduziram esta nação livre, forte e respeitada há quatrocentos anos, a ser, como era já na segunda década deste século, a fábula e o sacrário das gentes"[405].

Para o *Panorama* e para o *Paíz*, Teodoro de Almeida incarnava o papel de vítima de Pombal, no sentido em que este, de alguma forma, personalizavam um absolutismo julgado também responsável pela decadência portugueza. Desse ponto de vista, o oratoriano não parece estar tão "esquecido" quanto o fazia supor o motivo que justifica o artigo do *Panorama*. Sempre que é preciso estribar a importância das ordens religiosas, assinalando a sua função social, Teodoro de Almeida serve, mas

[405] Ibidem, p. 7.

serve também, quando é necessário argumentar contra Pombal, em particular, ou contra o absolutismo, em geral.

E é justamente, e uma vez mais, no quadro da justificação e legitimidade social das ordens religiosas que, em 1853, Pedro Diniz, num escrito de natureza profundamente apologética, intitulado *Das Ordens Religiosas em Portugal*, objectivamente elaborado para provar a importância e utilidade destes "institutos", esclarecendo a dívida que a instrução pública mantinha para com eles, que Teodoro de Almeida é mencionado por três vezes: duas como divulgador científico, uma como fundador das Salésias. A principal qualidade reconhecida é a capacidade, demonstrada, uma vez mais, através da *Recreação Filosófica*, qualificada, contudo, de "antiga", de amenizar e popularizar a ciência "tornando o seu estudo fácil e agradável":

"O Padre Theodoro de Almeida... foi o único português que vulgarizou o conhecimento das causas naturais. Bem conhecida e desejada, apesar de antiga, é a sua obra intitulada Recreação Philosophica; os curiosos, que não frequentaram as aulas, não teem ainda outros livros em que possam haver conhecimentos da physica, e da historia dos tres reinos da natureza"[406].

Tendo em conta que, na obra em causa, Pedro Diniz intentava, nas suas próprias palavras, "responder às acusações que se fizeram e se fazem ainda, aos frades de Portugal e mostrar que, se não em todas, em grande parte há calunnia, absurdo, odio inveterado mas sem fundamento" não surpreende o registo polémico, ostentado pelo texto. Mesmo assim, e ainda que o Padre Theodoro seja apresentado como o "único portuguez que vulgarizou o conhecimento das causas naturais", a *Recreação* não deixa de ser qualificada como "antiga", embora, e estamos em 1853, continue a ser uma proposta sem alternativa para aqueles, os "curiosos", que não tendo frequentado as aulas, "não tem ainda outros livros em que possam haver conhecimentos de physica, e da historia dos tres reinos da natureza"[407].

---

[406] DINIZ, Pedro - *Das Ordens Religiosas em Portugal*, Lisboa, 1853.

[407] DINIZ, Pdero - *Das ordens religiosas*, ob. cit, p. 9.

Na medida em que Pedro Diniz se propunha apresentar "alguns casos em que os frades mostraram a sua utilidade, já missionando, já escrevendo e ensinando", fazendo reflexões "sobre a abolição do monaquismo" e procurando mostrar que "só uma restituição sisuda das ordens religiosas" poderia "attenuar os tristes effeitos da sua extincção"[(408)], parece legítimo e esperado que as dimensões exaltadas de Teodoro de Almeida sejam a de autor de obras de reconhecida função social – e daí a exclusiva referência à *Recreação*, com anulação de todos os escritos espirituais – e a de fundador de instituições educativas, neste caso particular, as Salésias ou Visitandinas.

Num contexto polémico – o da "reintrodução" das ordens religiosas –, em que se digladiavam sectores de opinião adversos, a obra de Pedro Diniz "retirava" de Teodoro de Almeida as áreas de intervenção que serviam o projecto visado, sublinhando a "sua" utilidade e, consequentemente, a função social da congregação em que se integrava. Avultavam, assim, as facetas de divulgador científico e de pedagogo, em detrimento das de "religioso" ou de autor de obras de espiritualidade.

Algo mudava, porém, em 1854. Neste ano Canaes Castello Branco considerava[(409)] – face às imagens veiculadas por Dantas Pereira, em 1831, que associavam o eclesiástico ao literato prestando idêntica atenção a ambos, ao *Panorama*, em 1846, que salientava a faceta de divulgador científico e a Pedro Dinis que, em 1853, avaliava Teodoro de Almeida, sobretudo em termos de "serviços públicos" –, nos seus *Estudos biográficos*, que este foi dotado "de raro engenho, e da mais alta inclinação para a piedade... de modo que não só pôde ter lugar entre os sabios, mas viveu como um Santo"[(410)]. A natureza deste texto de Canaes Castelo-Branco[(411)], uma das

---

(408) Ibidem, p. 320.

(409) CASTELO BRANCO, José Barbosa Canaes de Figueiredo - *Estudos biograficos ou notícias das pessoas retratadas nos quadros historicos pertencentes à Biblioteca Nacional de Lisboa*, Lisboa, F. A. Silva, 1854, pp. 254-255.

(410) Ibidem, p. 254.

raras obras que, segundo a opinião irónica de Inocêncio[412], chegou a terminar, explica a recuperação dessa quase face oculta da actividade de Teodoro de Almeida que comportava a produção de obras espirituais e acção como pregador e director espiritual de vida exemplar. Com efeito, a longa introdução que acompanha estes "Estudos biográficos" relata, resumidamente, a história da Igreja, desde a criação do mundo até ao ano em causa, enquanto o texto alinha biografias de santos, bispos, leigos de vida "exemplar". Neste enquadramento, o texto de C. Castelo Branco contribuía, deste modo, para o recuperar da imagem de acção global e harmónica, proporcionada pela "*História da Visitação...*" e pela "*Vida*", e que vinha sendo cindida, na orientação do *Elogio* de Dantas Pereira, em dois pólos diversos, o "eclesiástico" e o "literato", tendendo para a valorização do "literato", professor e autor da *Recreação*, em detrimento do eclesiástico, pregador, director espiritual, autor de manuais de oração.

Desse ponto de vista, Canaes Castello Branco procede a um certo apuramento, no sentido da perfeição e da exemplaridade moral e espiritual, da personalidade e das actividades de Teodoro de Almeida, ostentando a tendência para um retrato exemplar que se prende essencialmente com a

---

(411) José Barbosa Canaes de Figueiredo Castello-Branco [1804-1857] foi bibliotecário da Biblioteca Nacional de Lisboa, Sócio da Real Academia das Ciências e da Academia Real da História de Madrid. Autor de variadíssimas obras que, em muitos casos, iniciou mas nunca terminou, interessou-se sobretudo por questões genealógicas e foi, durante algum tempo, responsável pelo jornal *O Catholico*, publicado ao longo do ano de 1842, substituído, no ano seguinte, pelo *Jornal da Sociedade Catholica, promotora da moral evangelica em toda a monarchia portugueza* (Lisboa, Imprensa da Rua Nova da Palma, 1843) que, por sua vez, cedeu lugar, no fim de 1843 ao *Jornal da Sociedade Catholica* (Lisboa, Imprensa Nacional, 1844-1847). SILVA, I. F. da *Dicionário Bibliográfico* ob. cit., Tomo IV, pp. 264-267.

(412) SILVA, I. F. da - *Dicionário Bibliográfico*, ob. cit., Tomo IV, p. 264: "Era tido muito versado em cousas de *genealogia*, e passava por grande indagador das nossas antiguidades. Se com razão ou sem ella, poderão julgal-o os que folhearam os escriptos que nos deixou, na maior parte incompletas, porque rara foi a obra por elle começada, que chegasse a terminar.

Ao ver as que estão n'este caso, e os muito mais que delineára, ou tinha em mente, cuja execução adiava á espera de conjunturas que infelizmente para elle nunca se realisaram, ocorreu para logo aquelles versos epigramaticos do nosso Filinto, com que fechou um dos varios epitaphios que para si compoz:

Bem que velho morreu, morreu primeiro
Sessenta annos, que houvesse começado
Sessenta obras, que tinha imaginado.

[de mestre]

forma como aprecia a dupla função de sacerdote e professor frisando que ao entrar no emprego "dos deveres do santo Ministério pelo Púlpito e pela cadeira, [de professo] naquelle explicava as verdades do Evangelho com a unção de um verdadeiro enviado do Céu, e nesta era professor insigne, que sem se prender com as peas da escola, conduzia seus discíplos ao perfeito conhecimento da verdade, tendo por fim n'um e n'outra, a glória de Deus e a manifestação da sua omnipotência"(413).

Enquanto Dantas Pereira, Pedro Diniz e, sobretudo, *O Panorama* se empenhavam em fazer perdurar, sublinhando-a, a capacidade de divulgador científico patenteada pela *Recreação*, se bem que mencionando as actividades e algumas obras consideradas próprias da condição de eclesiástico, Canaes Castelo Branco postula a união absoluta das duas vertentes - e o que se afigura mais sintomático – ignora as vantagens pedagógicas, do ponto de vista estritamente científico, da *Recreação*: "os desejos deste varão Apostolico eram diffundir os conhecimentos humanos, procurando evitar, pelo desterro da ignorancia, a aceitação de doutrinas perniciosas, que facilmente se adquirem se a instrução lhes não serve de obstáculo"(414). Assinalava, assim, contrariamente a todos os outros, a função "espiritual" da *Recreação*, no sentido em que a Ciência estava ao serviço da Espiritualidade prevenindo, pela divulgação de conhecimentos, a aceitação passiva de "doutrinas perniciosas". À qualidade de estudioso das ciências naturais, faceta que informa o ponto de vista dos textos referidos, Canaes Castello Branco, que nunca apresenta Teodoro de Almeida dessa maneira, prefere a designação "perfeito Ministro de Jesus Christo", modelar como professor, confessor, pregador, posição que parece reagir contra uma certa "laicização" da biografia do oratoriano, tendente a colocar a tónica nos méritos de divulgação científica e a esquecer ou a minimizar a acção como sacerdote e as obras mais literárias ou espirituais. Tendo em conta todo este

(413) Ibidem.

(414) Ibidem.

enquadramento, não surpreende que, pelo que diz respeito ao exílio, Canaes Castello Branco, embora afirmá desconhecer-lhe os fundamentos, considere que, no entanto, "em presença de suas virtudes e dos factos da época", não tem dúvidas em declarar "que a causa esteve na opposição ao infame regalismo, que nesses dias attentava, com forças de gigante, contra a Igreja de Deos"[415].

Na mesma linha – no sentido de um Teodoro de Almeida "eclesiologicamente" e espiritualmente oposto a Pombal –, se situam os artigos publicados pelo Padre José de Sousa Amado, no jornal católico *O Domingo*, nos anos de 1855 e 1856, sobretudo o intitulado "Ódio do Marquez de Pombal contra o Padre Teodoro de Almeida" que procura enunciar e explicar os motivos que o conduziram à expatriação. José de Sousa Amado, presbítero secular, é sobretudo conhecido como o editor do texto sobre as prisões da Junqueira da autoria de D. João de Almeida Portugal [1726-1802], segundo marquês de Alorna, que correu manuscrito sob o título *Relação dos presos do forte da Junqueira* e cuja edição impressa se denomina: *As prisões da Junqueira, durante o ministerio do Marquez de Pombal, escriptas alli mesmo pelo Marquez de Alorna, uma das suas victima* (Lisboa, 1857). O título atribuído pelo Padre Sousa Amado ao escrito de D. João de Almeida Portugal traduz a posição militantemente anti-pombalina deste autor patente, aliás, em outros textos por ele redigidos[416]. De resto, o conjunto da sua obra – e alguns dos seus escritos não são sequer referidos por Inocêncio[417] – configuram um projecto social e religioso, conotado com os sectores da Igreja qualificados, ao tempo, como mais conservadores.

---

[415] Ibidem.

[416] Inocêncio chama a atenção para a alteração do título: "Varias copias que tenho visto (e das quase possuo huma ha muito tempo) d'este escripto, conservado inedito durante 70 annos, todas têem por titulo: *Relação dos presos do forte da Junqueira*, etc; e por elle era esta obra conhecida, até que o Sr. P. Amado a publicou, dando-lhe o que acima fica descripto. É documento em verdade curioso, pelas particulariedades que encerra ácerca das pessoas e soffrimento dos presos d'stado, que jazeram no referidoforte, d'onde só foram soltos em 1777, depois da morte d'el-rei D. José". (SILVA,. I. F. da *Dicionário Bibliográfico*, ob. cit., Tomo III, p. 284).

Pelo que diz respeito a Teodoro de Almeida, Sousa Amado parece empenhar-se numa verdadeira cruzada, destinada a "arrancar" o oratoriano do esquecimento, mostrando-o como um religioso actuante do ponto de vista espiritual e de intervenção social. Nas páginas do jornal *O Domingo* publica sucessivamente: "O odio do Marquez contra o Padre Theodoro de Almeida" em 24 de Novembro[418], 1 de Dezembro[419] e 8 de Março[420] de 1856; "O marquez de Angeja e o Padre Theodoro de Almeida"[421] em 12 de Abril do mesmo ano; " O Padre Theodoro de Almeida e a Academia Real das Sciencias de Lisboa"[422] em 19 de Abril de 1856; "O Padre Theodoro de Almeida e as religiosas da Visitação"[423] em 26 de Abril do mesmo ano; "A conversão de uma família protestante pelo Padre Theodoro de Almeida. Obras que publicou. Sua morte"[424]; em 3 de Maio de 1856. Este conjunto de artigos propunha-se divulgar a acção e a figura de religioso exemplar que era Teodoro de Almeida era, na opinião do autor, insistindo, fundamentalmente, em dois aspectos: por um lado, reivindicar para o

---

[417] Inocêncio guarda quatro títulos, mas omite ou ignora, tanto quanto sabemos, mais quatro: A *História da Igreja em Portugal*, ampla obra em cinco volumes, em oitavo (Lisboa, 1856); a *Carta sobre o casamento civil* (Lisboa, 1857); *Conventos de Religiosas* (Lisboa, 1859); *Heroismo da Senhora D. Isabel* (Lisboa, 1873).

Os títulos referidos pelo autor do *Dicionário Bibliográfico* são: o *Compêndio da doutrina cristã, precedido dos princípios gerais de moral* (Lisboa, 1856); *O respeito no templos, de observações moraes e religiosas ácerca do comportamento dos christãos nos templos* (Lisboa, 1853); *Cautella com os medicos, ou observações e exemplos sobre a conveniencia e necessidade de não convidar nunca senão os medicos religiosas, e de rejeitar sempre os medicos impios* (Lisboa, 1858); *Vida de Sancta Stephania, seguida de uma Memoria do mosteiro do Sacramento de Alcantara* (Lisboa, 1858). SILVA, I. F. da *Dicionário Bibliográfico*, ob. cit., Tomo V, p. 139.

[418] *O Domingo*, nº 29, 24.11.1855, pp. 236-237.

[419] Ibid, nº 30, 1.12.1852, p. 215.

[420] Ibid, nº 44, 8.3.1856, pp. 325-327.

[421] Ibid, nº 49, 12.4.1856, pp. 363-365.

[422] Ibid, nº 50, 19.4.1856, pp. 371-372.

[423] Ibid, nº 51, 26.4.1856, pp. 380-381.

[424] Ibid, nº 52, 3.5.1856, pp. 387-388.

oratoriano a honra de ter sido o principal promotor da Academia das Ciências de Lisboa, de que o haviam, no juízo de Sousa Amado, espoliado; por outro, revelá-lo como educador insigne da "mocidade feminina", pela fundação e actividades na Visitação, provando, assim, quanto era injusto o "ódio" que Sebastião José lhe havia votado.

De resto, no artigo consagrado às relações entre Pombal e Almeida, Sousa Amado investe, essencialmente, na descrição do conjunto de peripécias que levou Teodoro de Almeida a França - com especial insistência nos prolongados sofrimentos, fome, falta de acolhimento, causados pelas viagens –, ignorando as razões para o afastamento da Corte e apresentando o oratoriano como vítima inocente e indefesa da ira pombalina, circunstância que o torna, uma vez mais, o motivo organizador de um verdadeiro libelo anti-Pombal: "Nestas circunstâncias o poder temporal devia comprazer-se pelos serviços de um varão solidamente distinto, de tanto proveito para a sociedade pela illustração que recebia, e virtudes que abraçaria, d'onde resultava a verdadeira harmonia entre si e vassalos, superiores e subditos. [...] Mas o Marquês de Pombal queria figurar elle só, queria só o seu nome fosse pronunciado, reconhecido e acalmado: e porque a bem merecida popularidade do Padre Thedoro lhe parecesse de embaraço, sem algum outro motivo o desterrou para o Porto"[425].

Do afastamento compulsivo e injusto da corte, Sousa Amado passa para as condições que motivaram o exílio em França, acentuando que o oratoriano se afasta porque sabe que Pombal, ao tempo ainda Conde Oeiras, reagindo exaltadamente às notícias que seu primo, João de Almada, lhe transmite sobre as suas actividades no Porto, se prepara para o mandar prender, chegando a emitir a ordem de prisão. Curiosamente, o autor do artigo cita textualmente, sem revelar a fonte, as palavras que na *Vida* descrevem a reacção do então Conde de Oeiras aos elogios feitos por João de Almada, embora ignore – ou, pelo menos, não refira – como se podem

[425] *O Domingo*, nº 29, 24.11.1855, p. 236.

deduzir da transcrição efectuada, as razões que a referida biografia aponta para o desterro da corte. Embora o Padre Sousa Amado não mencione nem a *Vida* nem a *História da Visitação*, conhecia, indubitavelmente, pelo menos o primeiro destes manuscritos, pois que não só as sequências narrativas se revelam idênticas – relatam-se os factos da mesma forma e na mesma ordem – como passagens há que repetem, "ipsis verbis", textos da biografia[426]. Teodoro de Almeida serve a Sousa Amado como uma bandeira a agitar contra o despotismo e a falta de clarividência do ministro de D. José, que não hesita em fazer expulsar um "varão illustrado", responsável, depois de regressado ao país, por empresas tão importantes, do ponto de vista de função social, quanto o eram a Academia das Ciências e o Mosteiro da Visitação. Aliás o artigo que desenvolve o tema da fundação da Academia procura repor uma verdade que, no entender de Sousa Amado, havia caído no esquecimento: já antes de obrigado a exilar-se, Teodoro de Almeida tinha mencionado ao Duque de Lafões a necessidade de criar um organismo dessa natureza, tão comum na Europa e ainda ausente em Portugal, factor que não só indicia, mas claramente provava que a ideia primeira tinha partido do oratoriano.

Pese embora a variedade de artigos, que tornam a contribuição de Sousa Amado, para a permanência e re-orientação da memória de Teodoro de Almeida, seguramente a mais ampla de todo o século, estamos, verdadeiramente, perante resumos impressos da *Vida,* que não tinha chegado aos prelos, como se o presbítero, face a uma posteridade que parecia passar sobretudo pela divulgação científica, tencionasse proceder a uma inflexão nesse paradigma, tornando actuais as considerações da biografia

---

[426] "O marquez ouvindo tais elogios deu em ira tão extraordinária (contra o seu costume) que não soube, nem então pode dissimular, e diante delle romper em altos gritos queixando-se claramente do padre Theodoro, que tinha perdido o juízo, pois estava no Porto praticando o mesmo por que fora desterrado da corte, onde todos o seguiam" (ibid, p. 237). O mesmo texto encontra-se na *Vida* no § 57.

devota, desta vez ao serviço de um projecto cultural e religioso, marcado por um anti-pombalismo claro[427].

Neste mesmo ano de 1855, surge, pela primeira vez, no *Ensaio biographico-critico sobre os melhores poetas portugueses*[428] de José Maria da Costa e Silva, a apreciação da vertente mais propriamente literária da obra de Teodoro de Almeida, até aí praticamente ignorada.

Ao estudar o estilo de António Villasboas, poeta seiscentista, que acusa de "insipido prosaímo", o autor recorre ao cotejo com o "esquisito poema do Terramoto", afirmando que o "estylo em que o Padre Theodoro de Almeida escreveu... não é tão original como no seu tempo se julgou". Importa salientar aqui não tanto o juízo estético sobre *Lisboa destruída,* mas o facto de o oratoriano ser visto como "erudito": "...ha certos eruditos que julgam porque são grandes theologos, grandes Mathematicos, grandes Physicos, e.c., podem também ser grandes Poetas, e é tão fraca a idea que formam da mais bella, e mais dificil das artes, que pensam que para sobressair nella basta querer... Não sabem que juizo claro, boa memoria, e muita applicação bastam para constituir um Erudito, mas que todo o saber humano não pode fazer um Poeta, se a natureza não o houver criado tal"[429].

Tais considerações, se desvalorizavam o talento poético de Almeida, ao menosprezarem *Lisboa destruída,* coagulavam a reputação de matemático, físico, em suma, de erudito que, no entanto, não tinha sido bom poeta, porque "a natureza" não o houvera "criado como tal". A referência ao tempo em que o estilo do oratoriano havia sido visto como "original"

---

[427] Veja-se a curiosa anotação de Inocêncio sobre uma declaração inserida pelo Padre Sousa Amado no já citado *Compêndio da Doutrina Cristã*; "Termina com a seguinte notavel declaração, assignada pelo autor, e que parece alludir a circunstâncias, cujo significado ignoro: "O Exm° sr. Cardeal Patriarcha auctorizou a publicação d'este compendio. Como prelado d'esta diocese é a unica auctoridade a cuja censura cumpria sujeital-o. Não reconhecemos outra - a civil: não a queremos reconhecer: nunca a reconheceremos. Lisboa 16 de Outubro de 1856". SILVA, I. F. da - *Dicionário Bibliográfico*, ob. cit., Tomo V, p. 139.

[428] SILVA, José Maria da Costa e - *Ensaio biografico sobre os melhores poetas portugueses*, Tomo IX, Lisboa, na Imprensa Silviana, 1855.

[429] Ibid, p. 235.

comporta, certamente, se bem que tal questão não seja explicitada, a alusão ao prefácio e às notas da responsabilidade de António das Neves Pereira que acompanham a edição do poema de Almeida e que lhe são extremamente favoráveis.

Com o aparecimento de obras expressamente vocacionadas para o fenómeno "literário", as referências ao *Feliz Independente* não só começam a surgir com mais frequência, como se vão tornando cada vez mais amplas, discutindo, por vezes, os objectivos da obra. Aliás os julgamentos desfavoráveis, principalmente pelo que diz respeito a *Lisboa Destruída* e à "novela" em causa, acabaram por percorrer o século XIX, havendo, todavia, alguma diferença na forma como ambas foram avaliadas. Salvo a opinião de Inocêncio que considera, como veremos, que o poema possui "bastante valor no sentido histórico" embora "...os versos sejam detestaveis..."[430], *Lisboa destruída* não usufruiu de comentários valorizadores nem parece ter circulado muito. Camilo Castelo Branco no *Perfil do Marquez de Pombal*, em 1856, ao traçar o "Retrato da Marquesa de Távora, D. Leonor" considera-o um "mau poema" e refere-o por conter uma vinheta representando a Marquesa em 1755[431].

Pelo que diz respeito ao *Feliz Independente*, e a avaliar pelos testemunhos que temos vindo a aduzir, o século XIX parece não o ter apreciado particularmente ao nível do juízo literário, mas tê-lo efectivamente lido. Southey, na *Memória sobre a Literatura Portuguesa*[432], tinha escrito: "esta obra é evidentemente produção de um entendimento sobremaneira abastecido de conhecimentos, e rico de combinações. Se por ventura porém ametade d'ella se tivesse reduzido a bons sermões, teria a outra ganhado com esta separação". Nas *Novelas do Minho* (1875-77),

---

[430] SILVA, I. F. S. - *Dicionário Bibliográfico*, ob. cit., Tomo VIII, p. 278.

[431] CASTELO BRANCO, C. - *Perfil do Marquez de Pombal*,

[432] SOUTHEY - *Memória sobre a Literatura Portuguesa*, p. 73

Camilo, que, como vimos, havia julgado *Lisboa Destruída*, menciona também o *Feliz Independente...*:" entendendo-o como leitura feminina, paradigma de um tipo de educação: D. Helena da Penha, chamada na sua terra a "Morgada Velha". Cinquenta e tantos anos, viúva do capitão-mor de Athey, educada em convento, murmurando da educação e dos costumes do claustro, donde saíra com incerto conhecimento no catecismo e alguma instrução em bisca sueca e no *Feliz Independente...* do Padre Teodoro de Almeida"[433].

Em 1862, o *Curso Elementar da Literatura Nacional,* publicado no Rio de Janeiro e da autoria do Cónego Joaquim C. Fernandes Pinheiro, professor de Retórica e Poética no Imperial Colégio de D. Pedro II, almejava matizar juízos menos agradáveis sobre as capacidades literárias de Teodoro de Almeida que começam, nesta segunda metade do século, a merecer maior atenção[434]. Num enquadramento cujo objectivo fundamental reside na valorização de *O Feliz Independente*, face às outras obras do autor – e, nesse sentido, parece indubitável que esta era sentida como menos conseguida... – Almeida é avaliado, antes de tudo, como "douto" –, "não carecia o douto oratoriano da faculdade inventiva nem estéril era a sua imaginação" – como se se considerasse que a qualidade de "sábio" pertencia, praticamente por inerência, à sua "reputação" de: "Não contente com a justa reputação de sábio, aspirou... à de romancista, compondo à imitação de Fénelon, um romance philosófico"[435].

Na medida em que procura articular alguns dos méritos da novela, consubstancializados essencialmente no facto de ser preferível, sobretudo como leitura feminina, "à d'essas Myriades... com que quotidianamente invade o nosso mercado a litteratura estrangeira, principalmente a

---

[433] CASTELO-BRANCO, Camilo - *Novelas do Minho*, ob. cit., p.

[434] PINHEIRO, Joaquim Caetano Fernandes - *Curso Elementar de Literatura Nacional*, Rio de Janeiro, 1862.

[435] Ibid, p. 73.

franceza"[436], isto é, na medida em que relativiza, ainda que em sentido positivo, as qualidades literárias do autor, o texto de Fernandes Pinheiro acaba por contribuir para sedimentar a valorização da vertente científica na gestão da memória de Teodoro de Almeida, como se a capacidade literária pudesse ser discutida apenas em relação ao parâmetro indiscutível constituído pela capacidade científica.

Aliás, valerá a pena acentuar que a faceta de estudioso e divulgador das ciências, mesmo quando a *Recreação* é apelidada de "antiga", inclusivamente para o seu tempo, e de "elementar" para as "inteligências vulgares", avulta nestes anos que se seguem à exclaustração e que viram reacender-se a polémica ateada pelas cortes vintistas. Num contexto em que, de alguma maneira, se extremam posições, Almeida serve aos sectores mais "laicos", mas que aceitam a "utilidade" social das ordens religiosas, como exemplo de um elemento que cumpre as suas funções de serviço da igreja e do estado, sem intervenções directas na ordem política. Os que militam em fileiras qualificadas como "conservadoras" – de Canaes Castello-Branco, a Sousa Amado – esgrimem a figura do oratoriano – homem de ciência, sim, mas de uma ciência ao serviço de um projecto de Fé –, para atacar modelos de organização do Estado, paradigmatizados no "absolutismo" pombalino.

Releve-se, todavia, que para os primeiros - como Freire de Carvalho ou o artigo do *Panorama* –, a proposta da *Recreação* não só não é intocável, embora se lhe acentue a "utilidade", como já se revelava "deficiente" no seu tempo, enquanto para os segundos – haja em vista também a posição do Cónego Fernandes Pinheiro –, o título de "erudito" não sofre contestação. E sobre uns e outros paira a "sombra" de Sebastião José, condicionadora de interpretação matizadas que cruzam transversalmente posições polémicas diversas: para Canaes Castelo Branco e Sousa Amado o ministro de D. José é o tenebroso responsável pelo "infame regalismo" do tempo; para

[436] Ibidem.

Herculano, um exemplo, não directamente nomeado, do "absolutismo" que feriu T. de Almeida; para o *Panorama*, que nem ao de leve lhe toca no sentido da qualificação, apenas o responsável pela expulsão dos Jesuítas e quase anulação dos oratorianos.

No mesmo ano em que havia saído a público o *Curso* de Fernandes Pinheiro, 1862, surge também o Tomo VII do conhecido *Dicionário Bibliográfico* de Inocêncio[437]. Aqui se procede, pela primeira vez depois do *Elogio* de Dantas Pereira, à tentativa de arrumação de dados dispersos, organizando as referências biográficas, o elenco de obras publicadas e o registo – ou a informação de existência – de textos deixados manuscritos. A resenha dos principais factos da vida de Teodoro de Almeida deve muito ao citado *Elogio* que, aliás, Inocêncio menciona como fonte, embora não única, particularmente no acentuar da divisão entre o "erudito" e o "eclesiástico": "Repartindo a sua aplicação entre o estudo das sciencias proprias do estado ecclesiastico, e o das naturaes, fez n'estas notaveis progressos, de sorte que aos vinte e quatro anos de edade foi nomeado substituido da cadeira de philosophia da sua congregação; e aos vinte e nove já era mestre effectivo, publicando por esse tempo o primeiro tomo da sua *Recreação* Philosophica"[438]. Este aparente equilíbrio entre duas vertentes, a religião e a ciência, vai-se progressivamente quebrando à medida que o texto de Inocêncio se desenvolve, acentuando as qualidades de divulgador científico de Teodoro de Almeida, o seu saber como professor as suas qualidades de "sábio e laborioso escritor"[439]. Processa-se, porém, com maior evidência, quando Inocêncio chama a atenção para o número de traduções espanholas e francesas da *Recreação Filosófica* e de *O Feliz Independente*, não indicando

---

[437] SILVA, I. F. da *Dicionário Bibliográfico*, ob. cit., Tomo VII, pp. 276 - 280.

[438] Ibidem, p. 276.

[439] Ibidem.

uma só das obras de espiritualidade que, ao tempo, eram ainda editadas em Espanha e França. Porque as desconhecia?

Não deixa de ser curioso notar que, ao mencionar o tradutor espanhol das *Cartas Físico-matemáticas*, D. Francisco Vásquez, na realidade, o Padre D. Francisco Vasquez Girón Serrado, cónego regular, novamente citado aquando das traduções de *O Feliz Independente*, Inocêncio não refira que a este se devem também as versões castelhanas dos *Sermões* (1789), dos *Estímulos* (1790), e dos *Entretenimentos do Coração Devoto* (1802).

De facto, mesmo em termos de espaço, existe uma clara desvalorização dos textos espirituais, limitados à breve citação do título e de uma ou outra edição portuguesa, sobretudo face aos dois pilares que escoram a posteridade de Teodoro de Almeida: a dimensão científica, discutida na base da *Recreação Filosófica,* e a dimensão literária, reduzida a *O Feliz Independente* e a *Lisboa Destruída.*

Pelo que diz respeito à vertente "homem de ciência", vale a pena prestar atenção à forma como Inocêncio avalia, em 1862, a *Recreação Filosófica.* Em primeiro lugar, fornece o elenco dos diferentes tomos, indica algumas das reedições, atenta na diferença de impressores: Miguel Rodrigues até 1768, a Régia Oficina Tipográfica para os últimos três tomos, 1792, 1793, 1799. Esta última data, respeitante ao tomo X, e para a qual Inocêncio actuou "segundo ...lembrança, pois não o tenho presente", está realmente errada, pois que o tomo X foi publicado em 1800. Voltando ao texto, Inocêncio prossegue, indicando o sistema de ortografia usado até ao tomo VII e mencionando, de imediato, as críticas surgidas, de entre as quais destaca a *Palinódia manifesta.* Para caracterizar valorativamente a *Recreação*, escolhe – e é, justamente, esta selecção que implica o juízo de valor – um texto que não identifica e que coincide exactamente com um extracto do artigo de *O Panorama* de 1846, que atrás comentámos. Na parte isolada, procede-se à separação, oportunamente referida, entre os seis

primeiros volumes e os últimos quatro, sobre os quais nada se diz "se não que a apologia da religião, assumpto dos dois ultimos, foi dictada por boas intenções"[(440)]. Isto é, Inocêncio selecciona, de entre outras possíveis que temos vindo a enunciar, uma opinião que entende a *Recreação* como "deficiente já no seu tempo... pouco estimada dos entendidos na matéria, mas, concorrendo, apesar disso, "para excitar à leitura de obras mais graves, e para diffundir notavelmente o gosto pelas sciencias naturaes, então concentradas nas academias, e fora do alcance dos curiosos"[(441)].

Ainda que sujeita a algumas relativizações, a acção de divulgador científico patenteada pela *Recreação* parece ser, assim, no entender de Inocêncio, a faceta a destacar, pois que a "Recreação Philosophica é ainda uma obra popular entre nós"[(442)]. Quanto ao outro pólo de organização do discurso, a dimensão literária, corporizada pelo *Feliz Independente* e por *Lisboa Destruída,* citam-se, em relação a ambos, mas com evidente realce para o primeiro – cujas diferentes edições e traduções se mencionam – opiniões críticas favoráveis e desfavoráveis, que acabam por evidenciar a menor consistência das vertentes "romancista" e "poeta". De todo este panorama, importa sublinhar que o autor do *Dicionário Bibliográfico,* ao reproduzir e reelaborar os dados fornecidos pelo *Elogio* de Dantas Pereira, acentua, porque lhe dedica maior atenção, a dimensão de homem de ciência, corporizada essencialmente pela *Recreação,* verdadeiramente entendida como obra de carácter propedêutico, sem grande rasgo nem fôlego, mas em todo o caso eficazmente útil, e desvaloriza, porque se limita a indicar títulos e uma ou outra edição portuguesa, a vertente de autor espiritual, absolutamente marginalizada, por um lado, face a Teodoro de Almeida

---

(440) Ibidem, p. 277.

(441) Ibidem, p. 278.

(442) Ibidem.

"sábio e laborioso escritor" e, por outro, face ao menos "conseguido" romancista e poeta.

Curioso é notar como a memória do oratoriano se vai progressivamente orientando para a fixação da imagem de um autor, cuja obra a pouco e pouco se polariza na reconhecida utilidade pública da *Recreação* e na circulação, por razões que não se afiguram muito claras, de um romance quase unanimimente considerado fastidioso. No entanto, tal orientação não é, obviamente, rigorosamente linear, sequencial e sistemática, pois que, como temos vindo a demonstrar, ela vive, sobretudo, de conjuntos de tendências valorizadoras de determinadas zonas – neste caso, em particular, da vertente dita "científica" de Teodoro de Almeida – circunstância que não permite concluir que outros aspectos tenham sido completamente obliterados, já que, como acentuámos, a biografia, as actividades, as obras do oratoriano, facultam leituras díspares e interpretações múltiplas. Repara-se que enquanto, em 1862, Inocêncio praticamente ignora a responsabilidade de Teodoro de Almeida na fundação do Mosteiro da Visitação, limitando-se a mencioná-la de passagem, ao referir o manuscrito cujo paradeiro diz desconhecer: "*A História da Fundação do convento da Visitação de Lisboa*, para que elle muito concorrera[443], um ano depois, em 1863, nessa acção reside o motivo principal, pelo qual o oratoriano assume o papel de personagem, em *Lágrimas e Tesouros*, uma pequena novela histórica de Luís Augusto Rebelo da Silva, publicada nessa data.

---

[443] Ibidem.

Capítulo III - de 1862 a 1934. De personagem de novela a nome para a História.

Quando, em 1863, Rebelo da Silva escolhe Teodoro de Almeida para personagem – secundaríssima, é certo – da sua novela histórica *Lágrimas e Tesouros*, que romanceia a estadia de William Beckford em Portugal, mostrando-o apaixonado por D. Maria de Meneses, filha do marquês de Marialva, em quem havia encontrado uma enorme semelhança física com a esposa morta, Margarida[444], reconhece-lhe um activo papel no seio do Mosteiro da Visitação. A acção coloca o oratoriano em 1784 e apresenta-o na qualidade de responsável maior pelas Visitandinas, "onde algumas senhoras vindas [...] de Annecy, na Saboía, educam as meninas das famílias mais ilustres da corte, ensinando-lhes as prendas do seu sexo [...] os exemplos da moral mais pura instituindo-as nos deveres e obrigações do estado e condições a que o seu berço as destina"[445].

Rebelo da Silva altera a idade de Teodoro de Almeida – por necessidade ficcional ou por ignorância – atribuindo-lhe 45 anos, quando, na realidade em 1784, teria já 62, e fixa, literariamente, um retrato que vale a pena transmitir:

"O padre Teodoro era um homem de quarenta e cinco anos, muito lido nos estudos eclesiásticos, profundo no estudo das ciências naturais, e escutado como um dos pregadores de maior fama.

O marquês de Pombal, por motivos que nunca transpiraram, sempre se mostrou pouco inclinado à congregação de S. Filipe de Néri, apesar da grande rivalidade declarada entre ela e a Companhia de Jesus. As

---

[444] SILVA, Rebelo L.A. - *Lágrimas e tesouros*, Lisboa, 1863. (Cito pela edição da Liv. Civilização, Barcelos, 1969).

[445] Ibidem, pag. 129-130.

desconfianças e os rigores no seu governo eram uma só e a mesma coisa. Teodoro de Almeida experimentou-o na perseguição a que se viu exposto e que não terminou senão com a queda do ministro. Desterrado da corte com alguns fidalgos e outros padres em 20 de Junho de 1760, e nada seguro de escapar a tão poderosas iras, mesmo coberto pela obscuridade da sua vida retirada no Porto, refugiou-se em França, aonde subsistiu dez anos das lições particulares, que deu em Baiona e depois em Auch. Voltando a Portugal em Março de 1778, recolhido na casa das Necessidades, empregou desde então o seu tempo no púlpito, no confessionário e nos exercícios da sua cadeira de filosofia. O seu refrigério, depois das fadigas de um dia laborioso, era alumiar com salutares conselhos e animar com prudente estímulo os progressos das educandas de Belém, aonde mestras escolhida com acerto introduziram a novidade de unir aos primores da agulha o conhecimento das línguas estrangeiras, francesa e inglesa e o ensino da música vocal"[446].

A pena do autor de *Lágrimas e tesouros* revela-se benévola para com Teodoro de Almeida. Para além de o considerar muito "lido nos estudos eclesiásticos" e "profundo no estudo das ciências naturais", ignorando o epíteto de "divulgador" que, usualmente, acompanhava tal dimensão do oratoriano, embora, como procurámos frisar, os sectores que podem ser qualificados de um catolicismo mais "conservador" não hesitem nas classificações de "erudito" e "sábio, o Padre Teodoro é também apresentado como pregador de fama, dimensão que, ainda que presente na *Vida* e no *Elogio* de Dantas Pereira, se encontra praticamente diluída em todos os outros testemunhos. Por outro lado, Rebelo da Silva faz sobressair a vertente da educação, louvando sumultaneamente a Visitação como instituição e o Padre Teodoro como educador. Considera o regime pedagógico "inovador" por associar aos "primores da agulha", o ensino das línguas e a música. Admira o espaço, porque "a casa não podia ser mais alegre, mais espaçosa, nem mais cómoda e fresca". Pleno de "torrentes de luz" e de

[446] Ibid, pp. 130-131.

"aromas das rosas e jasmins" o lugar assemelha-se ao "verdadeiro Éden"[447]. E o Padre Teodoro que "parecia mais velho de que a idade que tinha, pronunciava as palavras devagar e usualmente conservava os braços cruzados sobre o peito"[448]. Possuía "a fronte severa e aquele olhar, cuja viveza era moderada pela humildade e devoção", que recordavam a "fisionomia inspirada de Santo Inácio, ou de S. Francisco Xavier"[449]. Todas estas considerações são retiradas por Rebelo da Silva de uma imaginada carta que William Beckford escreve ao seu amigo Harri. Não deixa de ser relevante, desse ponto de vista, comparar a forma simpática como Rebelo da Silva aprecia o oratoriano, atribuindo tal juízo a Beckford, com as impressões que este súbdito britânico deixou no diário que escreveu enquanto residiu em Portugal. De facto, este nobre inglês conheceu Teodoro de Almeida em 1786. Não o viu, todavia, com olhos tão benevolentes como os que Rebelo da Silva lhe atribui, assacando-lhe até alguma hipocrisia de carácter: "Foi-me apresentado o padre Teodoro de Almeida, um dois luminares da literatura portuguesa. Num estilo deveras monástico, discorreu sobre os deveres episcopais e os méritos peculiares à pessoa agora a dois passos de entrar nessa carreira [D. José Maria Mello]. Parece-me que sua Reverência pôs mais santidade nas suas palavras do que aquela que realmente sente"[450].

E se a primeira impressão de Beckford não tinha sido muito favorável a T. de Almeida, a segunda e última foi-o ainda menos: "[...] se não me tivessem vindo anunciar o Padre Teodoro de Almeida e um dos seus irmãos. Apenas se lhe via o branco dos olhos. Nem o próprio Whitefield jamais pôs os olhos em alvo com tão santa energia. Prestei a maior atenção ao discurso

---

[447] Ibid, p. 131.

[448] Ibid, p. 131.

[449] Ibidem.

[450] *Diário de William Beckford*, Lisboa, 1982, pp. 84-87.

ortodoxo e seráfico do padre Almeida. A oportunidade de aperfeiçoar o meu comportamento hipócrita era boa demais para que eu a deixasse perder. Acabava de conduzir os padres ao alto da escada, com parcas expressões de afecto e santos abraços, quando entrou monsenhor Aguilar.

Confirmou inteiramente a minha opinião a respeito da hipocrisia do Padre Teodoro. Ninguém pode acusar Aguilar de hipócrita"[451].

A esta opinião, definitiva e precisa, o texto de Rebelo da Silva contrapõe um retrato agradável, conciliador e simpático que faz lembrar o proposto pela *Vida*, embora não tenhamos nenhuma prova documental de que o autor de *Lágrimas e Tesouros* a tenha alguma vez lido, apesar da sua conhecida erudição em matéria literária e histórica. Numa das passagens da biografia justamente durante o desterro no Porto, por 1762, teria o oratoriano quarenta anos, escreve o autor: "A sua [de Teodoro de Almeida] voz era assaz penetrante e igualmente doce e insinuativa, como o era o seu genio ao mesmo tempo flexivel e variada segundo os movimentos do seo animo" [...] "Não era menos feliz na conversação e trato com o proximo. Nos conselhos era escutado como oraculo, na consolação dos afflitos, as suas palavras erão bálsamo que consolava, na direcção das almas era tal a sua perspicacia, que lhes tocava nos embaraços mais reconditos desde a primeira vez que o tratava. Era o seu coração franco, sincero, com huma affabilidade movida com devota modestia e gravidade"[452].

Em todo o caso, na falta de publicação da *Vida*, não deixa de ser curioso que o único retrato "pessoal" de Teodoro de Almeida, pelo que diz

---

[451] Ibidem. A versão publicada pelo *Panorama*, da carta de 14-6-1787, oferece algumas modificações, ainda menos agradáveis para Teodoro de Almeida: "encontrou o Padre Theodoro de Almeida com outros dos seus confrades; quasi que se lhe viam as alvas dos olhos... Prestei a maxima attenção ao serafico discurso do padre Theodoro, não sendo para desprezar tão excellente opportunidade de ouvir um especime, de primeiro lote, de geringonça hypocrita. Um sarcastico padre do patriarchal, Monsenhor Aguilar, confirmou-o nessa opinião". *O Panorama. Jornal litterario e instructivo da Sociedade Portuguesa dos Conhecimentos uteis. Publicado todos os sabbados*. Lisboa, na Typografia da mesma Sociedade, 1837-1844 (vol. II, Nov. de 1844).

[452] *Vida* § 44.

respeito a características físicas e de personalidade, fixado pelos prelos, e, portanto, vocacionado para uma maior circulação, seja o de um "romance histórico" que, a avaliar pelo teor das verdadeiras impressões de Beckford, falseia a "verdade", desse ponto de vista, mas respeita-a, na interpretação do biógrafo que com o Padre Teodoro conviveu.

Alguns anos mais tarde, em 1868, J. J. Lopes Praça regista, na sua *História da Philosophia em Portugal*, a importância da *Recreação*, frisando que "a sua Philosophia Racional não se distingue pelo [...] rigor e profundidade", embora aprecie a clareza da exposição "virtude [que] ninguém pode negar"[453]. Definido tão somente como "sócio fundador da Academia Real das Ciências", levado ao exílio "pelas desconfianças do illustre Ministro de D. José", T. de Almeida não merece, neste texto, qualificativos para além de divulgador. No entanto, o facto de lhe ser atribuída a qualidade de "sócio fundador" da Academia, que a memória impressa praticamente ignora, pode querer significar que a "cruzada" do padre Sousa Amado nas páginas de *O Domingo* obteve os seus frutos[454].

Nesse mesmo ano de 1868, um artigo de o *Archivo Pittoresco*[455] desenvolve a idêntica dimensão "homem de ciência", ao evidenciar as

---

[453] Cf. PRAÇA, J. J . Lopes - *História da Philosophia em Portugal*, Coimbra, Imprensa Literária, 1868, pp. 206-213.

[454] Ibid, p. 206: "Sócio fundador da Academia Real das Ciências de Lisboa, Theodoro de Almeida era natural d'aquella cidade, onde nasceu a 7 de Janeiro de 1722, e morreu a 18 de Abril de 1804. Viveu em França desde 1767 até 1778, talvez, para evitar as desconfianças do illustre Ministro de D. José".

[455] *Archivo Pittoresco*, tomo XI, pg. 18 e 19. O autor do texto é Francisco António Rodrigues de Gusmão que ao transcrever as cartas endereçadas por Ribeiro Sanches a Teodoro de Almeida afirma: "Não podeiam deixar de estimar-se os dois illustres portugueses, Ribeiro Sanches e Theodoro de Almeida, refugiadas ao mesmo tempo em França. Deviam ligá-los em estreita amizade a comunidade de pátria, identidade de circumstâncias, analogia de estudos, em fim, aquella affinidade scientifica, permita-se-nos dize-lo assim, que atrae reciprocamente os sabios".

Pelo que diz respeito à correspondência transcrita, uma das missiva é-o apenas parcialmente, enquanto a outra o é na íntegra. Curiosamente, em 1907, Ricardo Jorge publica estas mesmas cartas, desta vez ambas, integralmente, dizendo-as oferecidas pelo médico Rodrigues de Gusmão que, por sua vez, as havia recebido do pai, bibliófilo e arqueólogo do mesmo nome. (JORGE, Ricardo - *Cartas de Ribeiro Sanches* (separata da Medicina Contemporânea), Lisboa, Typografia Adolpho de Mendonça, 1907).

aptidões de inventor atribuídas a Teodoro de Almeida, relatando, sob o título "Um invento português", as vantagens de um mecanismo de extrema utilidade que, antecipando Braille, facilitava a leitura aos cegos. O autor, o médico Francisco António Rodrigues de Gusmão[456], procede, para apresentar o oratoriano, a uma pequena resenha da sua biografia, valorizando as facetas de professor e "divulgador científico" e caracterizando-o como "sábio", circunstância que, juntamente com o exílio forçado, o aproxima de Ribeiro Sanches de quem transcreve duas cartas dirigidas a Almeida. Este breve trabalho é, aliás, citado por José Silvestre Ribeiro na sua informativa *História dos estabelecimentos científicos literários e artísticos de Portugal nos sucessivos reinados da monarquia*, ao desenvolver o tema "Instituto das Salésias"[457]. Aqui se faz referência à responsabilidade de Teodoro de Almeida na fundação do Mosteiro de Visitação e, se bem que em menor grau, no Seminário dos Orfãos, e se enunciam as suas principais obras considerando que "merece por certo honrosa comemoração o homem que tão ardentemente se dedicava ao nobre empenho de doutrinar a mocidade de ambos os sexos, e de a encaminhar para a perfeição moral segundo as crenças que sinceramente professava". Do conjunto de títulos aduzido destacam-se, nesta obra, como o havia feito Inocêncio no seu *Dicionário Biliográfico*, a *Recreação Filosófica* e o *Feliz Independente*. À *Recreação* continua a ser negado valor científico – "a primeira, que não tem hoje valor scientifico, serviu no seu tempo de incentivo para ler as obras mais graves da filosofia natural, e de estímulo para o estudo das interessantíssimas sciências da natureza" –, e o *Feliz*

---

[456] Francisco António Rodrigues Gusmão [1815-], nas palavras de Inocêncio F. Silva, seu grande amigo, cultivava "assiduamente as letras, em todo o tempo que lhe [sobrava] do laborioso exercício da sua profissão, é autor de um conjunto vasto de opúsculos versando assuntos de Medicina, da ciência em geral e de filologia. (SILVA, I.F. - *Dicionário*, ob. cit., T. II, pp. 343-346).

[457] RIBEIRO, José Silvestre - *História dos estabelecimentos científicos, literários e artísticos de Portugal, nos sucessivos reinados da monarquia*, Lisboa, Tipog. da Academia Real das Ciências, 1872, pp. 113-120 (vol. I, 1871, vol. II, 1872).

Independente merece apenas ser considerado como um romance moral, "escripto em prosa poética, em phrase pura, como numa composição muito recomendavel pelas excelentes maximas philosofico-religiosas"[458]. O escasso interesse que Silvestre Ribeiro demonstra pelo *Feliz Independente* leva-o a criticar, ironicamente, as opiniões expressas por António das Neves Pereira, no comentário aposto à edição, a segunda, de 1786: "Perdoe-me o respeitavel crítico, mas a sua admiração, influenciada de certo pela affeição pessoal ao autor, foi muito mais longe do que o permitia uma apreciação, imparcial e justa"[459]. Em relação às razões que levaram o oratoriano ao exílio, Silvestre Ribeiro aproxima-o – tal como Rodrigues Gusmão – de Ribeiro Sanches, considerando que ambos estavam "... refugiados na hospitaleira terra de França". O médico fugido "à perseguição do Santo Officio", o neri "para se subtrair às iras do Marquez do Pombal"[460].

Na *História da Universidade de Coimbra* que Teófilo Braga publica em 1898, alguns anos depois, por conseguinte, Teodoro de Almeida não merece referências organizadas, mas tão somente alguns comentários dispersos. Procurando relatar o desterro ordenado por Sebastião José, em 1760, recorre a Ferraz Gramoza e às suas "memórias" para descrever as vicissitudes da publicação do já citado tratado de Inácio Ferreira do Souto *De Incircunscripta Protestate Regis*[461]. Menciona, no contexto das obras proibidas pela Real Mesa Censória, uma "censura" de *O Feliz Independente*,

---

[458] Ibid, p. 116.

[459] RIBEIRO, J. S. - *História dos Estabelecimentos*, ob. cit., p. 118. "Um respeitavel critico portuguez, António das Neves Pereira, apologista enthusiastico do *Feliz Independente* considera-o como sendo um poema epico verdadeiro, ordenado segundo as regras solidas da poesia, e em conformidade com as maximas da critica judiciosa.

Arrebatado de admiração, chegou a exclamar: *Se a felicidade humana podesse nascer de um poema, de nenhum outro devera nascer, senão do Feliz Independente*, applicando assim à do padre Theodoro o que se dissera emphaticamente do *Telemaco*".

[460] Ibid, pp. 118-119

[461] BRAGA, Teófilo - *História da Universidade de Coimbra nas suas relações com a instrução pública portuguesa*, Tomo III, 1700 a 1800, Lisboa, Por ordem e na Typografia da Academia Real das Ciências, 1898.

dita "insulsa novela", que transcreve parcialmente, ignorando que as houve prévias e posteriores à data da citada, Abril de 1778, e de natureza bem mais complexa[462]. A relação de Teodoro de Almeida com a Academia das Ciências origina breves alusões à recepção da *Oração* de 4 de Julho, à protecção alegadamente dada por este, pelo abade Correa da Serra, António Pereira de Figueiredo e João Guilherme Muller a um provável discípulo de Robespierre e às negociações para o estabelecimento da referida instituição, patentes em carta dirigida pelo néri a João d'Abreu Maia[463]. O relato do desterro de Almeida vai buscá-lo a Gramoza – como dissemos – constando deste pequeno conjunto apenas uma informação mais: José Anastácio da Cunha teria dito, na audiência de 13 de Julho, na casa da Livraria da Inquisição que tinha elegido "Theodoro de Almeida... para seu director, e remedio da sua alma"[464].

Apesar de um certo menosprezo, traduzido pelas qualificações apostas às duas obras que a memória impressa, sobretudo depois de Inocêncio, vinha fixando, a *Recreação* que se diz suspeita de plágio e o *Feliz Independente*,

---

[462] Ibid, pp. 90-91.

[463] Ibidem. Sobre a "Oração" vejam-se as páginas 112-113 e 658-659. Em nota às páginas citadas, T. Braga transcreve parcialmente duas das cartas envolvidas na polémica da recepção a que oportunamente fizemos referência. Ambas estão integralmente copiadas em Ayres, Cristovão - *Para a História da Academia das Ciências*, ob. cit., pp. 104-121.

As páginas 119 e 120 transcrevem a carta em que Pina Manique acusa os membros da Academia das Ciências, entre os quais Teodoro de Almeida: "... em Lisboa me informam ainda se acha Broussonet socio de Robespierre, e igualmente me dizem que este terrivel homem fica algumas vezes na Casa do Espírito Santo de Lisboa, com o Padre Theodoro de Almeida, e outras com o Abbade Corrêa, e na suscitam novas ideas, de que o dito francez com as suas mal intencionadas intenções queira por este lado entrar e ganhar o conceito de algumas pessoas de sexo fragil, com o fim de que este seja o meio de lhe disseminar as suas erroneas e sediciosas doutrinas" (p. 116)

A notícia dos sócios fundadores da Academia está na p. 652 e a "Carta" de Teodoro de Almeida a João d'Abreu Maia encontra-se na página 648. Trata-se da mesma carta que apontámos na *Revista de Educação e Ensino*, vol. IX, 1894.

[464] Ver a pág. 361 para a citação do texto de Gramoza e a pág. 627 para a confissão de José Anastácio da Cunha. O processo de José Anastácio da Cunha a que Teófilo Braga faz referência está publicado por FERRO, João Pedro - "O processo de José Anastácio da Cunha na Inquisição de Coimbra" (I), in *História*, Lisboa, 1987, nº 100. Sobre o mesmo processo, DIAS, G. e DIAS, J.S. - *Os primórdios da maçonaria em Portugal*, Lisboa, INIC, 1987, T. II, pp. e MARQUES, J.O. - *História da Maçonaria em Portugal*, Lisboa, Presença, 1991, p.

"insulsa novela", Teófilo Braga contribuiu para acentuar a qualidade de sócio fundador da Academia das Ciências, ao transcrever a carta do oratoriano a João d'Abreu Maia, embora procure mostrar que esta instituição se deve, sobretudo, ao visconde de Barbacena, ao Duque de Lafões e a Domingos Vandelli. E, depois destas considerações que terminam oitocentos, haverá que esperar pelos anos 40-50 do século XX para que surjam trabalhos de maior fôlego e envergadura científica, estudando os aspectos de renovação e tradição cultural do século XVIII, que obrigarão a não esquecer Teodoro de Almeida.

Até aí, algumas referências pontuais, como fundador das "Salésias", na obra *Educadores Portugueses* de Ferreira Deusdado, em 1904[465], como autor de obras censuradas, em 1926, na obra de José Timóteo da Silva Bastos, *História da Censura Intelectual em Portugal*[466] e no ano seguinte, em 1927, se bem que através de breves apontamentos, em *A Censura Literária durante o Governo Pombalino* de António Ferrão[467]. Como fundador da Academia das Ciências, no mesmo ano de 1927, na obra de Cristovão Ayres, *Para a História da Academia das Ciências*[468], como seguidor das ideias geológicas de Buffon, em 1929, na *Geologia e Antropologia em Portugal* de Mendes Correia[469], como autor, sobretudo, de *O Feliz Independente*, na *História da Literatura Portuguesa* de Fidelino de

---

[465] DEUSDADO, M. A. Ferreira - *Educadores Portugueses*, Coimbra, 1910, p. 135.

[466] BASTOS, José Timóteo da Silva - *História de Censura Intelectual em Portugal*, Coimbra, 1926, pp. 193, 290.

[467] FERRÃO, António - *A Censura literária durante o governo pombalino*, Coimbra, 1927.

[468] AYRES, Cristovão - *Para a História da Academia das Ciências*, ob. cit., p. 104 e passim.

[469] CORREIA, A. A. Mendes - *Geologia e Antropologia em Portugal*, Exposição de Sevilha, 1929. Apesar da desvalorização contemporânea, Mendes Correia considera a parte da *Recreação* que desenvolve assunto geológicos "mais valiosa e interessante" que a *História da Criação do Mundo conforme as ideias de Moisés*, 1762, do também congregado Manuel Álvares. Julga, ainda, que Teodoro de Almeida possuía "um sólido conhecimento da ciência da sua época, sobretudo da matemática e da Física... embora muitas das concepções por ele expostas estejam hoje abandonadas..." (ibid. p. 8).

Figueiredo[470], em 1931, ou muito simplesmente como "o sábio bondoso Teodoro de Almeida... sócio da Academia... insigne cultor das ciências físico-mathemáticas", fórmula utilizada, em 1934, por Caetano Beirão, para definir o oratoriano, nas duas vezes em que o menciona, em *D. Maria I*[471].

Referências escassas que registam um autor de obras objectos de censura, ainda que Timóteo Bastos entenda que o oratoriano "sempre poupado pela censura régia" não teve grande razão de queixa, embora, verdadeiramente, cite dois casos: *O Feliz Independente* e o pedido de reimpressão do *Elogio da Baronesa* e omita ou ignore as questões suscitadas pela edição das *Meditações dos Atributos Divinos*: Referências que o apontam como fundador da Academia das Ciências, no caso de Cristovão Ayres, aceitando a versão que o Padre Sousa Amado havia recolhido na *Vida*, ao mesmo tempo que divulgam a polémica causada pela oração de 4 de Julho, transcrevendo as suas cartas que já citámos. Referências que o têm como autor de uma novela, sem grande fôlego, que, no entanto, tinha conciliado o interesse dos leitores.

Por estes anos, a anotação directa mais longa que lográmos encontrar pertence a Ricardo Jorge, em 1907, no contexto da publicação das cartas de Ribeiro Sanches a Teodoro de Almeida. Para este médico, o oratoriano "é figura de subalterno mérito" embora "vulgarmente conhecido"[472]. Pertencia à "illustrada Congregação do Oratório, que tanto bateu no ensino dos jesuítas [...] e que ainda aqui cincoenta annos atraz, gosava de curso e reputação. Afóra os livros enxundiosos de devoção que se deliram no seio e nos dedos das suas confessadas, duas obras lhe grangearam esta imortalidade de quasi um seculo: Uma, o romance ensôsso, especie de

---

[470] FIGUEIREDO, Fidelino de - *História da Literatura Portuguesa*, Lisboa, 1931.

[471] BEIRÃO, Caetano - *D. Maria I*, 1777-1792, *Subsídios para a revisão da história do seu reinado*, Lisboa, Empresa Nacional de Publicidade, 1934, pp. 13 e 284.

[472] JORGE, Ricardo - *Cartas de Ribeiro Sanches* (separata da Medicina Contemporânea), Lisboa, Typografia Adolfo de Mendonça, 1907, pg. 12-14.

Telemaco remolhado, que fez as delicias d'umas poucas de gerações em Portugal e Hespanha – O *feliz independente do mundo e da fortuna* – título que os maldosos inverteram para *Feliz impertinente*. [...] Outra, a *Recreação Philosophica*, compendioso dialogo, espalmado n'uma serie de volumes que, muito embora não passe da sciencia d'um amador, teve o merito incontestavel de com as suas descripções e figuras vulgarizar entre nós a physica, a chimica e a historia natural. O seraphico padre, aliás apreciado e relacionado com academicos e physicos do estrangeiro, não ha duvida que teve prestimo para a introdução das luzes da verdadeira sciencia n'este paiz que andava havia dois seculos alheado de todo o movimento europeu. *O Feliz Independente* nunca me moeu a paciencia, mas a *Recreação* ainda me entreteve ocios de ferias, na botica d'um tio meu de S. Pedro do Sul, onde figurava ao lado d'outros respeitaveis bacamartes, como o Braz Luis d'Abreu e o Curvo Semmedo"[473]

Embora estruturada por um tom crítico e mordaz, compreensível no contexto de opções político-religiosas de R. Jorge, mas pouco agradável e também injusto para Teodoro de Almeida e a sua obra, a longa passagem transcrita representa um momento de cristalização no percurso da "memória" do néri. Por um lado, fixa "uma" reputação da Congregação do Oratório – "illustrada" e oposta aos jesuítas. Por outro, anula completamente as obras de "devoção", isto é, todos os escritos espirituais que a "memória" do século XIX foi perdendo – excepção feita ao elogio "militante" de Canaes Castello-Branco e do Padre Sousa Amado – retendo, tal como fazem praticamente todos os testemunhos depois de Inocêncio, o *Feliz Independente*, "novela insôssa" e a *Recreação* "compendioso dialogo". Vale a pena acentuar, porém, que embora apelidando-a de "sciencia de amador", a leu, pelo menos parcialmente, e lhe atribui o "prestimo" de ter introduzido "as luzes da verdadeira ciência".

---

[473] Ibid, pp. 12-13.

Se quisermos separar a "imagem" que permaneceu, do ponto de vista da divulgação, da "imagem" desenhada pela "ciência", no sentido de um "saber" resultante do estudo das fontes, diríamos que Ricardo Jorge ou, melhor, as suas palavras traduzem os traços mais persistentes de um retrato que foi sendo traçado, como se a repetição do qualificativo "divulgador" e autor de novela "insulsa" se fixassem pela insistência, enquanto as referências aos textos de espiritualidade e às manifestações devocionais à Virgem Maria ou ao Sagrado Coração de Jesus – presentes em Canaes Castello-Branco ou Sousa Amado – se tivessem esbatido como traços de um lápis pouco impressivo, apesar das muitas edições que em Portugal, em Espanha e até em França percorreram o século XIX.

Capítulo IV - A partir de 1937: um nome para a "ciência"?

A "viragem" para o discurso "científico" parece poder atribuir-se ao trabalho *O Espírito português na Filosofia e outros temas* de J. Costa Antunes[474] que, em 1937, aborda brevemente um conjunto de questões destinado a estudos vários nas décadas seguintes, se bem que o artigo publicado no mesmo ano, por Domingos Maurício Gomes dos Santos intitulado "A primeira alusão a Descartes em Portugal" anuncie um caminho seguido até hoje[475].

Há que reconhecer que os múltiplos artigos de A. A. Banha de Andrade, Domingos Maurício dos Santos e José Pereira Gomes, inscritos, em grande maioria, na actividade editorial da revista *Brotéria*, sobretudo nas décadas 40 e 50, em muito contribuiram para o conhecimento de autores, textos, pedagogias que configuram a nossa Ilustração[476]. Se, por um lado,

---

[474] ANTUNES, J. Costa - *O espírito português na filosofia e outros temas*, Lisboa, 1937.

[475] Vejam-se, essencialmente, pois que estes trabalhos perfazem, na totalidade, algumas dezenas: SANTOS, Domingos Maurício Gomes dos - "A primeira alusão a Descartes em Portugal", *in Brotéria*, vol. 35, fasc. 2-3, 1937. Veja-se ainda a recensão crítica deste autor a Luís Cabral de Moncada - *Um iluminista português do século XVIII: Luiz António Verney*, Coimbra, 1941, publicada in *Brotéria*, vol. 33, fasc. 2-3, Agosto-Setembro 1941.

[476] GOMES, J. P. - "Doutrinas físico-biológicas de António Cordeiro sobre os sentidos" *in Brotéria*, vol. 36, fasc. 3, Março 1943; "Verney e o jesuíta Inácio Monteiro" *in Brotéria*, vol. 38, Janeiro de 1944; "Verney e o jesuíta Bento Pereira", ibid., fasc. 6, Junho 1944, pp. 647-653; "João Baptista e os Peripatéticos", ibid, vol. 39, Agosto-Setembro de 1944; "Mercúrio Filosófico" A propósito de uma polémica no séc. XVIII, ibid., vol. 43, fasc. 5, Novembro 1946, pp. 383 e ss. ANDRADE, A. A. Banha de - "Luís António Verney, crítico e primeiro historiador português da Filosofia" *in Brotéria*, vol. 38, fasc. 4, Abril de 1944, pp. 426 e ss. "Uma Academia Científica Luso-Espanhola, antes da expulsão dos Jesuítas", in *Brotéria*, vol. 40, fasc. 6, Junho de 1945; "A posição filosófica de D. Rafael Bluteau", ibid, vol. 41, fasc. 6, Dezembro de 1945, pp. 540-553. "O rumo dos estudos filosóficos nos Oratorianos", ibid., vol. 42, fasc. 3, Março de 1946, pp. 261-283. "A orientação do estudo da filosofia nos Carmelitos Descalços, Ermitas Calçados de S. Agostinho, nos Beneditinos, nos Trinitários, nos Jerónimos, nos Cistercienses e nos Dominicamos", ibid, vol. 43, fasc. 4, Outubro de 1946, p. 240-258. "O eclectismo filosófico de Verney", ibid., vol. 44, fasc. 1, Janeiro, 1947, pp. 57-80; "O Filósofo Solitário ou a descoberta de uma grande literária no século XVIII, ibid., vol. 46, fasc. 5, Maio de 1948, pp. 565-580; "Uma história da "Filosofia"

este conjunto apreciável de trabalhos procura precisar, essencialmente pelo estudo de casos particulares, os contornos da chamada "renovação cultural do século XVIII", por outro, procede à reavaliação do papel dos jesuítas, nesse mesmo movimento, no sentido de matizar a oposição de há muito sentida – recorde-se a valorização do Oratório no seio das ordens religiosas e sobretudo face à Companhia de Jesus que percorre praticamente todo o nosso século XIX – entre a abertura dos Congregados à "Filosofia Moderna" e a alegada atitude contrária dos inacianos[477]. Daí que, ao estudarem "O Rumo dos Estudos Filosóficos nos Oratorianos"[478], as "Doutrinas físico-biológicas de A. Cordeiro sobre os sentidos"[479], "O eclectismo filosófico de Verney"[480], "A cultura científica de Inácio Monteiro"[481] ou "Uma história de Filosofia em Portugal"[482], "João Baptista e os peripatéticos"[483], estes autores evidenciem as primeiras marcas da divulgação da "Filosofia Moderna" no ensino, não só de oratorianos mas também de Jesuítas, matizadas por orientações que assimilam a "Filosofia Moderna" à "Antiga" e que são comuns a ambos[484]. Ao esbater destas diferenças opõem-se nos anos

---

ibid., vol. 47, fasc. 6, Dezembro de 1948. "Bibliografia da Polémica Verneiana", separata da revista *Brotéria*, vol. XLIX. Agosto-Setembro de 1949; "Descartes em Portugal nos séculos XVII e XVIII" separata da *Brotéria*, vol. 51, fasc. 5, Novembro de 1950.

[477] Tal atitude tem, evidentemente, a origem maior na polémica à volta do *Verdadeiro Método de Estudar* (1746), que A. A. Banha de Andrade inventariou.

[478] ANDRADE, A.A.B. de - "O rumo dos estudos", cit.

[479] GOMES, J.P. - "Doutrinas físico-biológicas", cit.

[480] ANDRADE, A.A.B. de - "O ecletismo filosófico", cit.

[481] GOMES, J.P. - "A cultura científica de Inácio Monteiro" in *Brotéria*, vol. XLIII, 1946, pp. 268-287.

[482] ANDRADE, A.A.B. de - "Uma história da Filosofia em Portugal", ob. cit.

[483] GOMES, J.P. - "João Baptista e os peripatéticos" in *Brotérica*, vol. XXXIX, 1944, pp. 378-396.

[484] Sobretudo nos casos de João Batispta e Diogo Verney, cujos cursos se orientam, como os do oratoriano Tosca, para as possibilidades de conciliação entre as posições aristotélicas e as designadas como "modernas".

50 e 60 os importantes estudos de J. S. da Silva Dias, salientando o papel da Congregação do Oratório e particularmente de alguns dos seus mais ilustres membros, responsáveis, em sua opinião, pela abertura ao ensino das novas correntes, sobretudo a partir do magistério de João Baptista[485].

A atenção que estes trabalhos prestam a Teodoro de Almeida prende-se, muito especialmente, com a actividade de professor entre 1749-1760 e com a *Recreação Filosófica,* sobretudo nos volumes publicados até 1768. No entanto, a acção e produção globais do oratoriano raramente se constituem em objecto de estudo, servindo antes, para isolar a *Recreação* no conjunto da sua imensa obra, como elemento privilegiado para dar conta dos movimentos de divulgação da denominada "Filosofia Moderna" e muito particularmente de um certo "enciclopedismo", facto que não retira mérito algum, muito pelo contrário, à importância e relevo de todos estes trabalhos que proporcionaram e desenvolveram o quadro de estudos das correntes ilustradas em Portugal[486].

Quanto à dimensão dita "literária" da obra editada de Teodoro de Almeida – *O Feliz Independente* (1779) e *Lisboa Destruída* (1803) – quem, até aos anos 90 do século XX, lhe concedeu maior relevo foi Hernâni Cidade, nas suas reeditadas *Lições de Cultura e Literatura Portuguesas*"[487]. Depois de considerar que o oratoriano pode ser tido "com certas reservas como um daqueles que foi "subtraído, pela convivência no Estrangeiro, à estreiteza mental do ensino português do tempo"[488], H. Cidade frisa que *Lisboa Destruída* é uma "francamente má, [...] malograda tentativa de poema épico,

[485] DIAS, J. S. S. - "Portugal e a Cultura Europeia (sécs. XVI a XVIII)", separata da revista *Biblos*, Coimbra, 1953 e *"Seiscentismo e renovação em Portugal no século XVIII"*, separata da *Biblos*, vol. XXVI, Coimbra, 1961.

[486] De relevar, naturalmente, em termos de contributo global todas as informações fornecidas por F. de Almeida na *História da Igreja em Portugal* (ob. cit.) e no verbete, já citado, que A. A. Banha de Andrade dedicou ao oratoriano no *Dicionário de História da Igreja* (ob. cit.).

[487] CIDADE, Hernâni - *Lições de Cultura e literatura Portuguesas*, Coimbra, 1933.

[488] Ibid, pp. 185-186.

porventura o único pecado mortal do piedoso oratoriano, se na mesma categoria não incluirmos o seu romance *Feliz Independente do Mundo e da Fortuna*"[489].

E, de facto, um pouco mais adiante, o autor destas ainda hoje muito úteis *Lições* apelida a referida obra de "tentativa de romance"[490], acentuando que o que "melhor patenteia a sua [de Teodoro de Almeida] cultura – e o nível a que esta sobe no seu tempo – é a sua *Recreação Filosófica*, espécie de pequena enciclopédia, vulgarizadíssima na época"[491]. *O Feliz Independente*, porém, assegura H. Cidade, "é um poema fracassado, que degenerou em romance sem vislumbre de talento"[492]. Resumindo a acção em palavras que ecoam alguma simpática ironia, entende que a "Princesa Sofia, empenhada na crise moral do irmão, Conde de Morávia, resume os conceitos de Mísseno em versos como... a sua cara nas gravuras que a representam [...]"[493], terminando tudo pelo suicídio do Conde e pela ida para a Polónia de Misseno que assim "nos aliviam da sua presença demasiado demorada - para adormecermos num repouso bem ganho..."[494]. Em todo o caso, e embora não se prenda às motivações e intenções discursivas do texto, H. Cidade regista, que embora "ingénuo e fastidioso, o romance apresenta, contudo, curiosas características cheias de significação", corporizadas na "mistura da ficção à realidade histórica" e "no hábito de precisão científica do professor de Filosofia Natural, no aproveitamento de todos os ensejos para misturar a ficção à verdade"[495]. Cita como exemplos a

---

[489] Ibid, p. 300. Por lapso, certamente, na página 298, regista-se 1805 como a data da edição de *Lisboa Destruída*, quando a 1ª edição é de 1803.

[490] Ibid, p. 327.

[491] Ibid, pp. 327-329.

[492] Ibid, p. 328.

[493] Ibid, p. 329.

[494] Ibidem.

comparação dos movimentos do coração com os de uma agulha magnética, a explicação da queda natural das águas, os símiles do oiro e do ferro, em função do respectivo peso, concluindo que "jamais, antes de Teodoro de Almeida, a literatura de imaginação procurou tão cuidadosamente ser assim exacta de expressão como a literatura científica"[496], mas que "tudo isto é feito canhestramente, com um fervor apostólico que não supre a falta de observação nem a ausência de arte, mas com a novidade impressionante da integração do género na tendência setecentista para a aproximação da realidade"[497].

E se não cabe aqui a discussão das conclusões enunciadas por H. Cidade, vale certamente a pena sublinhar que, apesar de uma ou outra qualidade, que verdadeiramente se centra sempre nos conhecimentos "científicos" de Teodoro de Almeida, a dimensão "literária" do autor não sai valorizada do exame a que é submetida e no espírito – que não na letra, como procurámos demonstrar –, não deixa de evocar aquele sentimento de Ricardo Jorge que parece ter cristalizado os "olhares" sobre Teodoro de Almeida: a *Recreação Filosófica*, embora "simplista", "primária" mesmo para o seu tempo, ainda merece conciliar alguma atenção; o *Feliz Independente*, "insulsa novela", está condenada a "moer paciência", mesmo daqueles que nunca a leram.

Apesar de tudo, as páginas de Hernâni Cidade, pela extensão e pelo pormenor, traduzem uma atenção que parece ter-se diluído na *História da Literatura Portuguesa* de Óscar Lopes e António José Saraiva, cuja primeira edição remonta a 1955[498]. Os autores concedem a Teodoro de Almeida três brevíssimas referências que se esgotam na integração de *O Feliz*

---

[495] Ibid, p. 329-331.

[496] Ibid, p. 331.

[497] Ibidem.

[498] LOPES, Óscar e SARAIVA, António José - *História da Literatura Portuguesa*, Porto, 1955, p. 498.

Independente no conjunto de "insulsas novelas de moralidade alegórica", embora "muito reeditado e traduzido"[499] [...], "mas que os gostos actuais não toleram"[500] e na *Recreação Filosófica,* entendida como de "espírito newtoniano".

[499] Ibid, p. 688.

[500] Ibid, p. 603.

Capítulo V: Reflexão sobre os caminhos da memória

O quadro traçado – tão exaustivo quanto possível... – pretendeu contribuir, pelo questionar de diferentes testemunhos, para determinar a orientação dos percursos da memória, tendentes à fixação de zonas de saber, no sentido em que a valorização de aspectos da obra ou da biografia implica, naturalmente, que zonas de sombra, ou pelo menos de alguma penumbra, se estendam sobre outras dimensões. Tal orientação depende em muito da forma como cada época "leu" o autor e a obra. Pelo que diz respeito a Teodoro de Almeida, a quantidade de opiniões, juízos ou aparentemente simples referências, conjugada com a diversidade cronológica que enquadra a respectiva produção e, sobretudo, a diferente natureza de muitos dos textos, da biografia "devota", enunciada como a narrativa de uma vida "santa" e, logo, exemplar, aos simples artigos de jornal, dispositivos por excelência da divulgação de imagens, frequentemente ao serviço de projectos politico-sociais, às primeiras tentativas de "Histórias" da literatura ou da filosofia, permite, principalmente ao longo do século XIX, prescrutar os caminhos de uma memória que, em muitos casos, na falta de monografias e estudos particulares, ainda hoje permanece algo obscura.

Em 1830 – continuando a acreditar na datação interna da *Vida* – um discípulo do oratoriano, muito provavelmente Joaquim Dâmaso, redigia-lhe a biografia com o propósito de contar a sua "louvável e Santa Vida pelos dons da Graça e da natureza que nelle sempre resplandecerão". Para além do entendimento da escrita de biografia devotas como meio de louvar a Deus ou do muito natural reconhecimento que o discípulo sentiria em relação ao mestre que havia acompanhado nos últimos anos de vida, acreditámos ter demonstrado que a função objectiva deste relato não pode ou não deve desligar-se do contexto do debate da importância social e pública das ordens

religiosas e que, neste sentido, a *Vida* funcionaria como um dispositivo mais, no discurso de justificação de existência dessas instituições, legitimando-as pela dimensão da utilidade pública de que Teodoro de Almeida, pela acção como professor, pregador, director espiritual, autor, era um paradigma a divulgar. Por outro lado, como procurámos sublinhar, as obras do oratoriano foram múltiplas vezes enquadradas por um contexto polémico. Daí que o biógrafo fornecesse, para que circulasse, uma versão – que se entende como tal, em diálogo com informações contemporâneas de Almeida – coagulada num retrato modelar, pela exemplaridade de conduta. A informação dispensada pelo biógrafo de que o seu conhecimento provinha de dados fornecidos pelo biografado, legitimando, deste modo, as orientações da narrativa, não deixa de sugerir que Teodoro de Almeida de alguma forma contribuiu para a fixação de uma imagem que, na *Vida*, lhe é absolutamente favorável.

Em todas estas razões se pode e deve escorar a pertinência do estudo de textos deste cariz, como relatos organizados, no sentido da difusão de paradigmas que se prendem com as diferentes representações que cada época se faz de conduta cristã "modelar". Em 1830, num contexto de debate "congreganista", valia certamente a pena divulgar um retrato feito de intervenção social, sem intervenção política, que tinha levado o biógrafo a acentuar a fundação das Visitandinas e o regresso á casa-mãe do Espírito Santo e a diluir a presença de Teodoro de Almeida junto dos centros de decisão, quando acentua, como tentámos demonstrar, que não desejava ser nomeado mestre do princípe, em 1778, e muito menos permanecer no quarto da Rainha D. Maria, quando chamado no início dos anos oitenta.

Na versão proposta pela *Vida*, o oratoriano surge como uma figura activa, cujo comportamento se pauta pela necessidade e vontade de uma intervenção social multifacetada: divulgador científico – não filósofo original... – confessor, director espiritual, pregador, missionário, professor, escritor. À capacidade intelectual alia uma personalidade que o biógrafo

descreve como calma, doce e incapaz de vingança, perseverante, dotada de invulgar resistência às dificuldades e de facilidade de adaptação a novos enquadramentos, embora os círculos onde Teodoro de Almeida se mova sejam essencialmente sempre idênticos. Da nobreza de corte em Lisboa, de uma certa nobreza rural, afastada dos grandes centros, em França. A *Vida* fixa, deste modo, uma versão da biografia de Teodoro de Almeida que contribui para louvar a instituição a que pertencem biógrafo e biografado, mas que não deixaria de valer, sobretudo nesses anos de 1830, como evidência da utilidade do clero, espécie de manifesto do seu papel "exemplar" no tecido social. Contudo, o modelo articulado frisa a dimensão de "religioso" e esbate a de "erudito", fazendo sobressair a imagem de alguém que, quando se dedicava à "ciência", jamais esquecia que todos os estudos conduzem a Deus, e para quem conhecer bem os "mistérios" da natureza era essencialmente uma forma de mais e melhor admirar a criação divina. E nessa imagem de "religioso", conhecedor do discurso científico, cabia e era até fundamental a vertente daquelas devoções – a Maria e ao Sagrado Coração de Jesus – que os sectores de piedade ilustrada "regulada" haviam hostilizado, e que, a avaliar pela importância que o biógrafo lhes concede, eram partes integrantes do paradigma de "pároco perfeito" a divulgar, como se, em 1830, a pauta proposta por um oratoriano e corporizada por outro se configurasse nesse modelo complexo que se construía, perante uma Igreja constantemente desafiada, na relação harmónica entre as funções sociais que relevavam da esfera da pedagogia e as funções religiosas que se prendiam à execução perfeita dos ministérios apostólicos, mas também à difusão de devoções capazes de estruturar a vida dos cristãos em tão "calamitosos tempos".

Como fomos paulatinamente verificando, os testemunhos impressos, ao longo do século XIX – e não deixa de ser curioso que a primeira "imagem", a da Gazeta de Lisboa de 27 de Maio de 1827, devolva, por assim dizer, uma "construção" espanhola, presente na carta manuscrita e no anúncio da

Gazeta de Madrid que directamente origina o da sua congénere lisboeta – permitem seguir o percurso de fixação da memória de Teodoro de Almeida nestes textos, transformados em diferentes espelhos. A partir da dicotomia enunciada por Dantas Pereira, em 1831, de um lado o "eclesiástico", do outro o "literato", a maioria dos textos envolvidos, directamente ou não, num contexto em que a questão das ordens religiosas se revelava candente, apreciaram Teodoro de Almeida mais como literato e, sobretudo, como "divulgador científico", que como eclesiástico. Com excepção de Canaes Castello Branco e do Padre Sousa Amado que postulam a união absoluta e indissolúvel das duas dimensões e colocam o saber "científico" ao serviço de um projecto "religioso" – para o primeiro, o oratoriano "viveu como um Santo" e, para Sousa Amado, "era efectivamente um homem de Deus" –, as obras que enumeramos até 1862, ano da notícia bibliográfica de Inocêncio, preferem e acentuam a dimensão de "erudito" e, muito especialmente, a de autor dos primeiros seis tomos da *Recreação Filosófica*. Estes textos – que valorizam Teodoro de Almeida num enquadramento de legitimação e defesa das ordens religiosas, em particular aquelas às quais, como ao Oratório, era reconhecida, muitas vezes por antigos alunos, uma função social, acabam por alterar os propósitos da *Vida* manuscrita que configurava um projecto global de eclesiástico devoto, útil à Igreja e à Sociedade, trazendo para a luz o divulgador científico, apreciado pelos serviços prestados à comunidade, através de uma obra caracterizada, porém, como propedêutica, e deixando na sombra o autor de textos de espiritualidade, dos quais, salvo os *Sermões*, quase nunca se citam os títulos e muito menos a circulação. Quando se trata de ajuizar, em sede mais propriamente literária, dos méritos das obras de Almeida, as referências organizam-se, como oportunamente demonstrámos, à volta do *Feliz Independente* e de *Lisboa destruída*.

Poderia ter sido diferente, num século que assistiu à polémica religiosa nas cortes vintistas, à exclaustração em 1834, ao acordo com a

Santa Sé para a reintrodução das ordens religiosas em Portugal, em 1847, depois do restabelecimento de relações entre o país e Roma em 1841, à autorização para vinda das "Irmãs de caridade" francesas, em 1857, questão debatidissima no ano seguinte, à proibição de funcionamento das congregações em 1862, à tentativa da respectiva reintrodução em 1870, à constituição canónica da Província da Companhia de Jesus em 1880 à entrada das irmãs de S. José de Cluny em 1881 e à restauração da ordem de S. Bento, em 1888[501]? Provavelmente não. A "memória" ou as "memórias" de Teodoro de Almeida estavam indissoluvelmente ligadas à questão religiosa que cruza o século. E se o biógrafo havia proposto uma imagem harmónica e global, num esforço de gestão e controle da posteridade de Teodoro de Almeida, que simultaneamente servisse para demonstrar a "verdade da religião", colocar um freio na "impiedade", acalentar os verdadeiros devotos, encorajar práticas devocionais tidas, por sectores herdeiros dos "ilustrados", como superticiosas, o *Elogio* de Dantas Pereira fixava uma matriz que, separando o "eclesiástico" do "literato", esbatia, pela primeira vez, a importância das obras de espiritualidade, citando *Sermões* e *Cartas Espirituais*, mas omitindo os *Estímulos do Amor da Virgem Maria* (1759), os *Gemidos da Mãe de Deus Aflita* (1763), e o *Tesouro de Paciência* (1768).

E depois, no caminho do século, entre sectores hostis ou não a Pombal e mais ou menos confiantes no papel social e político da Igreja católica, orquestra-se um jogo de espelhos, de que Teodoro de Almeida emerge umas

---

[501] Embora as congregações femininas se tivessem mantido num clima caracterizado por alguma ambiguidade, o regresso das ordens religiosas foi aumentando ao longo do século XIX. Para além dos exemplos citados – os franciscanos, por exemplo, reabriram o seminário de Santo António de Varatojo em 1861, quase semi-clandestinamente, em 1884 abriram em Peniche o convento de S. Bartolomeu até que, em 1893, adquiriram o antigo Seminário de Brancannes – haveria ainda que referir as Doroteias (1866), os Padres do Espírito Santo (1867), os Irmãzinhos dos Pobres (1884) – e outros exemplos referidos por Fortunato de Almeida (ALMEIDA, F. - *História da Igreja em Portugal*, vols. III e IV, Porto, 1970-71). Para o elenco de outras congregações e a legislação de 1901 de Hintze Ribeiro v. OLIVEIRA, Artur - *As ordens religiosas em Portugal no princípio do século. XX*, dissert. de mestrado em História Moderna, Porto, 1994.

vezes "santo" e outras "sábio", mas quase sempre "divulgador científico", sem originalidade, mas de inquestionável função social. A dinâmica que focaliza a atenção nas obras de "ciência", menorizando os *Sermões* e *Cartas Espirituais* e omitindo as obras de devoção, origina, curiosamente, um paradigma de interpretação muito próximo das propostas de eclesiástico activo, socialmente útil, dos modelos ilustrados da segunda metade do século XVIII, tributários de Muratori ou Genovesi, destinado a promover uma imagem da Congregação do Oratório que faz triunfar a dimensão intelectual e claramente dilui a "mística". Teria sido assim?

Tentemos responder, procurando "restituir" T. de Almeida ao seu tempo, integrando-o nos contextos contemporâneos na "história" da sua congregação e, essencialmente, estudando a sua produção escrita como forma de relação privilegiada com o mundo.

Parte II - Da "Ciência" como "Literatura": Teodoro de Almeida e o conhecimento da "ordo mundi".

CAPITULO I - A Congregação do Oratório e a vertente pedagógica

1. No tempo de Bartolomeu de Quental: o espírito e a letra

Os estudos que se têm debruçado sobre os primórdios da Congregação do Oratório em Portugal, no sentido das intenções primeiras do seu fundador, o Padre Bartolomeu de Quental, parecem comungar da opinião de que a instituição não possuía, de início, uma vocação marcadamente pedagógica[502]. As orientações dos *Estatutos*[503], vincando a intervenção pastoral, têm vindo a ser sublinhadas pelos estudiosos da questão, se bem que, verdadeiramente, a explicação hoje aceite já tivesse sido avançada em pleno século XIX por Vicente Ferreira de Sousa Brandão, na utílissima *Recopilação histórico-biográfica do Venerável Padre Bartolomeu de Quental*[504]: "a primeira idea do N. V. Padre Bartolomeu de Quental foi a

---

[502] Para além da biografia de Bartolomeu de Quental, publicada em latim por CATALANO, José - *De vita Venerabilis Servi Dei Bartholomaei de Quental* (Roma, 1734) e traduzida por Francisco José Freire (Lisboa, 1741), conhecem-se, pelo menos, duas manuscritas: uma está transcrita em apêndice ao estudo de SANTOS, Eugénio - *O Oratório no Norte de Portugal - Contribuição para o estudo da história religiosa e social*, Porto, INIC, 1982, pp. 329-357, outra guarda-se no A.H.C.L. sob o número 1931. A parte impressa por E. dos Santos é apenas o Livro I do ms nº 251 do A.N.T.T. mas contém, todavia, informações preciosas. Ao conhecimento destes textos devem juntar-se as relevantes indicações que J. Girondon encontrou ao estudar o processo de canonização de B. de Quental (GIRODON, J. - *Lettres du Père Bartolomeu do Quental à la Congrégation de l'Oratoire de Braga*, Paris, F.C.G., 1973). Do mesmo autor veja-se ainda "Les Origines de l'Oratoire de Portugal" in *Bulletin des Etudes Portugaises*, n.s., 28/29, 1967 - 1968, pp. 145-162.

[503] DIAS, José Sebastião da Silva - *A Congregação do Oratório de Lisboa. Regulamentos primitivos*, Coimbra, Instituto de Estudos Filosóficos da Universidade, 1966. Sobre as diferentes formulações dos *Estatutos* até ao reconhecimento final pelo Breve de Clemente X, "Ex iniuncto nobis coelitus", em 1672, se bem que o texto retenha a data de 12 de Janeiro de 1670, v. SANTOS, E. dos - *O Oratório no Norte de Portugal*, ob. cit., pp 1-98 e PIRES, M. Lucília Gonçalves - *Para uma leitura intertextual de "Exercícios Espirituais" do Padre Manuel Bernardes*, Lisboa, INIC, 1982, pp 47-59. (cit.).

[504] BRANDÃO, Vicente Ferreira de Sousa - *Recopilação histórico bibliográfico do Venerável Padre Bartolomeu do Quental* seguida de uma *Breve notícia histórica dos Irmãos Congregantes de Nossa Senhora das Saudades e S. Filippe Neri*, ob. cit., p. 70.

A progressiva valorização dos "estudos" tem vindo a ser escorada no diferente peso específico que a componente pedagógica foi adquirido, a partir da inicial consideração, sem

formação de uma sociedade de clérigos já ordenados e desligados do mundo para entrarem logo desde a sua admissão no exercício dos ministerios eclesiasticos, a que a nova Congregação se dedicava; porque sendo tão grande a afluência do povo, parecia mais conveniente admitir só quem viesse já prompto, do que esperar por quem precisava preparar-se: a experiencia porém fez convencer da inconveniencia de tal plano; porque se no principio affluiram pretendentes aptos, e dedicados, no correr essa affluencia foi progressivamente diminuindo: além disso os homens já desenganados do mundo não podiam, pela sua idade, supportar por muito tempo os trabalhos do nosso instituto; e além disso era-lhes difficultoso sujeitaram-se ás muitas miudezas, e exacta observância da nossa vida regular. [...] Determinaram-se pois os Padres a aceitar para o nosso gremio mancebos que se queriam dedicar ao estado ecclesiastico e que se conheciam ser de boa vida, devotos e em que appareciam signaes de verdadeira vocação, tanto para o estado ecclesiastico, como para a nossa vida e instituto".

A primitiva intenção de Bartolomeu de Quental, evidenciada por Sousa Brandão, visava, efectivamente, a integração de "homens já maduros e adequadamente formados", capazes de intervir na comunidade, convertendo, de acordo com a letra do número 17 dos *Estatutos*, "os peccadores à vida da graça, e encaminhando os convertidos pelo caminho da vida espiritual, e Sancta Oração, fazendo-se com a graça de Deos muito

---

mais, de que o estudo das letras era "cousa tão necessária" a quem encaminha almas (nº 25, *Estatutos*) até ao discutido "Apêndice". Este, provavelmente redigido por 1670, mas apenas aprovado em 1695, data da rectificação do Breve de confirmação - PIRES, M. Lucília Gonçalves (ob. cit., pp. 48-49, nota 5) refere um manuscrito da B. P. A. D. E. que coloca a data da aprovação em 1692 – acompanhava uma maior e também conflituosa centralidade administrativa de uma maior importância atribuída aos "estudos", pela redacção de um capítulo, o IX, que procurava regulamentá-los. Sobre esta questão vejam-se COSTA, Ester Soares - *Os estudos na Congregação do Oratório em Portugal desde a sua fundação até 1750* (disert. de licenciatura dact.), F.L.U.C., 1964, GIRONDON, J. - *Lettres du Père Bartolomeu do Quental*, ob. cit., pp IX - LXXXVII. ANDRADE, A. A. Banha de - *Contributos para a história da mentalidade pedagógica portuguesa*, Lisboa, I.N.-C.M., 1982, SANTOS, E. dos - *O Oratório no Norte de Portugal*, ob. cit., pp. 285-322 e DOMINGUES, F. Contente - *Ilustração e Catolicismo - Teodoro de Almeida*, Lisboa, Ed. Colibri, 1994, pp. 25-27.

capazes desta divina sciencia, guiando a todos pelo caminho mays seguro, sustancial e lhano, livre de todo o perigo de illusões, e sendo em publico, e em particular acerrimos defensores desta vida, e dos que a seguem, que tantos contrarios tem contra sy"[505].

Neste contexto, a ausência da dimensão pedagógica na fase de formação e desenvolvimento da Congregação não devia, em rigor, surpreender. Assim havia nascido o Oratório italiano, assim, ressalvadas as diferenças relativas às personalidades dos fundadores, o francês, se bem que este último se tivesse tornado, quase logo, um reputado centro de intelectuais e cientistas[506]. Embora enquadrados por coordenadas

---

[505] *Estatutos*, n° 17: "Dos Estatutos sobreditos se vê com quanto disvelo os nossos Congregados se hão de applicar ao aproveytamento dos proximos" (DIAS, J. S. da S. - *A Congregação do Oratório de Lisboa*, ob. cit., p. 19).

[506] Identidade de intenções que as palavras do Padre Condren, pesem embora as diferenças que o separaram de Bérulle, exprimem claramente: "Ainsi les maisons de l'Oratoire de Jésus doivent ête, à l'égard des autres prêtes, ce que les monastères sont à l'ègard des laïques: car, comme dans la décadence et le refroidissement de la premiére ferveur du christianisme, Dieu inspira à plusieurs laïques l'espirit de retraite et de solitude, d'ou se forment les monastères..., de même l'ordre sacerdotal étont cérche em plusieurs endroits de sa première perfection, Dieu a excité Saint Philippe de Néri en Italie, et l'éminentissime cardinal de Bérulle en France, pour former une congrégation de prêtes qui, non seulemente font profession de tendre à la perfection sacerdotale, mais qui se séparent de tout ce qui les en peut détourner..., pour s'attacher, por une profession ouvert, à en rechercher les moyens et en acquérir les vertus, et enfin qui s'unissent en corps pour être à l'égard des autres ecclésisastiques ce que les religieux sont à l'égard des laiques.

Il s'ensuit de là que l'intention de Dieu, comme elle nous est exprimeé par son oracle, notre saint Père le Pape en première partie de la bulle de notre institution, est que nous soyons autant élevés, en pauvreté, en humilité, en obéissance..., en sainteté de vie, par-dessus le commun des ecclésiastiques, que les plus saints religieux sont élevés par dessues le commun des laïques; de telle sorte que la seule présence d'un prêtre ou d'un confrére de l'Oratoire doive exciter la tiédeur des ecclésiastiques relâchés, et confronde le vieu de ceux qui sont corrompus... (*Lettres du Père Charles de Condren*, ed. Auvray et Jouffrey, Paris, 1943, pp 169-171).

Para a formação do Oratório italiano veja-se, para além dos clássicos estudos de GASBARRI, C. - *L'Oratorio Romano dal Cinquento al Novecento*, Roma, L'Oratorio, 1963 e *Lo spirito dell'Oratorio di S. Filippo Neri*, Brescia, Morcelliana, 1949 e de DONELLE, L. e BOURDET, L. - *Saint Philippe Néri et la Societé Romaine de son temps*, Paris, 1958, as contribuições mais recentes de CISTELLINI, A. - *S. Filipp Néri e la Spiritualitá dell'Oratorio*, Roma Teresianum, 1984 e *San Filippo Neri. L'Oratorio e la Congregazione Oratoriana. Storia e Spiritualitá*, Brescia, Moralliana, 1989 e de VENTUROLI, Alberto - *San Filippo Neri - Vita, contesto storio e dimensione mariana*, Roma, Piemme, 1988. Pelo que respeita ao Oratório francês continuam válidas as considerações de BRÉMOND, H. (*Histoire littéraire du Sentiment Religieux en France depuis la fin des Guerres de religion jusqu'à nos jours*. 3. *La Conquête Mystique, L'École Française* e 4. *L'École de Port-Royal*,

BOURDET. L. e PONELLE, L.

históricas, cronológicas e socio-culturais diversas, as congregações italiana e francesa perseguiam um objectivo comum: reabilitar a função do clero secular, no contexto de um programa tridentino de aperfeiçoamento individual do clérigo e da revalorização do respectivo papel social[507]. A completa entrega de Filipe de Néri às tarefas do ministério sacerdotal e o apostolado constante e empenhado na Roma de finais do século XVI correspondem, numa França recentemente saída das guerras de religião, às preocupações de restauração da dignidade de "l'état de prêtise" patenteadas por Bérulle que procurava "ériger une congrégation d'ecclésiastiques en laquelle il y eût pauvreté en l'usage, contre le luxe, vœu de ne rechercher aucune bénéfice ou dignité, contre l'ambition, vœu de s'employer aux fonctions ecclésiastiques, contre l'inutilité"[508]. Do ponto de vista da caracterização do projecto, existem, obviamente, diferenças notórias entre a vontade de intervenção social de Filipe de Néri, que pretendia ser uma presença constante na vida dos fiéis, numa espécie de extensão das obrigações de um director espiritual que continuamente impedisse o "pecado", e Bérulle, profundamente ligado à devoção ao Verbo incarnado e à construção de um ideal de perfeição de vida sacerdotal que constituisse um modelo a imitar. Enquanto Filipe insistia nas acções, vincando a necessidade de visitar hospitais e prisões, e sublinhava estratégias de divulgação da palavra divina, seleccionando exemplos da história eclesiástica ou das vidas de santos, Bérulle procurava concentrar, num

Paris, 1921) e sobretudo o marcante estudo de DAGENS, J. - *Bérulle et les origines de la restauration catholique* (1575-1611), Paris, 1952. Em relação à biografia de Pierre de Bérulle ainda, de DAGENS, J., o utilíssimo "Essai biographique" que antecede a *Correspondance du cardinal Pierre de Bérulle*, Paris et Louvain, 1937-1939, I, pp. IX-XLV. DEPUY, M. *Pierre de Bérulle*, Paris, Bloud et Gay, 1964; KRUMENACKER, Yves - *L'école française de spiritualité. Des mystiques, des fondateurs, des courants et leurs interprètes.* Paris, Ed. du Cerf, 1999, pp. 125-299.

[507] CISTELLINI, A. - *S. Filipo Néri...*, ob. cit. e DAGENS, J. - *Bérulle et les origines de la restauration catholique*, ob. cit. Entre uma ampla bibliografia, estes trabalhos devem destacar-se pelo cuidado e rigor com que traçam os diferentes tempos, caminhos, hesitações, objectivos e sobretudo enquadramentos espirituais de Filipe de Néri e Bérulle.

[508] *Correspondance du cardinal Pierre de Bérulle*, ob. cit. I, p. 118.

grupo de sacerdotes, as três qualidade "autorité, sainteté, doctrine"[509], outrora pertença do estado eclesiástico e, no seu tempo, erroneamente divididas pelos prelados, ordens religiosas e académicas, de molde a valorizar as orientações tridentinas de um estado de "prêtrise", simultaneamente sábio e santo. Neste sentido, o Oratório, filipino ou bérulliano, era uma congregação "nova", nos métodos e objectivos, adaptada aos novos tempos, apostada na intervenção social e num ideal de perfeição de vida espiritual fora dos claustros[510].

Pelo que dizia respeito ao ensino, pelo menos desde 1552 – data da fundação do Colégio germânico, logo seguida da do Colégio Romano (1553)[511] – que a Companhia de Jesus investia claramente nesse domínio, alterando as primitivas preocupações dominantes de catequização, pregação, missões e assistência para se ir progressivamente transformando numa ordem perita em controvérsia, formadora de especialistas e professores, ainda que sem abandonar as mencionadas tarefas. Contudo, a faculdade de conferir graus universitários, o forte investimento na criação de colégios, a intensiva atenção prestada aos estudos que as sucessivas redacções da "Ratio Studiorum" traduziam, limitaram, de algum modo, a intervenção social dos inacianos na esfera do apostolado urbano[512]. Nem Filipe de Néri

---

[509] Carta de Bérulle escrita em 1612 in DAGENS, J. - *Correspondance*, T. I., pp. 117-119: "trois beaux fleurons de la couronne sacerdotal joints ensemble par le conseil de Dieu [...], autorité, sainteté et doctrine".

[510] Exactamente no sentido apontado, e não tanto na natureza primeira da congregação filipina, pois que o santo florentino parece ter-se inspirado, de algum modo, nas oblatas do Mosteiro de Santa Maria Menova, que viviam juntas sem votos nem clausura, conservando o respectivo património de que podiam usufruir com autorização da presidente.

A propósito da reiterada preocupação de Bérulle face ao estado sacerdotal, veja-se, entre muitas outras do mesmo teor, a passagem seguinte: "Hé quoi! Serait-il possible que Notre Seigneur êut desiré une si grande perfection de tous les ordres religieux et qu'il ne l'êut pas exigée de son propre ordre, qui est l' ordre sacerdotal?" in *Oeuvres Complètes* (ed. Migne), 1960 (fragments de l'édition Migne, IV, col. 1618)

[511] *Alle origini dell' Università dell' Aquila. Cultura, università, collegi gesuitici all' inizio dell' età moderna in Italia meridionale* (a cura di Filippo Iappelli, S.J. e Ulderico Parente), Roma, Institutum Historium S.I., 2000.

[512] Para o percurso desde a "Parte IV" das *Constituciones* de Inácio de Loyola, dedicadas à

nem Bérulle pretenderam emular os Jesuítas, criando congregações vocacionadas para o ensino. Pelo contrário. Ao privilegiar como meio regulador da organização social o ensino, a Companhia libertou outras zonas de influência, que o Oratório aproveitou revalorizando a função e importância do clero secular. Os padres oratorianos seriam idealmente os lugares de intersecção da "sabedoria" que lhes permitiria um magistério de influência directa – tanto na explicação da lição espiritual e na espécie de sessão de perguntas e respostas que se lhe seguia, como na pregação e na perfeição de vida, reabilitando, pelo sublinhar desta dupla necessidade, a dignidade do estado sacerdotal. Porque, mais do que a ciência, importava o perfeito viver, ainda que o Oratório francês, por circunstâncias muito próprias, se vá progressivamente tornando num foco de altos estudos eclesiásticos[513].

Este programa de renovação espiritual que assinalava ao clero secular uma pauta e um ideal – os sacerdotes eram, mais do que as ordens religiosas, a verdadeira ordem de Jesus Cristo – obrigava a uma maior atenção às tarefas próprias do ministério sacerdotal: dirigir consciências, levar os fiéis à Igreja, divulgar modelos de conduta, pregar... e, sobretudo, instituir o hábito de uma prática quotidiana, através de um exercício atractivo do apostolado: "L'Istituto dell'Oratório [...] principalmente consiste

---

educação e formação – se bem que não devam ser confundidas com um código sistemático de padagogia – até às sucessivas versões da *Ratio Studioum*, veja-se o excelente estudo introdutório que BERTRÁN-QUERA, Miguel preparou para acompanhar a tradução castelhana da parte relativa aos "Estudos Inferiores" do original latino da *Ratio Studioum*, promulgada pelo Geral Claudio Acquaviva em 1599 (cf. LABRADOR, BERTRÁN-QUERA, DIEZ ESCANCIANO e MARTINEZ DE LA ESCALERA - *La "Ratio Studiorium" de los Jesuitas*, Madrid, U.P.C.M., 1986). Ainda que tendo em conta, essencialmente, a realidade italiana, vale a pena ler os estudos "attorno al modello della scuola grammaticale – retorica proprio dell' esperienza dei collegi dei Gesuiti" integrados em *Il Catechismo e la Grammatica. I Istruzione e controllo sociale nell' area Emiliana e Romagnola nel 1700; II. Istruzione - Emilia-Romagna-Storia - Sec. XVIII*, (a cura di Gian Paolo BRIZZI), Bologna, Il Mulino, 1985. ALBRIEUX, L. - *Ratio Studiorum*, Paris, Belin, 1997. *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, 1999.

(513) DAGENS, J. - *Pierre de Bérulle*, ob. cit.; KRUMENACKER, Y. - *L'école française de spiritualité*, ob. cit., chap. XXX "Bérulle", pp. 125-210 e chap. VII "transformations du Bérullisme" (pp. 423-496), sobretudo "vers une congrégation enseignante", pp. 480-486.

in trattare cotidianamente la tarefa di Dio con modo facile, familiare, e fruttuoso, diverso dal modo, e dallo stile delle prediche..."[514]. A redefinição do modelo de vida do cristão obrigava a repetir a palavra de Deus não apenas aos domingos, mas todos os dias, e a difundi-la por hospitais, prisões... por todos os lugares susceptíveis de evangelização, tornando os oratorianos os mais adequados instrumentos da propagação da reforma católica, pelo contacto directo com as populações e pelo investimento insistente no apostolado dos leigos[515].

Sendo estes os traços distintivos da pertinência da criação e difusão do Oratório – independentemente das diferentes evoluções italiana e francesa – não faria sentido que outras preocupações norteassem Bartolomeu de Quental e daí que pareça evidente, como ajustadamente deixam perceber as palavras de Sousa Brandão acima citadas, que a Congregação portuguesa não tivesse, de início, vocação pedagógica e se direccionasse para um idêntico objectivo global: a reforma espiritual através da revalorização da função do clérigo.

Ordenado presbítero em 1652, Bartolomeu de Quental iniciou um intensa actividade pastoral, verdadeiramente nunca abandonada. Nos anos que precederam a fundação do Oratório português, a sua influência disseminou-se por diferentes grupos sociais. No paço, onde havia sido nomeado Capelão-confessor da Capela Real em 22 de Outubro de 1654, introduziu "um teor de vida tão reformado, que nada tinha que invejar à dos claustros religioso"[516]; pelos anos 1657-58, "como para a Igreja de Deus he

[514] Carta de Antonio Talpa, oratoriano admitido pelo próprio Filipe de Néri, que com ele manteve, todavia, algumas dissenções provocadas por uma diferente concepção de vida clerical que Talfa pretendia mais rígida que Filipe. Tal não impediu, porém, que o fundador do Oratório italiano o considerasse "il suo braccio diritto", como afirma Marciano. (MARCIANO, Giovanni - *Memorie Historiche della Congregazione dell'Oratorio*, M. D. C. XCVIII). A carta referida encontra-se em PONNELLE, L. e BORDET L. - *San Filippo Neri*, ob. cit., p. 407.

[515] Referimo-nos, obviamente, aos objectivos gerais do Oratório, em termos de projecto, e não à diferente concretização italiana e francesa.

[516] A.N.T.T., ms 251, (Arquivo das Congregações). O Livro I foi transcrito, como acima

mais pernicioso ter melhores seculares que ecclesiasticos, vendo [...] corruptos os costumes destes, principalmente os que serviam em Palacio, intentou reforma-lhes a vida"[517]. Deste esforço em prol da maior perfeição do estado sacerdotal resultou, em 1659, uma primeira "congregação" de clérigos seculares, empenhados em atrair "com os exemplos de suas vidas e virtudes... o povo à frequência dos sacramentos e exercícios espirituais"[518]. Os estatutos que para eles elaborou e fez confirmar por Alexandre VII são hoje desconhecidos[519]. Porém, a biografia manuscrita guardada no A.N.T.T. aponta "as horas de Oração mental, os dias de disciplina, de confissão e Comunhão"[520], evidenciando as linhas de labor de B. de Quental que em muito o aproximavam, na essência, das práticas pastorais de Filipe de Néri[521]. As fontes que relatam as actividades deste novo agrupamento, consagrada a Nossa Senhora da Saudade, sublinham o número cada vez maior de fiéis que acudiam aos "exercícios", evocando, de algum modo, os textos que narram o público sucesso da empresa filipina[522].

---

indicámos, por E. dos SANTOS - *O Oratório no Norte de Portugal*, ob. cit., "Apêndice documental", pp. 330-357 (a passagem citada está na p. 337).

[517] CATALANO, J. - *Vida do Veneravel Padre Bartholomeu do Quental* (trad. F. José Freire). ob. cit., pp. 20-21.

[518] A.N.T.T., ms 251, (p. 338 da citada transcrição de E. dos Santos - *O Oratório*, ob. cit.)

[519] GIRONDON, J. *Lettres de Bartolomeu do Quental*, ob. cit., pp XXXVIII - XLII e SANTOS, E. dos - *O Oratório...*, ob. cit., pp 24-44.

[520] Ibid, p. 339.

[521] Essencialmente das recolhidas pelas biografias de Filipe de Néri que, de um modo geral, valorizam o amplo acolhimento dos "exercícios" em Oratório. Sobre as biografias em língua italiana, de Gallonio, Bacei-Ricci, Marciano e Sonzonio, às memórias dos primeiros oratorianos evocando a acção de Filipe, Baronio, Bordini, Talpa - de destacar o capítulo intitulado "Le Fonti della Vita di San Fillipo Neri" in PONELLE, L. e BORDET, L. - *San Filippo Neri*, ob. cit., pp. XIX-LXIII. Para a respectiva circulação na Península Ibérica e também para as biografias em português, SANTOS, E. dos - *O Oratório no Norte de Portugal*, ob. cit., pp. 7-15 e PIRES, M. Lucília Gonçalves - *Para uma leitura intertextual de "Exercícios Espirituais"*, ob. cit., pp 51-57.

[522] A.N.T.T., ms n° 251, (transcrição citada de SANTOS, E. - *O Oratório*, ob. cit., p. 341): "Os exercícios que se praticavão nestas vizitas erão os seguintes. Postos todos em silencio se dava principio pela lição de hum livro espiritual, que servia como de fundamento ao que se

O nascimento da Congregação do Oratório em Portugal prende-se, assim, umbilicalmente, a este complexo movimento de renovação espiritual pela re-dignificação das funções sacerdotais, no seu mais amplo espectro.

As tarefas pastorais consubstanciavam, deste modo, os objectivos fundamentais dos néris portugueses e a respectiva acentuação arrastava consigo a diferença, face a outras instituições, que os Estatutos não deixavam de sublinhar: "Como esta Congregação se não institue propriamente para coro, porque para rezarem em coro tem nosso Padre S. Pedro muytos filhos, e poucos que tratem dos fins para que esta Congregação se institue, se não trata muito desta occupação nestes Estatutos"[523]. A importância absoluta da oração mental e sua divulgação – núcleo central da espiritualidade oratoriana – secundarizava o cerimonial religioso, evidenciando a vocação evangélica[524]. Deste modo, o alvo essencial

---

havia de tratar. Logo discorria o V. P. explicando a doutrina que se acabava de ler, e illustrando-a com exemplos das vidas dos Satos, tudo a fim de os exercitar aos eguimento da virtude e perfeição christaã. Acabado o discurso passavão tempo consideravel em santas conversaçons, propondo-se algumas duvidas mysticas, a que respondião os mais adiantados em especulativa nas quaes o V. P. dava ultimamente o seu parecer. Finalizado o exercício sahião todos inflamados no amor de Deus, e cada vez mais dezejozos de aproveitar no caminho da virtude e perfeição. Quem não admira nestes devotos exercícios huma perfeita imitação do que praticava com seos filhos espirituais aquelle abrazado serafim e grande Patriarcha S. Filippe Neri; pois que o mesmo exercicio assim em Roma como em Lisboa forão o preludio da fundação da Congregaçam e do Oratorio de Congregantes".

[523] O nº 1 dos "Estatutos" traduzia, com clareza, o relevo apontado: "Começando pela Oração mental, como fundamento de toda a reforma, e perfeição da vida espiritual, terão os nossos Congregados pella manhã huma hora de Oração, para a qual se levantarão no verão às quatro horas, e no inverno às cinco: e passada meya hora para se vestirem, e comporem, tangerá à Oração, que terão juntos no lugar deputado para isso; e o Proposito, ou quem em seu lugar assistir terá junto a sy hum relogio de area de huma hora. Terão à tarde mays meya hora da mesma oração: e porque esta ha de ser no Oratorio dos exercicios communs, juntamente com os que de fora vierem assistir a elles, na forma que agora se faz, e abayxo se dirá, se não aponta tempo mays largo. E neste Estatuto, que será inviolavel, sem dispençarão em dia algum do anno, se encomenda muito grande pontualidade, curiosidade,e perfeição; dando os nossos Congregados o mays tempo livre de suas occupações à prática deste sancto exercicio, e dos mays espirituaes, como homens que hão de ter por officio imaculados, e ensinalos dos outros". L. Donelle e L. Bourdet estudaram, com argúcia, as relações, de inspiração mas também de renovação, entre os *Exercícios Espirituais* de Inácio de Loyola e as propostas de oração de Filipe de Néri (*Saint Philippe Néri et la Societé Romaine de son temps*, ob. cit.). Maria Lucília Gonçalves Pires mostrou a centralidade da oração mental, no contexto da espiritualidade do Oratório português em *Para uma leitura intertextual*" ob. cit. (sobretudo no Cap. II: "Exercício Espirituais" e as relações intertextuais que condicionam a sua exposição doutrinária" pp. 47-140).

dos néris de B. de Quental polarizava-se "no aproveytamento espiritual de seus proximos"[525] e, obviamente, na própria perfeição da vida. Para isso haviam nascido: para restaurar a importância das funções sacerdotais, devolvendo-lhe um papel central na divulgação da palavra divina. A marca da diferença residia na existência de um "exercicio da tarde", diário, levado a efeito numa "caza, ou Oratorio, o mayor que puder ser, com ornato que mova a devoção, e penitência"[526]. O carácter contínuo deste exercício, o primeiro terminaria pelas Ave Maria, começando seguidamente outro "para as pessoas occupadas, que não podem vir ao prymeiro... e ainda fora destas horas se terá cuydado para que em qualquer outra competente achem os homens aparelhado este refúgio" traduzia a evidente preocupação pastoral e de alguma maneira, coagulava a pertinência dos Congregados e justificava a

[524] *Estatutos*, texto preliminar: "Entendão os que entrarem nesta Congregação que para dons fins entrão nella; para a reforma de suas pessoas, aspirando a mayor perfeição,e para tratarem com todo o cuydado da salvação, e aproveytamento espiritual de suas proximas, movendo com o exemplo de sua vida, e efficacia de sua doutrina os peccadores à convenção, e os convertidos à perfeição, e vida espiritual. A estes dons fins serão dispostos estes Estatutos" (DIAS, J. S. da S. - *A Congregação do Oratório de Lisboa*, ob. cit., p. 5).

[525] Ibid, *Estatutos*, "Segunda Parte" "De como hão de tratar com os proximos em ordem a seu aproveytamento espiritual", nº 10: "Com grande cuydado, e zelo se hão de applicar os nossos Congregados ao aproveytamento espiritual de seus proximos; e em ordem a isso ha de ser commum o exercício da tarde, como fica dito; para o qual ha de haver uma caza, ou Oratorio, o mayor que puder ser, com ornato que mova a devoção, e penitência, com a invocação de Nossa Senhora das Saudades, para se perpetuar a memoria do em que tiverão seu principio estes sanctos exercicios. Este exercicio sera infallivel todos os dias, sem se dispensar em algum do anno, por celebre, e ocupado que seja. A elle se entrará às horas que aprecerem mays convenientes, assimn no inverno, como moverão; de maneyra porém que em qualquer destes tempos se acabe este exercício pelas Ave Marias: e despoys dellas começará outro para as pessoas occupadas, que não podem vir ao prymeiro, como agora se faz; e ainda fora destas horas se terá cuydado para que em qualquer outra competente achem os homens aparelhado este refugio, para consolação, e aproveytamento de suas almas; tratando os Padres, e Irmãos de casa os de fora, que continuarem estes exercicios, com grande affabilidade, e claridade em o Senhor. E a este fim, hão de assistir os Padres, e Irmãos de casa ao primeyro exercicio, ficando sempre hum Padre para o segredo, para que com a sua companhia se animem as pessoas de fora a continuar, e vá por diante este sancto exercicio, que se faz há tantos annos, e que foy hum dos motivos, ou o prymeiro que deu principio a esta obra; e assim, como fundamento della, se ha de estimar, e tratar com muyto zelo, exercitando-se no dito oratorio os mesmos exercicios, que agora se fazem, como lição espiritual em entrando, despoys della meya hora de oração mental por hum relogio de area, e no fim as comemorações vocaes que agora se dizem" (DIAS, J. S. da S. - *Congregação do Oratório*, ob. cit., pp. 12-13).

[526] Ibidem.

sua existência. Levar os fieis diariamente à Igreja, a ouvir uma "lição espiritual", passando imediatamente a "meya hora de oração mental por hum de relogio de area, e no fim as commemorações vocaes[527]", apresentava-se como um meio eficaz de obter mais confissões e maior frequência da Eucaristia.

Face às três principais instâncias privilegiadas pela pedagogia "espiritual" oratoriana – exercícios diários em oratório, confissão[528] e parenética – não é difícil aceitar que, tal como afirmava Sousa Brandão, Bartolomeu de Quental pretendesse "só quem viesse já prompto", isto é "clérigos já ordenados e desligados do mundo", aptos para o exercício dos três ministérios. De facto, os *Estatutos* transmitem esta ideia de grupo sempre pronto a actuar, sempre presente, imune a qualquer desvio de uma atenção que se pretendia total para as tarefas evangélicas. Não só os "exercícios espirituais" possuíam carácter permanente, de um ponto de vista ideal, como os confessores deveriam ter uma disponibilidade que os obrigava a acudir "de noite... com pontualidade" e, marcando a diferença face a outros institutos, os fazia presentes nos hospitais sempre que necessário[529].

---

[527] Ibidem

[528] *Estatutos*, nº 12: "He grande o fructo que se faz nos Confessionarios, se os Confessores se applicão com attenção, fervor, e zelo das almas: e assim se devem applicar muito os nossos Padres a este Ministerio, que he um dos principais destes Instituto. E para que em qualquer hora que alguem se quizer confessar ache comodidade para isso, haverá cada semana nomeados hum, ou dons Confessores, para que acudão logo no mesmo ponto que os chamarem, em qualquer do dia, athè à em que à monte se fechar a porta da Igreja, e portaria; para o que assistirão pela manhã na Igreja ou Confessionario enquanto houver gente que confessar, e para o mays discurso do dia haverá algum sinal tão prestes, que não haja falta alguma nesta matéria. E nos Domingos, dias Sanctos, ou outros de devoção, ou jubileu assistirão nos seus Confessionários proprios todos os Padres Confessores, athé o Preposito, ou outro official da casa, quando não estejão occupadas em cousa de seus officios, que se não possa reservar para outra hora, e nos sobreditos dias não irá confessor algum confessar a alguma casa particular, porque não convem que por huma alma que pode ter outro remedio, ou vilo buscar, se deyxem tantas. E sempre estimarão mays os nossos Confessores andarem pelos lugares pobres, e humildes, carceres, e hospitaes, do que pelos palacios. E tambem chamando de monte para confissão, acodirá com pontualidade o que for avisado por ordem do Proposito, ou quem tiver isso a sua conta. (DIAS, J. S. da S. - *Congregação do Oratório*, ob. cit., pp. 14-15).

[529] *Estatutos*, nº 13: "Irão os nossos Padres, e Irmão aos carceres para que forem chamados, mas sempre sem perigo de darem algum molestia a alguns Religiosos, que os tiverem a sua

Os sermões, orientados por finalidades eminentemente pragmáticas, deveriam ser apenas dirigidas à conversão das almas "cheyos de espirito, e zello, effciazes no persuadir com razões, e com exemplos"[530], do mesmo modo que a actividade missionária se deveria pautar pelo ensino sumário dos "Mysterios da Fé precisamente necessarios com a brevidade possível, para ficarem mais facilmente na memoria"[531].

A menção específica de todos estes aspectos faz com que os *Estatutos* configurem uma congregação intencionalmente dirigida para uma prática pastoral evidente e contínua, recobrindo os diferentes campos de acção assinalados às relevantes missões dos sacerdotes, num esforço de abarcar todos os meios ao alcance de quem pretendia difundir a mensagem evangélica.

Contudo, e Sousa Brandão parece não ter sido desmentido pelas investigações mais recentes que se têm limitado a confirmá-lo, a prática quotidiana demonstrou a "inconveniência" das intenções primeiras de Bartolomeu de Quental obrigando-o, "como a seara era grande e os operários poucos", a aceitar "que os primeiros estudantes fossem incorporados para

---

conta. Do mesmo modo irão aos hospitaes, não a estar de assistência, como está repartido pelas Religiões, mas as vezes que pode ser, e for mays conveniente, a ajudar os enfermos, confessalos,e aproveytando-se da occasião para falarlhes de Deos, e instuilos no que souberem para sua salvação". (DIAS, J. S. da S. - *Congregação do Oratório*, ob. cit., p. 15).

[530] *Estatutos*, nº 14. O peso que Bartolomeu do Quental atribuía à parenética pode medir-se, também, pelos seus próprios sermões parcialmente publicados apenas em 1692, o primeiro tomo, e 1964, o segundo (*Sermoes do Padre Bartholomeu do Quental da Congregação do Oratorio, Pregador que foy de sua Magestade*, Primeira Parte, Lisboa, Na officina de Miguel Deslandes, Impressor de Sua Magestade, Anno 1692. Segunda Parte. Na officina de Miguel Deslandes, Impressor de Sua majestade, Anno de 1694). Os exemplos que servem de termo de comparação a situações de vida da sociedade contemporânea provém, quase sempre, do Evangelho, contando-se sobre a vida terrena de Cristo e propondo-a como modelo a seguir. As claras preocupações doutrinais, expressas no apelo à prática da oração mental e da meditação nos mistérios da humanidade de Cristo, *Meditações da Infância de Cristo Senhor Nosso* (1666), polarizam também os textos das *Meditações da Sacratíssima paixão e Morte de Cristo Senhor Nosso* (!675) e *Meditações da gloriosa Ressureição de Cristo Senhor Nosso* (1683). O primeiro destes textos integra uma "Direcção para a oração mental e mais exercícios espirituais", que acompanhará os dois seguintes. (PIRES, M. Lucília Gonçalves - *Para uma leitura intertextual de "Exercícios Espirituais"*, ob. cit. pp. 57-59

[531] *Estatutos*, nº 15, pp. 16-18. (DIAS, S. J. S. - *A congregação*, ob. cit.).

frequentar as aulas no Convento de S. Domingos, que então florescia", como se a vertente pedagógica tivesse sido virtualmente imposta por necessidades de sobrevivência da própria instituição[532]. Aliás, as cartas do fundador desvendam, quase passo a passo, as dificuldades experimentadas na adaptação do projecto à prática. Não era fácil encontrar elementos tão

---

[532] Os estudiosos que abordaram a formação do Oratório em Portugal têm-se interrogado sobre a respectiva matriz: italiana ou francesa? Do ponto de vista das práticas de apostolado, parece não haver razão para duvidar da presença do "espírito" de Filipe de Néri, sublinhado aliás, em instâncias várias, por Bartolomeu de Quental. No entanto, e tal como já tem sido acentuado (SANTOS E. - *O Oratório*, ob. cit., pp. 45-60 e PIRES, M. L. G. - *Para uma leitura*, ob. cit., pp 53-571), o fundador português assume não poder manter, em Portugal, as normas estatutárias italianas. Deste modo, tendo em conta as opiniões manifestadas por Bartolomeu do Quental, em diferentes cartas que acompanharam, no tempo, o processo de aprovação dos *Estatutos*, vincando a necessidade da diferença face aos congéneres italianos, tem-se concluído que embora "filipino" nas práticas de apostolado, o Oratório português teria acolhido a inspiração mais centralizadora de Bérulle, na vertente organizativa (E. dos Santos resume posições anteriores de Nemésio a Silva Dias *O Oratório*, ob. cit., pp 45-68 e PIRES, M. L. Gonçalves - *Para uma leitura...*, ob. cit., pp. 47-59).

Para além dos aspectos referidos por estes autores, julgamos pertinente focar o problema de outro ponto de vista: nos anos 60-70 do século XVII, Quental conhecia, certamente, a evolução dos caminhos traçados por Filipe de Néri e Bérulle (para não referir a experiência salesiana em Tonon pela sua directa filiação filipina e que em muito marcou as orientações de algumas linhas do Oratório ao largo do século XVIII). Muito tempo havia passado sobre os momentos, anos 90 do século XVI, em que o Oratório italiano discutia os seus textos normativos; algum, mas não muito, sobre os anos da padronização efectiva do modelo "bérulliano", na segunda década da centúria seguinte.

Quental saberia, muito provavelmente, que a definição estatutária do instituto italiano tinha sido problemática, hesitando entre a "liberdade" filipina e as tendências, de António Talfa, por exemplo, mais inclinado para uma observância de tipo monástico. As posições de Filipe tinham prevalecido – em 17 de Novembro de 1595 a Congregação decide não aceitar governar mosteiros femininos, seminário ou colégios – e as Constituições de 1610 acabaram por manter-se fiéis ao seu espírito: ausência de votos, independência das diferentes casas, actividades dos padres reservadas aos ministérios internos. Bérulle, como é sabido, imprime uma forte centralidade administrativa, embora sem legislação estatutária nos primeiros anos, ao Oratório francês, justificada não só pela unidade política que a França representava mas também pela necessidade de regulamentar as difíceis relações entre os padres oratorianos e as diferentes instâncias do poder eclesiástico, numa França em que as feridas das guerras religiosas ainda estavam latentes. Nesse sentido, Quental beneficiava de experiências anteriores, das quais pretenderia colher aspectos positivos e não deixa de ser significativo que dos *Estatutos* ao "Apêndice" tenha caminhado no sentido da maior centralização administrativa que facilitava o governo da Congregação como um corpo único, através da eleição do Provincial ou Geral e seus colaboradores (cf. "Apêndice", Capítulo VII, "Do Governo, e poder dos Prepositos locaes": "Aos Prepositos juntamente com o Profeyto espiritual, e três Deputados está commetido o governo da Congregação, e Casa em que tiverem os taes officios na forma das nossas Constituições, pelo que nas cousas ordinarias, e de menor consideração poderão nas suas juntas resolver, e determinar tudo o que for razão, e mayor serviço de Deos: porém as cousas, e cousas mays graves renetterão por consulta ao Geral, para que elle as determine". (DIAS, J.S.S. - *A Congregação*, ob. cit., pp. 50-51).

qualificados quanto os pretendidos por Bartolomeu de Quental, previamente preparados para divulgar, com competência e saber, a oração mental e outros exercícios espirituais e exercer os sagrados ministérios do púlpito e da confissão. Se tais requisitos estivessem preenchidos à entrada, a Congregação ficaria dispensada de um investimento pedagógico de frutos obviamente tardios e nem sempre compensadores e vincaria, simultaneamente, uma vocação pastoral de conteúdo pragmático que não deixaria de funcionar como marca distintiva de um Instituto, cujos objectivos de controle e regulamentação religioso-social passavam, sobretudo, pela divulgação da prática das virtudes cristãs. A força que Quental pretendia imprimir à sua criação vivia justamente dessa intervenção directa no meio social, à imagem da matriz italiana de S. Filipe de Néri, embora naturalmente adaptada à realidade portuguesa, através de uma mais forte centralização estatutária. Porém, o fundador defrontou, praticamente desde os primeiros anos, a dificuldade fundamental de encontrar tantos elementos quanto os necessários para assegurar o funcionamento quotidiano dos "exercícios espirituais", a constante e recomendada assistência a doentes nos hospitais, a presença continuada e assídua nas prisões...[533].

Como afirmava Vicente Ferreira de Sousa Brandão, procurando justificar a posterior evolução da Congregação, "a seara era grande e os operários poucos", circunstância que obrigou a aceitar "mancebos, que se queriam dedicar ao estado ecclesiastico, e que se conheciam ser de boa vida, devotos, e em que appareciam signos de verdadeira devoção, tanto para o estado ecclesiastico, como para a nossa vida e instituto"[534].

A progressiva inflexão de uma paradigma inicial consubstanciado por Bartolomeu de Quental na prática do apostolado surge, assim, como que

---

[533] A valorização do apostolado em hospitais e prisões é justamente um dos aspectos que aproxima B. do Quental de S. Filipe de Néri.

[534] BRANDÃO, V. F. de S. - *Recopilação*, ob. cit., p. 71.

verdadeiramente forçada pelas exigências dos Estatutos, na medida em que não havia tarefa que requeresse maior preparação que a salvação de almas. Ao procurar um caminho próprio nos primeiros anos da sua formação, o Oratório português debateu-se com um problema essencial: por um lado, essa vocação primeira, tão ao espírito de S. Filipe de Néri, de total e completa dedicação ao apostolado, sem investimentos pedagógicos prévios, à imagem de outras instituições valorizadoras dessa dimensão, o que sublinharia e justificaria, pela diferença, a existência da Congregação; por outro, a difícil exequibilidade de um projecto que requeria "clérigos já ordenados e desenganados do mundo" e que paulatinamente ia enfrentando as dificuldades em conciliar as necessidades do apostolado com os recursos humanos existentes[535].

Assim sendo, a evolução no sentido de uma maior importância dos "estudos" não deixa de ser quase óbvia, tendo em conta os interesse da própria Congregação, e daí que, de um primeiro momento, consagrado nos *Estatutos*, em que a formação escolar se encara de uma forma complementar, sem a mínima referência à componente pedagógica interna, se tenha passado, alguns anos depois, através do "Apêndice", à regulamentação de uma actividade já existente. Ao tempo da redacção dos *Estatutos*, por 1670, Bartolomeu de Quental tinha como preocupação estruturar uma congregação inspirada, em termos de apostolado, em S. Filipe de Néri, mas cuja identidade, deveria ser forjada através de um código legislativo próprio. O "Apêndice", praticamente 20 anos depois, limitava-se a introduzir precisões tendentes a organizar, com coerência acrescida, esse "corpus" normativo, resolvendo tensões e legislando sobre novas situações; deste modo, procurava também regulamentar a dimensão escolar, cujo desenvolvimento não podia ser ignorado, na medida em que a sobrevivência da própria congregação, em termos de recursos humanos, dela dependia[536]. A formação dos «clérigos» era a pedra de toque na qual se

[535] BRANDÃO, V. F. de S. - *Recopilação*, ob. cit., p. 71.

ancorava o apostolado: "Junto com a virtude, se applicarão os nossos Congregados muyto deveras ao estudo das letras, como cousa tão necessaria à profissão de encaminhar almas; mas com tal tento, e sentido, que o estudo não faça danno à virtude"[537]. O exercício do ministério sacerdotal dependia, em muito, da dedicação à ciência, mas a uma "ciência santa" que permitisse ensinar, pregar, salvar almas e glorificar Deus sem fomentar o orgulho e a vanglória[538]. Para além do tempo que os *Estatutos* consagravam expressamente ao estudo "no Inverno antes da Cea, e no Verão antes do jantar e discurso da tarde", estes aconselhavam ainda que neles gastassem "o mays tempo que ouver livre das outras ocupações", que se fizessem conferências e que, pelo menos "duas vezes por semana, por espaço de uma hora", elas fossem de "moral" e a elas assistissem os Padres, presidindo "o que for disso capaz"[539]. O Capítulo IX do "Apêndice" substituía esta formulação discursiva de teor evasivo, por uma redacção que procurava regulamentar uma situação já existente: "dispõe a nossa Constituição, nº 23, que haja estudos nas nossas Casas, em que os nossos aprendão Philosophia, Theologia Especulativa, e moral..." [...] "E para que os nossos estudos possam aproveytar a mays, e serem ainda mays fructuosos à Igreja, não só os nossos, mas também os de fora que tiverem bons procedimentos e frequentarem os exercícios espirituais da congregação poderão ser addmitidos a elles"[540]. Obviamente, entre a data da Aprovação dos Estatutos, 1672, e a do Apêndice, 1695, haviam decorrido pelo menos vinte anos, que teriam assistido à progressiva consolidação da vertente

[536] DIAS, J.S.S. - *A Congregação*, ob. cit., pp. 25-26; *Estatutos,* nº 25: "Junto com a virtude, se applicarão os nossos Congregados muyto deveras ao estudo das letras, como cousa tão necessaria à profissão que hão de ter de encaminhar almas; mas com tal tento, e sentido, que o estudo não faça danno à virtude".

[537] Ibid, *Estatutos*, nº 25, p. 26.

[538] Ibidem.

[539] Ibidem.

[540] Ibid, "Apêndice, p. 54.

pedagógica, indissoluvelmente ligada às necessidades de apostolado. Como dizia, por 1682, o Padre Manuel Rodrigues, "o estudo das letras, para dar a conhecer a mesma virtude, que so pode ser amada, quando lhe conhecida, e não pode ser conhecida sem haver quem a dê a conhecer, o que so poderia fazer quem estiver instruido na doutrina, que pelos estudos das letras se consegue"[(541)].

Os primeiros congregados tinham frequentado as aulas de Filosofia em Santo Antão e os cursos de Teologia em S. Domingos. Contudo, por 1679 ou 1682, já se havia iniciado o triénio de filosofia do Padre Diogo Tinoco, na Casa do Espírito Santo. No Porto, a partir de 9 de Janeiro de 1683, existiam já cursos de Lógica, Física e Metafísica[(542)]. Em Freixo de Espada à Cinta, por finais de 1686, começou o Padre Manuel da Guerra o seu curso de Teologia[(543)]. O "Apêndice" não fazia mais do que reconhecer, consagrar e regulamentar uma situação de facto, ancorada numa lógica de prestígio social, favorecedora da maior penetração da Congregação em grupos urbanos[(544)].

O surgimento dos "estudos inferiores", de mais difícil datação, deverá ter sido arrastado pela necessidade de conhecimento do latim. O acesso ao Instituto dependia de duas condições essenciais: a idade, 18 anos, e a competência na língua latina. A urgência em resolver este último requisito – muitos dos que queriam ingressar na congregação "não estavam ainda capazes" na latinidade – deverá ter conduzido ao estudo da língua de Cícero no noviciado e, consequentemente, à progressiva instauração dos estudos de Gramática e Retórica.

---

(541) Carta transcrita em SANTOS, E. - *O Oratório*, ob. cit. p. 375.

(542) SANTOS, E. dos - *O Oratório*, ob. cit., p. 105 e COSTA, Ester Santos - *Os estudos na Congregação do Oratório*, ob. cit..

(543) SANTOS, E. dos - *O Oratório*, ob. cit., p. 103.

(544) SANTOS, E. dos - *O Oratório*, ob. cit., p. 108.

Naturalmente, o lento, mas paulatino, emergir da vertente pedagógica configurava um desvio em relação ao projecto inicial de Bartolomeu de Quental, que o texto de Vicente F. de Sousa Brandão procura justificar por imperativos de sobrevivência da instituição, traduzindo uma reconhecida diferença entre o "espírito" da formação e a "letra" da actividade quotidiana. Dos "clérigos já formados e desenganados do mundo", elementos fulcrais na concretização de uma apostolado para o qual a ciência se revelava imprescindível, aos jovens que a congregação foi sendo obrigada a aceitar, por falta de elementos, ia a enorme diferença entre a teoria e a prática, entre a idealização e a realidade e aí se jogava, obviamente, o prestígio social de uma instituição nascida em ambiência cortesã[545].

O fascínio pelos exemplos de S. Filipe de Néri e S. Francisco de Sales percorre os escritos oratorianos de finais do século XVII e princípios de XVIII, do Padre Manuel Bernardes a Manuel Consciência. Todavia, para imitar as actividades filipinas e salesianas, para conduzir exercícios espirituais, para pregar e dirigir consciências, a "ciência" era fundamental e a Congregação teve que investir na formação intelectual dos seus elementos. Passar de uma actividade de características endógenas para o progressivo estabelecimento de uma rede escolar externa foi quase um processo natural que a documentação, talvez por isso mesmo, dificilmente deixa surpreender nos seus momentos essenciais.

---

[545] ANDRADE, A.A. Banha de - "História breve da pedagogia dos oratorianos em Portugal" in *Contributos*, ob. cit., pp. 409-418.

2. No tempo de Teodoro de Almeida: do Espírito Santo às Necessidades.

O Oratório debate-se assim, nos primeiros anos da sua formação, com um problema essencial: por um lado, essa vocação primeira de total dedicação ao apostolado, sem investimentos pedagógicos prévios, à imagem de outras instituições valorizadoras dessa dimensão, que sublinharia e justificaria, pela diferença, a existência da Congregação; por outro, a difícil exequibilidade de um projecto que requeria "clérigos já ordenados e desenganados do mundo" e que, paulatinamente, ia enfrentando as dificuldades em conciliar as necessidades do apostolado com os recursos humanos existentes. Daí que, de um primeiro momento, em que apenas se aceitava que os Congregados fossem estudar "Philosofia e Theologia especulativa ou moral, conforme o talento e necessidade de cada hum a parte que julgarem mais conveniente"[546], se tenha passado, pela admissão de elementos mais jovens, a permitir a frequência do Convento de S. Domingos. Curiosamente, a aprendizagem do latim, que mais tarde consubstanciaria, em grande parte, a oposição metodológica entre Oratorianos e Jesuítas, deverá ter sido o factor fundamental que levou à instauração dos estudos, uma instituição que havia nascido fortemente marcada por uma vocação pastoral pragmaticamente orientada[547]. A necessidade de resolver o requisito "saber latim" deverá, de resto, ter arrastado consigo o ensino, dificilmente datável com exactidão, da Gramática e da Retórica que terá acompanhado a abertura da Congregação ao exterior, através dos Cursos de Filosofia e Teologia entre 1673 e 1679[548].

---

[546] DIAS, J.S.S. - *A Congregação*, ob. cit., *Estatutos*, nº 25, p. 26.

[547] ANDRADE, A.A. Banha de, propõe para o início dos estudos de Filosofia os anos de 1679 ou 1682 "Breve história da pedagogia dos Oratorianos em Portugal" in *Contributos para a história da mentalidade pedagógica portuguesa*, ob. cit., pp. 409-418; COSTA, E. S. da - *Os estudos na Congregação do Oratório*, ob. cit., passim.

Se bem que, até 1750, data da mudança para as Necessidades, não tenhamos notícia de casas oratorianas clara e inequivocamente vocacionadas para o ensino, o peso da componente pedagógica vinha progressivamente aumentando como provam as diferentes provisões reguladoras do acesso à Universidade[549].

Em 17 de Julho de 1708 surgiu, como é sabido, a primeira provisão concedendo à Congregação a validade dos exames aí efectuados, para efeitos de matrícula na Universidade de Coimbra, sem a anterior obrigatoriedade de repetição no Colégio das Artes.

Apesar do parecer desfavorável da Mesa de Consciência, D. João V confirmava, em 31 de Outubro de 1716, esta prerrogativa até então restrita aos Jesuítas que, por sua vez, a farão anular por alvará de 17 de Outubro de 1724, obrigando, assim, à repetição dos exames. Em 25 de Janeiro de 1725, decorridos escassos quatro meses, a provisão inicial confirmava-se e o Oratório adquiria um privilégio até aí propriedade exclusivo da Companhia, vitória para a qual já se afirmou ter concorrido o facto de os dois últimos confessores de D. João V terem sido os oratorianos Francisco Pedroso e Domingos Pereira[550]. Não se tem acentuado, todavia, uma dimensão que aqui se nos afigura de grande pertinência, sobretudo em termos de estratégia de afirmação pedagógica da Congregação: Francisco Pedroso [1652-1719], que se tornou confessor de Magnânimo em 1712, três anos depois de o monarca se ter declarado protector dos Néris em 7 de Fevereiro de 1709, tinha formulado, na qualidade de primeiro "Regente de Estudos",

---

[548] DIAS, J. S. da Silva - *Portugal e a Cultura Europeia (séculos XVI a XVIII)*, ob. cit.; RODRIGUES, Francisco - *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*, Porto, 1950, Tomo IV, vol. I, p. 362.

[549] DIAS, J. S. da Silva - *Portugal e a Cultura Europeia*, ob. cit., p. 345, que remete para o documento CVIII/1-23, p. 38, da Biblioteca Pública e Arquivo Distrital de Évora (BPADE); RODRIGUES, F. *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*, ob. cit., T. IV, vol. I, p. 362; ANDRADE A. A. Banha de - "Breve história da pedagogia dos Oratorianos em Portugal" in *Contributos*, ob. cit., p. 413.

[550] GIRODON, J. - *Lettres du Père Bartolomeu do Quental*, ob. cit., pp. XXIV-XXV.

um primitivo regulamento em latim, prova não só da efectiva existência da vertente pedagógica, como de um esforço "legislativo" que muito provavelmente explica a tentativa de reconhecimento oficial do ensino ministrado e traduz a preocupação pessoal do oratoriano com esse campo de actividades da Congregação(551).

A dupla qualidade de confessor do rei e de autor deste esboço de "ratio studiorum", hoje perdido, deverá ter permitido a F. Pedroso obter de D. João V o enquadramento legal do ensino dos néris, na medida em que não parece difícil aceitar que quem redigiu um "plano de estudos" se tenha pessoalmente empenhado no respectivo reconhecimento de evidente repercussões sociais(552).

Aliás, D. João V tinha em grande apreço o padre Pedroso. O biógrafo que lhe escreveu a vida, o Padre Bernardo Lopes, sublinha o lugar do oratoriano como mediador das instâncias de poder, afirmando que, enquanto "ocupou o cargo de confessor d'El-Rey, governou esta Monarquia"(553). De

---

(551) O alvará de protecção de D. João V, datado de 7 de Fevereiro de 1709, encontra-se transcrito por V. F. de Sousa Brandão, nas páginas 61-62 da sua *Recopilação*: "Eu el-Rei faço saber, que tendo consideração ao que se me representou por parte dos Padres Preposito, e Congregados da Congregação do Oratorio de N. Senhora da Assumpção, instituida na egreja do Espirito Santo desta cidade pelo V. padre Bartholomeu do Quental, que foi prégador do numero, e capellão confessor da capella real; onde deu principio a ella no exercicio da Oração mental, e continuou na de N. Senhora d'Assumpção com fervor, progresso, e proveito universal, não só dos moradores desta cidade, mas de outras deste reino, e conquistas, em que se acha introduzida; exercitando-se elle, e seus Congregados em muitas obras de caridade com acceitação geral de sua exemplar vida, e virtudes; e desejando Eu concorrer para a perseverança, e angumento dellas, tendo por certo, que encomendarão particualrmente a Deus N. Senhor a conservação da casa real, paz, e augumento do reino, impetrando-lhe luz superior para o acerto do governo delle: Hei por bem de tomar a dita Congregação debaixo da Minha Protecção Real, com a qual executarei as demonstrações da boa vontade, e propensão, que lhe tenho, em tudo o que se offerecer a bem da sua conservação, e accrescentamento. E para constar do referido lhe Mandei dar o presente Alvará, que Quero tenha força e vigor, como se fôra Carta feita em Meu Nome, e passada pela Chancellaria, não obstante as Ordenações do liv. 2. tit. 39 e 40, que o contrario dispõe. Dado nesta cidade de Lisboa aos sete dias do mez de fevereiro. Antonio de Carvalho o fez, anno do Nascimento de N. S. Jesus-Christo de mil setecentos e nove. Diogo de mendoça Corte Real o sobscrevi = Rey =".

(552) *Noticias para a vida do D. Francisco Pedroso da nossa Congregação do Oratório de Lisboa*, pelo P. Bernardo Lopes ANTT, ms. nº 251 do Arquivo das Congregações, pp. 5 e 6. O seu autor, o Padre Bernardo Lopes (+1790), Prepósito da Congregação em Lisboa entre 1765-1776, foi biógrafo e cronista da Congregação.

facto, as primeiras demonstrações da vitalidade pedagógica dos néris podem datar-se daqui e coincidem, no tempo e no modo, com a substituição junto do monarca de confessores jesuítas por confessores oratorianos[554].

A projecção social dos díscípulos de S. Filipe de Néri começava nestes primeiros anos de setecentos a ligar-se intimamente à "rede" escolar. Já nos anos 80 do século XVII, no Porto, se avaliava a qualidade da Congregação, pela competência científica dos seus professores[555]. Por outro lado, parece díficil acreditar, tendo em conta as bibliotecas oratorianas e os autores citados, que em Portugal não ecoasse o enorme prestígio intelectual do Oratório francês, verdadeiro alfobre de cientistas de reputação europeia ou, ainda assim, o talvez menos falado, mas não menos conhecido nem menos activo, Oratório espanhol[556].

Neste sentido, o confronto com os jesuítas envolvendo a validade dos exames de Latim era inevitável e a Congregação beneficiou,

---

[553] Ibid, pp. 3-4: "[...] Da mesma sorte corria por sua eleyção os Governadores que El-Rey mandava para as Provincias do Reyno e Ultramar, ficando do zelo e boa intenção do mesmo Padre que tudo fazia com o mayor acerto: e finalmente pode se dizer que no espaço de 13 annos que ocupou o cargo de confessor d'El-Rey, governou esta Monarquia".

[554] Substituição que espantou, por exemplo, o naturalista Merveilleux que esteve em Portugal, em 1726: "Uma coisa bastante extraordinária, não são eles [os jesuítas] que confessam o Rei, é um padre do Espírito Santo o confessor do monarca" (*Mémoires instuctifs pour um voyageur dans divers états de l'Europe*, Amsterdam, 1738) in CARVALHO, Ayres de - *D. João V e a arte do seu tempo*, vol. I, p. 152. O biógrafo do P. Pedroso explica que foi D. Pedro II que, antes de falecer, indicou ao futuro monarca o confessor a escolher: "Foy homem de maduro conselho, e por tal o inculcou El-Rey D. Pedro 2° pouco antes de morrer a seu filho El-Rey D. João V, o qual seguindo a recomendação do Pay de que se valesse dos seos dctames, o elegeo depois para seo confessor; ao que repugnou quanto pode o P. Pedroso, porem debalde, e se vio obrigado a aceitar a honra, posto que nunca quiz receber ordenado, nem uzar da carruagem que se costuma dar ao que tem este cargo" (*Noticias para a vida do P. Pedroso*, ibid, p. 2).

[555] SANTOS, E. - *O Oratório no norte de Portugal*, ob. cit., p. 251.

[556] A avaliar pelas obras que integram o *Catologo dos livros mais selectos ou pela antiguidade ou pela raridade, que se conservão na Real Biblioteca do Congregaçam do Oratorio de Lisboa. Escreveu-o Antonio Pereira, Presbytero da mesma casa, no anno 1764*, ms. CXI/2-11 da B.P.A.D.E. e também, *Index sive Catalogus Librorum. In Bibliotheca Congregationis Oratorii Contentorum. Scriptus a P^e Emamanuel Betencourt* (ms. cit.). MESQUITA, Laura M^a Silveira - *Braga e a cultura portuguesa*, ob. cit.

indubitavelmente, da protecção joanina[557]. Os passos iniciais dos fins do século XVII tornam-se caminho cada vez mais claro na primeira metade de setecentos. Quando F. Pedroso morreu, em 1719, Domingos Pereira, Prepósito da Congregação de Lisboa, tomou o seu lugar, tornando-se no último confessor de D. João V. Sob a sua égide, os Oratorianos obtiveram, primeiro, o alargamento da Casa do Espírito Santo e, depois, por decreto de 9 de Fevereiro de 1745, o Hospício das Necessidades, de que tomaram posse em 7 de Maio de 1750[558].

---

[557] Sobre a questão da validade dos exames de latim e a partir de memórias de um jesuíta, anónimo, contemporâneo, afirma F. Rodrigues, transcrevendo parcialmente o ms. CVII/1-23 p. 38 da B.P.A.D.E.: "[...] orou e perorou [na Mesa da Consciência] de tal sorte o P. João Ribeiro a favor dos professores da Companhia, que D. João V resolveu a pendência pelos Padres do Colégio das Artes, e o Duque de Cadaval, que estava presente e o Cardeal Nuno da Cunha e o secretário da Rainha, António de Bastos Pereira e o secretário das Mercês, Afonso Mexia, disseram aos Oratorianos: "Que figuras são vocês para se porem com a Companhia?".

No entanto, embora a consulta tivesse vindo a favor dos jesuístas, o rei concedeu, por decreto, aos oratorianos a pretensão, circunstância que leva o anónimo autor a exclamar: "Enfim tenhamos paciência até que Deus acuda pela verdade e pelas leis. Por ora não temos Rei ad regendum sed ad destruendum. Deus ponha os olhos nele. Amen". (ibidem). RODRIGUES, F. - *História da Companhia de Jesus*, ob. cit., Tomo IV, vol. I, p. 362.

[558] Domingos Pereira, amigo de Luís António Verney (LIMA, Ebion de - *O Padre Manuel Bernardes*, Lisboa- Rio de Janeiro, 1969, p. 236), foi o grande responsável pelo empenhamento de D. João V nas Necessidades que pôs à sua disposição trezentos mil cruzados para que os cursos fossem abertos a todos (MS. CXXVIII/1-2, fol. 292 da B.P.A.D.E.). A ele se deve também, na opinião de António Pereira de Figueiredo, a escolha de muitos dos livros que compunham a biblioteca da Congregação (*Catalogo dos livros*, ms. cit. CXI/2-11 da B.P.A.D.E.). Sobre a passagem para as Necessidades. BRANDÃO, V. F. de Sousa - *Recopilação*, ob. cit., pp. 74-75: "Artigo 30° - Nossa Senhora das Necessidades - Memória 1ª El-rei Nosso Senhor (D. João V) julgando que seria do agrado de Deus, do seu serviço, e utilidade dos seus vassallos que a Casa, que tinha mandado levantar junto à Egreja de N. Senhora das Necessidades, fosse administrada pelos padres da Congregação do Oratorio desta cidade, foi servido por seu Real Decreto de 9 de corrente (feverreiro de 1745) fazer aos ditos Padres presentes e futuros *Doação irrevogavel* da mesma Casa, da grande cerca, que se comprehende entre os muros, que se estão fazendo, e do uso da Egreja de N. Senhora das Necessidades) para nella poderem dizer Missas, confessar, prégar, exercitar os mais ministerios dos seus Estatutos; reservando para si o dominio da mesma Egreja: a qual doação lhe faz com obrigação, de que os mesmos Padres porão na dita casa uma aula com cadeira, emq ue se ensine a Doutrina christã, ler, escrever, etc.: outra de grammatica, e rethorica, outra de philosophia, e outra de theologia moral: ampliando mais a faculdade de poderem os mesmos Padres a seu arbitrio abrir tambem Aulas de Theologia escholastica, e de outras quaisquer sciencias, que quizerem: concedendo á cadeira de filosofia o mesmo privilegio que tem os Padres na sua casa de Lisboa; de valer aos estudantes na Universidade de Coimbra o anno de logica, que alli estudarem, e serem nela admittidos só com certidão, que levarem da mesma casa: declarando porem S. Majestade, que a todo o tempo, que se quiser pôr em execução a planta antiga das fortificações desta cidade, serão

A obrigatoriedade de aí manterem uma aula "em que se ensine a Doutrina christã, ler e escrever", outra "de grammatica, e rethorica, outra de philosophia, e outra de theologia moral", "ampliando mais a faculdade de poderem [...] a seu arbitrio abrir tambem Aulas de theologia escholastica, e de outras quaisquer sciencias, que quizerem", [...] de valer aos estudantes na Universidade de Coimbra o anno de logica [...]"[559], como que "oficializava" o ensino na Congregação, fazendo-o funcionar, do ponto de vista legal e simbólico, como alternativa aos estabelecimentos jesuítas. Culminava, assim, um longo, lento e todavia seguro processo de afirmação pedagógica dos discípulos de S. Filipe de Néri, que não deve, todavia, ser separado de uma global lógica de prestígio social que preside e organiza os destinos dos oratorianos na primeira metade de setecentos, justamente o tempo em que as entradas no Oratório francês, profundamente afectado por suspeitas de jansenismo, diminuíram e lhes foram retiradas direcções de seminários[560].

---

os Padres obrigados a ceder um pedaço da cerca, por onde passam os muros da fortificação, do modo demarcado na planta, que se ajuntou com a carta desta doação, a qual se passou pelo Desembargo do Paço na fórma costumada.

Na quarta feira 10 foi o Rev. padre Domingos Pereira, Preposito daquella casa, com oito Padres da mesma Congregação beijar a mão a Sua magestade por esta mercê, eo mesmo Senhor lhe fez tambem a de os admittir á sua presença, e fallar-lhe com muito agrado; o que juntamente conseguiram das mais Pessoas Reais; e no sabbado 13 fez o mesmo Padre Preposito cantar em acção de graças o *Te Deum* na sua egreja. = Historia annual, 1745, p. 151 = Art. Portugal = Lisboa 23 de fevereiro".

Ver ainda Memoria 2ª "(*Recopilação*, pp. 75-76): "Continuaram as obras, e por isso a casa não foi logo habitada, ou povoada pelos Padres, o que só teve lugar no anno de 1750, como se vê em outro papel [...] Começaram os Padres a sua vida regular nesta nova casa a 7 de Maio de 1750, dia em que reside anno occorreu a festa da Ascensão do Senhor, como vemos em um folheto impresso nesse anno com o título de Desafogo Saudoso pelo Padre Dorotheo Quaresma Penichense, pag. 5".

[559] BRANDÃO, V. F. de S. - *Recopilação*, ob. cit., p. 75. A transcrição completa da "Memória 1ª" encontra-se na nota anterior.

[560] Que os jesuítas não viam com bons olhos nesse e noutros aspectos como sugerem as passagens transcritas por F. Rodrigues das citadas memórias de um anónimo discípulo de S. Francisco Xavier, datados de S. Roque, 1716 (RODRIGUES, F. - *História da Companhia de Jesus*, ob. cit., Tomo IV, vol. I, pp. 362-363): "Desde que se introduziram em Portugal e mais particularmente desde os princípios do século XVIII, a Congregação chamada em Portugal do *Oratório*, dos *Quentais* e *Néris*, sempre se manifestou certa emulação ou invejazinha que foi crescendo, entre os membros das suas corporações.

Ao princípio não se estranhava muito o procedimento desses Congregados, a não ser o apetite exagerado comque ambicionavam os primeiros lugares em todo o género de coisas.

A personalidade pedagógica dos néris tornou-se progressivamente mais consistente, à medida que alguns dos seus elementos mais directamente intervieram nas esferas de administração do poder. O caminho até às Necessidades, não isento de hesitações e recuos, é um caminho de conquista e alargamento de esferas de influência, na medida em que para além de confessores reais se vão tornando confessores da alta nobreza, e muito especialmente da nobreza da corte, directores espirituais, qualificadores de Stº Ofício. A progressiva consistência da dimensão pedagógica mais não faz que acompanhar o prestígio crescente da Congregação, traduzido nas diferentes formas de protecção real.

Os estudos desenvolvidos no seio de outras congregações religiosas – franciscanos, dominicanos – visavam, sobretudo, a formação interna dos seus membros e não estavam vocacionadas para o ensino externo organizado que dependia, quase exclusivamente, nos finais do século XVII, da rede escolar dirigida pela Companhia. Neste sentido, a ambiência "escolar" portuguesa do século XVII vivia essencialmente da pedagogia jesuíta e do prestígio intelectual dos seus professores. Os oratorianos não possuíam, como vimos, durante as duas últimas décadas de seiscentos, qualquer autorização régia para o ensino, nem interno nem externo, embora a documentação existente prove que inequivocamente o faziam.

Enquanto, ao longo de setecentos, a tradicional hegemonia inaciana nesta área fora, em Itália, largamente matizada pelas intervenções – é certo que a outros níveis sociais e com diferentes objectivos – de Somascos, Barnabitas e "Esculápios"[561] e, em França, pela actividade das Escolas Pias

---

Levados por esta inclinação, havia já muito que pediam aos religiosos de outras ordens que lhe dessem o nome honroso de *Paternidade*.

No ano de 1716 iam introduzindo por emulação com os religiosos da Companhia, que os chamassem *Apóstolos do Espírito Santo*".

Aliás, os jesuítas franceses de quem Bérulle sempre se tinha julgado "discípulo" manifestaram também reacções várias de animosidade em relação a questões várias mas, particularmente, à questão dos colégios (KRUMENACKER, Yves - *L'école française de spiritualité*, ob. cit., pp. 137-157).

[561] BIANCHI, Angelo - "Carità ed istruzione nell'assistenza agli orfani tra XVI e XVII

e pelo número crescente de prestigiadas colégios oratorianos[562], em Espanha e Portugal a rede escolar da Companhia cedo se tornou maioritária e nela residiam os mais importantes mecanismos de "escolarização".

O interesse da Congregação do Oratório em ver publicamente reconhecida uma actividade na qual se ia progressivamente empenhando espelha-se nos diferentes passos de carácter legal que os néris foram empreendendo até ao reconhecimento total que a abertura das Necessidades traduziria, constituindo-os em alternativas pedagógica viável aos discípulos de St° Inácio.

A validade dos exames de latim, para efeitos de entrada na Universidade, definitivamente conseguida em 25 de Janeiro de 1725, legitimava e encorajava, desde logo, o ensino oratoriano desta língua, revelando-se uma vitória assinalável que tinha afectado indubitavelmente a fortaleza quase inexpugnável que neste campo constituíam os inacianos. E muito provavelmente – não conhecemos documentação que permita reconstituir passo a passo este caminho – tal legislação motivou a aceitação oratoriana de outros métodos de ensino da língua de Cícero que acabaram por culminar na redacção da *Gramática* (1746) do Padre Manuel Monteiro e na polémica dos anos 50.

Por outro lado, pelas postilas e cursos existentes, há que aceitar que, pelo menos até 1737, início do triénio atribuído a João Baptista, a denominada "Filosofia Moderna", outro dos focos de tensão entre Oratoriano e Jesuítas, não possuía foros de ensino público.

---

secolo: gli orfanotrofi dei Somaschi" in *La città e i poveri. Milano e le terre lombarde dal Rinascimento all'età spagnola* (a cura di ZARDIN, D.), Milano, Jaca Book, 1995, pp. 71-100); PELLEGRINI, C. - "San Girolamo Miani e i Somaschi" in *Esperienze di pedagogia cristiana nella storia* (a cura di BRAIDO, P.), Roma, 1981, I, pp. 45-74.

Sobre o modelo pedagógico dos Barnabitas BIANCHI, A. - *L'istruzione secundaria tra barocco et età dei lumi. Il collegio di Son Giovanni alle Vigne di Lodi e l'esperienze pedagogica dei Barnabiti*. Milano, Vita e Pensiero, 1993.

(562) CHARTIER, R. COMPÈRE, M. - M. e JULIA, Dominique - *L'Éducation en France du XVI au XVIII^e siècle*, Paris, SEDES, 1976, pp. 180-200; KRUMENACKER, Y. - *L'ecole française de spiritualité*, ob. cit., pp. 423-493.

Em todo o caso, se bem que de maneira ténue, porque dilatada no tempo, as datas de 1708, 1716, 1725 – anos das diferentes provisões relacionadas com a língua de Cícero – 1737, início do curso de João Baptista, 1746, data do *Novo Método* de Monteiro e, curiosamente, do *Verdadeiro Método de Estudar* de Luís António Verney, configuram um processo de autonomização, na perspectiva de sistemas pedagógicas, dos discípulos de S. Filipe de Néri.

O magistério de João Baptista iniciado em 1737, a quem a unanimidade de fontes coevas atribui a "abertura" à "Filosofia Moderna", ilustra o proclamado eclectismo dos programas filosóficos oratorianos. Por um lado, João Baptista propunha uma releitura de Aristóteles, no sentido da conciliação com as "novas" teorias, provando que verdadeiramente não existia oposição clara entre os princípios aristotélicos e os modernos paradigmas filosóficos. Por outro, o recurso a Descartes e, sobretudo, a Newton, para dilucidar as questões da reflexão e refracção da luz ou da teoria das cores, traduzia a aceitação de novos modelos explicativos apontando, indubitavelmente, caminhos de renovação intelectual. Apesar da importância concedida a Aristóteles no campo da Lógica, João Baptista privilegiava no estudo da História Natural, dois princípios de análise da realidade: a experiência e a razão. Deste modo, Descartes e Newton valiam pela explicação dos fenómenos físicos e traduziam a valorização de uma esfera do saber que as diferentes obras existentes nas bibliotecas oratorianas impediam de continuar a ignorar.

As primeiras décadas de setecentos constituem, assim, em Portugal, o cenário da recepção e divulgação da denominada "Filosofia Moderna" e de um conjunto de saberes e opiniões críticas, inscritas essencialmente em traduções, mas também em discursos académicos ou reflexões particulares, valorizadores das línguas vulgares como veículos de difusão, actualizando preocupações que, fazendo remontar ao humanismo quinhentista, acentuam as vantagens de uma rápida aprendizagem do latim que, obviamente,

facilitaria o acesso ao discurso científico e ao texto sagrado e propagandeavam um conjunto de metodologias redutíveis à epígrafe "método breve e fácil", tão comum ao tempo.

A documentação conhecida não oferece, todavia, como variamente procurámos acentuar, testemunhos directos da pedagogia oratoriana que possam levar-nos a acompanhar, cronologicamente ou através de qualquer outra linha evolutiva, a sensibilidade dos néris a este grupo de questões. Naturalmente, a ausência de dados, ou estudos, que permitam identificar com rigor os professores, os cursos e as datas que com toda a certeza escoraram as propostas de João Baptista ou Monteiro, não impede que suspeitemos da existência de uma atmosfera tendente a sublinhar as diferentes marcas distintivas do ensino dos néris, face ao "conservadorismo" programático jesuíta, embora pareça claro que nem o Oratório português, aliás muito à semelhança do francês, funcionava como uma peça única, comungando de um mesmo ideário, espiritual e pedagógico, nem os discípulos de St° Inácio se apresentavam, nestes anos do século XVIII, como um bloco de saberes homogéneos e monolíticos, polarizados por um aristotelismo assepticamente imune às novas correntes que atravessavam a Europa[563].

O teatro da oposição jesuítas/oratorianos dispunha, como procurámos acentuar, de outros elementos de confronto que passavam pela direcção

---

[563] Apesar das importantes contribuições de estudiosos como Domingos Maurício Gomes dos Santos, João Pereira Gomes, António Alberto Banha de Andrade, inseridos em grande maioria, na revista Brotéria, ao longo das décadas 40-70 do século XX, a "modernidade" científica dos jesuítas não mereceu, em Portugal, por enquanto, um estudo sistemático que permita avaliar dos seus contornos precisos. Os recentes estudos de Ugo Baldini visam, essencialmente, a primeira metade do século XVII ("L'insegnamento della matematica nel collegio di St° Antão a Lisboa (1590-1640)) in *A companhia de Jesus e a Missionação do Oriente*, Actas do Colóquio Int. promovido pela Fund. Oriente e pela Rev. Brotéria, Lisboa, 2000, pp. 154-175. Contudo, o que se sabe da realidade italiana mostra a presença de um pensamento científico "moderno", no seio de alguns sectores da Companhia de Jesus, ao longo do século XVII e no início do século XVIII: GATTO, R. *Tra scienza e immaginazione. Le matematiche presso il collegio gesuitico napoletano* (1552-1670), Firenze, Olschki, 1994; BALDINI, Ugo - *"Legem impone subactis". Studi su filosofia e scienza dei gesuiti in Italia 1540 - 1632*, Roma, Bulzoni, 1992. BAFFETI, Giovanni - *Retorica e Scienza. Cultura gesuitica e seicento italiano*, Bologne, CLUEB, 1997.

espiritual da alta nobreza e, consequentemente, pela cada vez mais directa e determinante influência dos néris nas esferas do poder. Por outro lado, se a espiritualidade dos filipinos vivia da matriz do fundador italiano e das profundas marcas salesianas, a disponibilidade e atracção pelo ensino deixava adivinhar o fascínio pelas "letras" da congénere francesa, cuja produção escrita existia no Espírito Santo e depois nas Necessidades, e pelo prestígio intelectual de alguns dos seus membros, do alguma vez censurado Malebranche ao pedagogicamente aceite e admirado Bernard Lamy(564).

Não deixa de ser curioso, como marca de uma ambiência, embora já em 1755, a forma como ecoa na descrição das Necessidades feita por um estrangeiro, como Des Courtils, uma outra bem anterior, por 1668 registada pelo Padre Lamy, para a sua residência: "il n'y avait rien de plus agréable et de plus utile que la conversation de ces ecclésiastiques... ils ont um gôut pour les sciences, et connaissente des excellents livres... La verité réside depuis longtemps dans cette maison; elle s'y apprend d'une manière naturelle, et s'y conserve comme par tradition, et par la seule conversation on y devient homme de bien et savant"(565).

Sobre os oratorianos portugueses, visitando as Necessidades, opinava Des Courtils: "les Oratoriens portugais sont de tous les moines du royaume les plus aimables et les plus savants. Ils se font um plaisir de faire tout voir aux étrangers et ils reçoivent avec une politesse qui les met, selon moi, au dessus des autres qui sont d'une impertinence insupportable à des Français". "Ces bons Péres" – acentuava Des Courtils – "se piquent presque tous de parler français, et en effet, ils en savent assez pour qu'on puisse aimer leur conversation. On doit rendre justice aux bonnes qualités de ces derniers. Jái été fort souvent me promener chez eux, et j'en ai toujours reçu beaucoup de politesses"(566).

(564) Cujas obras podem encontrar-se nos catálogos das diferentes bibliotecas oratorianas.

(565) LAMY, B. - *Entretiens sur les sciences*, ed. établile par F. Girbal e P. Clair, Paris, 1966, Tomo V, p. 51.

Separados por mais de setenta anos, mas unidos por uma comum e curiosa sensibilidade à "science" e à "politesse", os dois relatos moldam um paradigma de interpretação valorizador da "socialização" do saber que, em 1755, data das impressões de Des Courtils, opunha, de maneiras várias, a pedagogia oratoriana à jesuíta. As sugestões desta diferença iam beber, como vimos, àqueles anos, cujo conjunto atrás enunciámos, e que lenta mas paulatinamente iam traçando uma identidade pedagógica oratoriana. Contudo, como também já procurámos acentuar, se nem oratorianos nem jesuítas devam ser encarados como grupos uniformes – bem menos, todavia, o primeiro que o segundo – parece, no estado da actual investigação, que os néris foram demonstrando maior permeabilidade aos canais de opinião que enfatizavam a prioridade do idioma materno, em particular, e das línguas vulgares, em geral, ao mesmo tempo que convertiam a ciência em representação social. Difícil é avaliar, repetimos, face às fontes disponíveis, até que ponto tal permeabilidade resultava, em termos globais, da coincidência entre estratégias de afirmação da Congregação desenvolvidas ao longo da primeira metade do século XVIII, convenientemente facilitadas

---

(566) AMAN, Jacques - *Une description de Lisbonne à l'occasion de la visite d'une escadre française en juin 1755* (avec notes de A. A. Bourdon), Paris, 1965, T. XXVI, p. 111. Mais tardia (de 1765), mas não menos curiosa é a descrição devida a Giuseppe Gorani que transcrevemos parcialmente: "[...] A excelente biblioteca deste Colégio de S. Filipe de Néri era rica em livros raros, em belas edições, em manuscritos de teologia, de medicina, de jurisprudência, de moral e de arqueologia. Examinámos uma edição, no mais apurado gosto tipográfico, das *Rimas* de João Xavier de Matos, impressa no Porto e que havia chegado recentemente com as poesias de Domingos dos Reis Duarte; mostraram-nos uma bela e elegante traduções da *Atalia* de Racine, em versos portugueses, impressa em Lisboa no ano de 1762; um exemplar da *Cartas Familiares e Políticas*, escritas em Viena nos anos de 1736 e 1737 por D. Francisco Xavier de Oliveira, em língua portuguesa, e impressas em Amesterdão no ano de 1749, uma *Viagem* deste mesmo autor, num só volume, os *Apotegmas* de Pedro José Supico, na edição de Lisboa de 1761, e um exemplar do *trato Espanhol* de Perron de Castera, em um volume in - fólio de 1738. Havia um manuscrito de Dioscóridos, alguns fragmentos de Tito Lívio, de Dion Cassins, de Diodoro da Sicília, duas *Olínticas* de Demóstenes, uma das suas *Filipinas*, uma *Ilíada* a tinta vermelha, alguns manuscritos de Justino, de Valério, Máximo, de Terêncio, de Horácio, de Virgílio, de Juvenal, de Castelo, de Tíbulo, de Propércio e de Salústio, bem como algumas edições do século XV destes mesmos autores. Manuseámos onze edições diferentes, entre as quais três verdadeiramente soberbas, do grande poeta nacional Camões. [...]" (GORANI, Giuseppe - Portugal. *A Corte e o País nos anos de 1765 a 1767* (trad., int. e notas de Castelo-Branco, Chaves) Lisboa, 1989, pp. 151-152).

pela já referida protecção real, e a existência de um conjunto de metodologias já testadas na acção pedagógica dos oratorianos franceses. Neste sentido, os néris portugueses dispunham, pelo contacto com a bibliografia de matriz "port-royaliste", de aparelhos teóricos alternativos, capazes de sustentar métodos de ensino diversos dos da Companhia e susceptíveis de acolher as sugestões de mudança pedagógica que proconizavam os diferentes sectores da sociedade portuguesa das primeiras décadas de setecentos.

As marcas mais visíveis dessa sensibilidade à mudança estão patentes nas aulas de "Filosofia Moderna" de João Baptista, no triénio iniciado em 1737, como procurámos acentuar, e no *Novo Método da Gramática Latina* (1746) de Manuel Monteiro. Um e outro facto, o curso de Baptista e o *Novo Método* de Monteiro, relevam de uma mesma atitude, aliás presente no *Verdadeiro Método de Estudar* (1746) de Luís António Verney. Por trás, como quadro "enformante", está o mesmo fascínio pelas ideias claras e distintas que leva João Baptista a reler Aristóteles, mostrando que, ao contrário do que querem fazer crer os seus comentadores, não há oposição entre a Filosofia Antiga e Moderna e conduz Monteiro à formulação de um conjunto de regras inspiradas directamente no *Traité des Études* (1726-1727) de Rollin e indirectamente nos princípios da *Grammaire Générale et Raisonnée*, que procuram reduzir o complexo conjunto do jesuíta Manuel Álvares a um grupo de regras explicativas de simples aprendizagem em curto lapso de tempo.

Tais sinais de mudança que o Oratório das Necessidades começará a consagrar publicamente a partir de 1750, na dupla vertente do ensino da "Filosofia Moderna" e do "novo método" da Gramática Latina, estão naturalmente presentes no ambiente intelectual português ao longo das primeiras décadas de setecentos, embora de forma parcelar e algo descontínua.

A necessidade de integrar paradigmas de saber revolucionados pela descoberta de instrumentos que haviam permitido, sobretudo ao longo do século XVII, a "descodificação" da natureza e que se prendiam essencialmente com as "ciências do real" revelava-se a questão dominante. O termómetro, o microscópio, o telescópio vinham evidenciando, isto é, trazendo à "luz", as leis ocultas de um mundo natural; as experiências, beneficiando de uma espectacularidade que a imprensa da época rapidamente divulgava, eram a prova irrefutável de uma organização da natureza que as aparências iludiam. A recepção dos "novos" saberes, da cirurgia à botânica, da investigação aplicada as matemáticas, da geometria à filosofia natural, existe em Portugal, como em Espanha, desde finais do século XVII. Em todo o caso, a difusão de ideias comprometidas com a modernidade filosófica revelou-se mais evidente, ainda que sujeita a alguma atomização, nas primeiras décadas de setecentos. De resto, as tentativas do teatino Rafael Bluteau para recolher uma estruturação global do "saber"[(567)], as actividades da Academia de D. Francisco Xavier de Meneses[(568)], a sensibilidade cartesiana, provavelmente através de Malebranche, de Martinho de Mendonça de Pina e Proença[(569)], as aulas públicas de Filosofia Experimental do inglês Baden[(570)], a adesão aos princípios newtonianos de

---

(567) Sobretudo o *Vocabulario Portuguez e Latino, Aulico, Anatómico. Architectónico...* (1712-1721), mas também as *Prosas portuguezas, recitadas em differentes congressos academicos*, Parte 1ª, Lisboa, José António da Silva, 1728; Parte 2ª, Lisboa, José António da Silva, 1728. Aliás, as primeiras décadas do século XVIII constituem o cenário de tentativas de conjuntos "estruturados" de saber, norteadas por diferentes orientações. Enquanto, por exemplo, em 1734, D. Luís Caetano de Lima edita a *Geografia Histórica de todos os Estados Soberanos da Europa*, recorrendo a Ptolomeu mas também a Copérnico, Tico Brahe, Descartes, Frei João Pacheco, O. S. A. publicava entre 1734 e 1741 o *Divertimento erudito para os curiosos de noticias historicas, escolasticas, politicas, naturaes, sagradas e profanas* (Lisboa, officina Augustiniana - Antonio de Souza da Sylva -Pedro Ferreira, 1734-1741).

(568) MONTEIRO, Ofélia M. C. D. - *No alvorecer do "Iluminismo" em Portugal. D. Francisco Xavier de Meneses 4º Conde da Ericeira*, Coimbra, 1968.

(569) Que A. A. Banha de Andrade procurou resumidamente acentuar em "Filósofos Portugueses do Século XVIII: Martinho de mendonça de Pina e Proença" (ANDRADE, A. A. B. de - *Contributos*, ob. cit., pp. 241-260).

(570) Joaquim de Carvalho reproduz integralmente o folheto que publicitava o curso, indicando o lugar, o dia da inauguração, os tipos de aulas, a duração de trinta sessões ("João

Jacob de Castro Sarmento[571], a admiração pelo "subtílissimo Renato Descartes" que irmanava o Conde de Ericeira e Manuel de Azevedo Fortes[572], configuram orientações dispersas que se coagularão em novas formas de encarar o discurso científico, ou seja, as formulações discursivas que suportam a "ciência".

Daí que não deva surpreender a afinidade entre textos que valorizavam a precisão na escrita, fazendo-a depender das experiências: "F. Bacon foi o primeiro que escreveu metodicamente o modo de aumentar as ciências e de acreditar os discursos com as experiências"[573], nas palavras de D. Francisco Xavier de Meneses, em 1738, e outros, como o seguinte de Martinho de Pina e Proença, de 1734, que sublinham as dificuldades em aprender latim pelos métodos vigentes: "todos reconhecem as dificuldades do método comum de ensinar a língua latina. Não é menos considerável aprender os rudimentos da gramática em idioma que totalmente se ignora e

---

Locke - Ensaio philosophico sobre o entendimento humano" in *Boletim da Biblioteca da Universidade de Coimbra*, vol. XX, 1951, pp. 173-179), que se intitulava *Noticias de academia ou curso de filosofia experimental novamente instituída nesta Corte para instrução e utilidade dos curiosos e amantes das Artes e Ciências*. Apesar da escassez de testemunhas, parece poder aceitar-se que as aulas não ultrapassaram 1726. Ao citado curso aludem CENÁCULO, Frei Manuel do - *Memorias Historicas e Apêndice Segundo* [...] *da Ordem Terceira de S. Francisco*, Tomo II, Lisboa, 1794; Cardeal SARAIVA - *Obras Completas*, vol. 10, Lisboa, 1883; ARAÚJO, José Bóreas de - *Discursos da ignorância, em que se duvida do fogo elementar, e se define o material, e em consequência se dificulta a maior parte da Filosofia Peripatética*, Lisboa, 1740. Sob a questão: ANDRADE, A. A. Banha de - *Vernei e a cultura do seu tempo*, Coimbra, 1966; *Vernei e a Filosofia Portuguesa*, Braga, 1946; DIAS, J. S. da S. - *Portugal e a cultura europeia*, ob. cit., passim.

[571] SARMENTO, J. de C. - *Theorica verdadeira das marés, conforme a philosophia do incomparavel cavalheiro Isaac Newton*, Londres, 1737.

[572] No caso de Manuel de Azevedo Fortes particularmente presente na sua *Logica Racional, Geometrica e Analitica, obra utilissima, e absolutamente necessaria para entrar em qualquer particular, quizerem fazer isso do seu entendimento, e explicar as suas idéas por termos claros, proprios e intelligiveis*, Lisboa, José Antonio Plates, 1746. Sobre a complexa "influência" de Descartes em Portugal: SANTOS, Domingos Maurício Gomes dos - "A primeira alusão a Descartes em Portugal, ob. cit.; ANDRADE, A. A. Banha de - *Manuel de Azevedo Fortes, 1° sequaz, por escrito, das teses fundamentais cartesianas em Portugal*, Lisboa, 1950 e *Vernei e a cultura do seu tempo*, ob. cit.; COXITO, Armando - "O Compêndio de Lógica de Manuel de Azevedo Fortes e as suas fontes doutrinais" in *Revista de História das Ideias*, Coimbra, 1981, vol. III, pp. 9-28.

[573] MONTEIRO, Ofélia M. C. - *No alvorecer do iluminismo*, ob. cit., p. 89.

cujos termos, que parecem absurdos enigmáticos, são dificultosos de imprimir e conservar na memória"[574].

A clareza discursiva, no sentido da procura da verdade instituída pelo raciocinio metódico, sustenta, do ponto de vista da argumentação, os textos que, em Portugal, nesta primeira metade de setecentos, configuram os caminhos da Ilustração portuguesa, cujos primeiros passos, pelo que respeita à recepção e difusão de novos paradigmas filosóficos capazes de acolher as diversas experiências científicas, sublinham, desde finais do séc. XVII, a tónica do discurso coerente e sequencial, de matriz cartesiana, enquadrando as críticas à complicada metodologia do ensino do latim e tornando-se o quadro de divulgação da Filosofia Moderna.

Os anos de 1737 e 1746 concretizam, por assim dizer, publicamente, opções pedagógicas que não eram desconhecidas dos jesuítas. Por Portugal, circulavam as *Mémoires de Trévoux*, principal e activa forma de difusão dos inacianos franceses, que discutia uma pluralidade de temas que se estendia da filosofia e ciências particulares à história, à moral, teologia e belas-artes e que, ao longo da primeira metade de setecentos, não possuíam ainda, naturalmente, a violência polémica que revestirão a partir de 1751, ano do início da publicação da *Encyclopédie* de Diderot e d'Alembert, embora não esmorecessem na persistente luta contra a filosofia cartesiana, sobretudo pelo que dizia respeito ao problema fundamental das formas eucarísticas. Como moldura envolvente de uma posição hostil à divulgação da "Filosofia Moderna" pelos inacianos estava, efectivamente, o problema da recepção da filosofia de Descartes, divulgada pelo oratoriano Malebranche e tão discutida pela Companhia.

Enquanto os textos oratorianos se esforçavam por conciliar as teorias do filósofo francês com o dogma da Eucaristia, os inacianos aceitavam o

---

[574] PROENÇA, M. P. P. - *Apontamentos para a educação de um menino nobre* (ed. de Joaquim Ferreira Gomes) Coimbra, 1964, p. 206.

filósofo como matemático insigne, combatendo-o, todavia, nos domínios da Física e da Metafísica[575].

E é justamente no seio deste complexo quadro de opções teóricas e rivalidades pedagógicas que Teodoro de Almeida, aluno de João Baptista, começa a ensinar em 1748 e a publicar em português, a *Recreação Filosófica* em 1751.

[575] Sobre as decisões da Congregação Geral 15ª da Companhia de Jesus que, em 1706, tinha proibido trinta proposições, quase todas contra a filosofia cartesiana, V. ANDRADE, A. A. Banha de - *Vernei e a filosofia portuguesa*, ob. cit.; *Vernei e a cultura do seu tempo*, ob. cit.; DIAS, J. S. da Silva - *Portugal e a cultura europeia*, ob. cit. passim.

Capítulo II - A *Recreação Filosófica*: o conhecimento discursivo da *ordo mundi*.

> "Os modernos não seguem author, nem escola alguma, vencerão a todas, e a todos, e em todos, e a todas vão buscar a verdade, se lá a achão, e instrumentos, ou graves demonstrações, com que a mostrar, de sorte que o Filosofo Moderno he Aristotelico, he Carthesiano, he Newtonista § c., he Thomista, Scotista, Egidiano, medio e nada disto he porque a nenhum destes defende, nem segue".
>
> Frei Claúdio da Conceição O.F.M. - *Gabinete Histórico, que Sua Magestade Fidelissima o Senhor Rey D. João VI, em o dia de seos felicissimos annos...* Lisboa, Imprensa Régia, 1818-1831.

1. Orientações "pedagógicas" do Oratório no tempo da *Recreação*

1.1. Ler, escrever e contar

Teodoro de Almeida inicia a publicação da *Recreação Filosófica* em 1751. Exactamente em 1 de Outubro desse mesmo ano tinha começado a

"ler" filosofia, tornando "definitivo" o lugar que havia começado a ocupar como professor substituto do mesmo curso, regido pelo Padre Luis José. Lembremos que o ingresso de Teodoro de Almeida na Congregação do Oratório se verificou em 1735[576], dois anos antes do início do curso de João Baptista. O que hoje sabemos da biografia almeidiana deve-se essencialmente à *Vida* e as informações relativas à formação intelectual de Almeida primam pela escassez. O biógrafo, preocupado em traçar um retrato edificante e registar o percurso de uma conduta exemplar, paradigma do congregado perfeito, no contexto e segundo os cânones da biografia devota, não manifesta grande interesse em desenvolver a vertente intelectual. Limita-se a assinalar que assistiu regularmente com o pai "aos exercícios da Congregação do Oratório na Caza do Espirito Santo..." e que "chegando à idade competente, como dava mostras de boa índole e agudeza de engenho procurarão logo applicállo ao estudo da Lingua Latina e Grammatica em que fez progressos superiores à sua idade[577]". Seguiu-se, no tempo, o estudo da Filosofia sob a égide do Padre Bernardo José e o biógrafo só regressa às informações de cariz escolar depois de ter descrito a importância do noviciado que se segue à entrada de Almeida na Congregação, aos 13 anos de idade. Terminado este, percorre o currículo de estudos do Instituto que "duravão 7 annos, sendo 3 de Filosofia e 4 em Theologia, tendo sido discípulo do Padre João Baptista que "era neste tempo lente de Filosofia", responsável por "promover o raro engenho e talento de Theodoro[578]": "Com effeito foi feliz o discipulo com tão grande mestre, e foi fortuna das letras de Portugal, que o P. João Baptista tivesse em Theodoro hum discipulo e sucessor capaz de levar as sciencias à sua maior perfeição

---

[576] *Vida*, § 8. A *Memoria das Pessoas que entravão no Noviciado da Congregação do Oratório* (BNL, Cx. 3, 4° 4, fl. 6) anota a data de 15 de Abril.

[577] *Vida*, § 32.

[578] *Vida*, § 32.

continuandoas aonde o Mestre as deixara para gloria e felicidade da Patria[579]". Para além destas referências marcadas pela generalidade, o biógrafo limita-se a acrescentar que "não se costumava na Congregação em aquelle tempo, dar nas aulas instrução alguma de Matemática[580]", mas como T. de Almeida chegou a conhecer a "necessidade indispensável dos preceitos da Geometria nas Sciencias Naturaes", estudou por si mesmo, sozinho, valendo-se para isso das occasiões, em que era mandado por companheiro de alguns Padres que hião a sítios onde pudesse estar so enquanto o Companheiro acabava ao que hia destinado[581]".

A passagem transcrita ilustra a orientação concedida pelo autor às parcas informações registadas, ao sublinhar, embora em filigrana, como anteriormente procurámos demonstrar, que Almeida secundarizava os estudos face às obrigações espirituais. Tal como se limitava a estudar Matemática em momentos livres, sem atraiçoar as preocupações do apostolado, também nas palavras da *Vida*... "a matéria de estudos era matéria de oração e fomento de piedade e Religião[582]". Aliás, "não forão menos rapidos os progressos que fez no estudo da theologia, como quem folgava de aprehender na terra a serie de verdades, cuja sciencia se aumenta e persevera nos Ceos. Não era o seu principal intento como em muitos, enriquecer-se de erudição de autoridades para brilhar nas disputas, mas conhecer a fundo a religião Santa ao mesmo tempo a sua Fé, e Piedade, e deduzindo consequencias praticas das verdades que formão o circulo das sciencias theologicas, com que pudesse dirigirse a si mesmo e alumiar os Fieis no púlpito e confessionarios. E para o dizer em breves palavras, sabia theologia sem saber theologos"[583].

---

[579] Ibidem.

[580] Ibidem.

[581] Ibidem.

[582] *Vida*, § 33.

Tendo em vista as reduzidas informações veiculadas, acedemos assim, com alguma dificuldade, ao programa de formação intelectual de T. de Almeida, sobretudo porque, para além de alguma indicação disseminada pelo próprio nas suas obras, como adiante veremos, nada mais nos resta. Em rigor – e no quadro discursivo da *Vida* – conhecemos apenas quatro momentos fundamentais: um primeiro patamar de aprendizagem constituído pela Língua e Gramática Latinas, sem referências nem a mestres, nem a compêndios e muito menos a sistemas pedagógicos; um segundo, pós-noviciado, constituído por 3 anos de Filosofia e 4 de Teologia, sem precisões programáticas, embora debaixo da sugestão do magistério de João Baptista, pelo que à primeira disciplina se refere. O terceiro elemento dispensado, o estudo autodidacta da matemática, contempla um domínio do saber, ausente dos "curricula", e todavia reputado essencial por Almeida. Não sabemos, contudo, quanto tempo estudou, que âmbitos privilegiou – para além da geometria – em que autores se baseou. A quarta informação, enquadrada pela referência ao talento propriamente "literário", em sentido restrito, diz respeito à formação retórica adquirida no divulgado manual do também oratoriano Padre Lamy e nas leituras do Padre Manuel Bernardes[584].

Preocupado em sublinhar a unívoca orientação dos estudos – única e exclusivamente para glória de Deus – o biógrafo não presta sequer atenção, como sugerimos, a conteúdos programáticos. É o próprio Almeida que, no tomo VIII da *Recreação Filosófica,* confessa que também foi "dos infelizes que na minha mocidade escrevi muitos e muitos cadernos de papel sobre os Universais, gritei muito nas aulas e cansei-me incrivelmente a discorrer sobre essas matérias[585]". A único alusão feita pela *Vida* ao ambiente intelectual a partir de 1735 e, logo, aos anos em que T. de Almeida terá

[583] *Vida*, § 34.

[584] *Vida*, § 35.

[585] *Recreação Filosófica*, ob. cit., Tomo VIII, p. 8.

efectuado a sua formação limita-se à consagração do padre João Baptista como introdutor da Filosofia Moderna: "homem verdadeiramente sabio, e a quem os Estudos de Portugal devem a primeira origem dos aumentos que hoje tem, e o explendor a que chegarão. Basta ser elle o primeiro Portuguez que rompeo as trevas das antigas preocupações, entestando com numerozo esquadrão de adversários, que dezesperadamente combatião para conservar entronizada a sua Peripatética, o primeiro que publicamente ensinou no centro da Corte a Filosofia de Gassendo, que segundo a escolha, ordem e disposição a que a reduziu, mais se podia chamar e era Filosofia do P. João Baptista que de Gassendo; o primeiro que em Portugal tentou experiencias para examinar a doutrina do famoso Newton, e o que tratou a Sagrada Theologia com mais culto e dignidade[586]".

Só um homem desta estirpe, afirma o biógrafo, poderia "apreciar e igualmente promover o raro engenho e talento de Teodoro"[587]. E, pelo que respeita à bagagem intelectual adquirida por Almeida enquanto estudante, nada mais. Não sabemos quando e como percorreu as múltiplas fontes de que os seus textos dão conta, de Tosca a Gravesande, Descartes a Newton, embora o texto da *Recreação* repita, em vários momentos, que as obras referidas existiam nas Necessidades. Existiriam já no fundo da casa do Espírito Santo, antes da magnífica dotação feita por D. João V? Que lia Teodoro de Almeida antes de ser professor? Desconhecemos; embora nas palavras de Joaquim Dâmaso, que não devemos retirar do contexto discursivo da "biografia devota", saibamos que "lia pouco e meditava muito" e que não cultivava "lição de Poetas"[588].

Não esqueçamos, porém, que as parcas informações dispensadas poderiam ter sido filtradas pelo próprio Teodoro de Almeida, interessado, no fim da vida, em dar de si uma imagem mais "espiritualizada" e menos

[586] *Vida*, § 35.

[587] *Vida*, § 32.

[588] Ibidem.

intelectual. O autor da biografia repete, em circunstâncias textuais várias, que muito do que conta "ouvio da boca de seo Mestre", caucionando, assim, a verdade que fundamenta a fiabilidade do relato, como anteriormente procurámos sublinhar.

De resto, se quisermos controlar a justeza dos dados dispensados pelo biógrafo em relação à primeira formação intelectual de Almeida – isto é, aos anos em que se dedicou prioritariamente aos estudos –, depararemos com enormes dificuldades pela ausência – ou desconhecimento actual - de fontes disponíveis. Aliás as parcas indicações da *Vida* foram tomadas por A. Alberto Banha de Andrade como praticamente o único testemunho da pedagogia oratoriana dos anos 30-40 de setecentos[589]. Existe, contudo, um "methodo" de "estudos", manuscrito, integrado no acervo de documentos atribuidos a Teodoro de Almeida e que já variamente referimos, que comporta informações sobre os primeiros anos de aprendizagem nas escolas oratorianas[590]. Intitulado "Methodo que se deve praticar na nossa escola segundo o que se praticava no tempo do Ir. Manuel Domingues", este texto, que integralmente transcrevemos em apêndice, a partir da cópia disponível no Arquivo Nacional da Torre do Tombo, está datado de 3 de Julho de 1779 com a indicação "Este papel foi feito e lido e approvado pelos Padres do Governo em...", mas reporta-se, seguramente, a um tempo anterior[591]. De resto, o autor, com toda a probabilidade Teodoro de Almeida, diz querer fixar por escrito, para que possa ser seguido e como que tendo "força de lei", um programa pedagógico cujo autor, o Irmão leigo Manuel Domingues, ao tempo já falecido - morreu em 25 de Julho de 1772 –, teria praticado anos seguidos, sem deixar uma única palavra escrita. Na medida em que o autor

---

[589] ANDRADE, A. A. Banha de - "História breve da pedagogia dos oratorianos em Portugal" in *Contributos...*, ob. cit., pp. 409-418.

[590] A. A. Banha de Andrade resume, sem transcrever, o manuscrito em causa em "Lugar na História do Brasil para a pedagogia dos Oratorianos" in *Contributos*, ob. cit., pp. 552-561.

[591] *Método que se deve praticar nas nossas escolas [de ler] segundo o que se observava no tempo do Senhor Manuel Domingues*, ANTT, ms da Livraria 1675[582].

Inuas

do texto se entende, caucionando a justeza das regras fixadas, como testemunha do "méthodo" seguido por Manuel Domingues e sendo, como tudo indica Teodoro de Almeida, o tempo a que se reporta terá que ser forçosamente anterior a 1760, ano em que rumou ao Porto, compulsivamente afastado da corte. Se as referências à obrigação de ter escola de "ler e contar", que nos parecem referir-se ao tempo para que são redigidas as regras, isto é, 1779, momento em que as Necessidades funcionavam, de novo, plenamente, como centro escolar, contemplam também os anos em que leccionou M. Domingues e que T. de Almeida testemunhou, este brevíssimo esboço de "Ratio Studiorem" respeitará a um lapso temporal iniciado em 1750, pois só a partir daí os oratorianos tiveram obrigação de manter as ditas escolas[592]. Desse ponto de vista, T. de Almeida terá sido efectivamente testemunha, também ele ensinava desde 1748, e não aluno, embora teoricamente tal eventualidade não possa ser posta de parte, na medida em que quando o Ir. Domingues entrou na Congregação para ensinar, em 1731, Almeida tivesse apenas nove anos. Com efeito, o manuscrito em causa contém opiniões do autor que, se não autorizam completamente a hipótese de que este possa ter sido aluno de Manuel Domingues - antes de entrar na Congregação, aos 13 anos, em 1735 – traduzem um conhecimento preciso da pedagogia adoptada e alguma admiração lisonjeira: "Havendo a experiencia mostrado a grande utilidade e glória que a nossa Escola deo no tempo do Ir. Manoel Domingues, tanto à Congregaçam como a todo o Reino, com admiraçam dos estrangeiros, parece que se nao deve cuidar em outro methodo, mas somente em declarar por escrito o que então se observava, em ordem a que não seja livre e arbitrario aos mestres futuros, desprezar ou immutar a pratica delle"[593].

Deste ponto de vista, importará acentuar as linhas que enquadram este método pedagógico, dimensionado para os primeiros anos de

[592] Alvará transcrito na nota. (550).

[593] *Methodo*, fl. 1.

aprendizagem, que se regia nas palavras de Teodoro de Almeida, pela vontade de comunicar aos alunos "quanto mais gostozo he o deleite de saber do que todo o deleite dos sentidos"[(594)] e pela necessidade de tornar atraente o estudo, não o fazendo "odioso por modo nenhum, para que os animos tenros em que não obra a razão, se não desgostem"[(595)]. Em todo o caso, mesmo que seguramente o "methodo" se orientasse para os anos 30-40 e não para a década de 50, como em princípio parece mais viável, não teríamos, mesmo assim, acesso nem a conteúdos programáticos precisos nem a nomes de autores de manuais, na medida em que o texto, mesmo quando contempla estádios mais avançados de aprendizagem, no ensino de "Diálogos de História" – História de Portugal, História Sagrada, História Romana, História Grega – não regista jamais algum nome de autor. Revelam-se preciosas, todavia, as apreciações que vão sendo feitas por Teodoro de Almeida, no sentido em que traduzem orientações pedagógicas que, embora não sendo da sua responsabilidade, mostram um investimento aprofundado na dimensão "atraente" do ensino da pedagogia oratoriana desses anos que, como procurámos explicitar, tanto podem ser os anos que acompanharam o oratoriano como aluno, como aqueles que assistiram à sua docência a partir de 1748 e à produção da *Recreação Filosófica* a partir de 1751.

Dividido em nove parágrafos – § 1: "Da distribuição do tempo e occupaçoens da Escola", § 2: "Do Ler", § 3: "Do escrever", § 4: "Do contar", § 5: "Dos Dialogos de Historia", § 6: "Dos Certames Competidores", § 7: "Da Doutrina Cristã e ajudar à Missa", § 8: "Dos castigos, e aceitaçoens e despedidas", § 9: "Dos Mestres", o texto insiste particularmente na necessidade de que esta primeira aprendizagem se faça sem grandes dificuldades, procurando simultaneamente fornecer um conjunto de regras comportamentais que disciplinem a entrada, a permanência e a saída das

---

(594) *Methodo*, § 5.

(595) Ibidem.

aulas. Em vez dos castigos corporais, estimula-se a emulação entre os alunos através de louvores públicos e de "certames competidores" que terão lugar todos os dias, "em que houver ao menos hum 4º de hora", na sala de aula e no fim de cada mês com convidados que podem ser os Padres da Congregação "e quem quizer assistir de fora", se bem que "nos primeiros mezes bom será assistirem somente os Padres até que estejão bem exercitados"[596]. Deste modo, "pelos Dialogos se não dará castigo algum de palmatoadas", optando pela mortificação da "vaidade", louvando os estudiosos e ignorando os outros ou, então, colocando-os no banco de negligentes[597].

Afirma Teodoro de Almeida que "no tempo em que a escola florescia" que, como afirmámos, nunca aparece explicitamente identificado a não ser como "nos tempos do Ir. Manoel Domingues", os "certames" constituíam um "estismulo de gloria" para os meninos que "cançavão em estudar, levando elles amargamente quando os não chamassem para lustrar, ou que alguns companheiros seos o emendassem"[598]. Mesmo os premios deveriam ser distribuídos pelas diferentes classes, "á proporção delllas, em ordem a que todos aspiram a levar premio sejam de classe superior ou inferior"[599].

Embora na leitura do texto se possam auscultar momentos de directa inspiração da "Ratio Studiorum" jesuíta, essencialmente na parte dedicada aos "Estudos Inferiores", e nas questões relativas à emulação e à distribuição de prémios que recompensariam os melhores[600], o "Methodo" de

[596] *Methodo*, § 6 "Dos Certames Competidores".

[597] Ibidem.

[598] Ibidem.

[599] Ibidem.

[600] Vejam-se em *La "Ratio Studiorum" de los jesuitas* (LABRADOR, C., BERTRÁN-QUERA, M., DIEZ ESCANCIANO, A. e MTNEZ. de la ESCALERA, J. - *La "Ratio Studiorum de los jesuitas*, Madrid, UPCM, 1986) os pontos relativos aos prémios (pp. 71, 76, 78 e 125) no contexto dos "estudos inferiores". V. BRIZZI, G. - *Il catechismo e la gramatica*, ob. cit.; "Ratio atque institutio studiorum Societatis Jesu" in SALOMONE, M. (cur.) - L'ordinamento scolastico dei collegi dei gesuiti, Milano, 1979. MANCIA, Anita - "La

Manuel Domingues revela, na "fixação" que dele faz Teodoro de Almeida – facto que agora nos importa especialmente –, um notório investimento na dimensão "atraente" do ensino, insistindo na adequação dos núcleos programáticos à capacidade dos alunos: "...o Mestre lhe tomará a lição de cor que lhe corresponde; a qual deve ser moderada, e segundo a capacidade dos Meninos"(601).

Mas não apenas aqui. A vontade de saber mais que os "pais ou vizinhos" funcionaria, na opinião do autor, como um estímulo para que os alunos aprendessem História de Portugal, História Sagrada, História da Igreja "que serve para maior intelligencia da Doutrina Christã"(602). Aliás, a letra do texto insiste numa aprendizagem gradativa, construída na vontade do aluno em alcançar lugares cimeiros.

A passagem para estádio mais avançados do estudo da História, por exemplo, não devia fazer-se sem "saber os Dialogos da Historia precedente", mas a mudança teria de ser "coisa voluntaria sua", pela "necessidade de alcançar os lugares da Dignidade que houver na escola, destinados para os que tiverem mais merecimento ou para alcançar premios maiores; ou para tirar a honra de fazerem papel nos certames publicos que se farão no fim de cada mes [...]"(603).

Tivessem sido estas..., ou não, as normas de Manuel Domingos, não deixa de ser sintomático que a "leitura", baseada na memória ou na experiência, que delas faz Teodoro de Almeida sublinhe, em cada momento, a necessidades de adequação do ensino ao aluno, acentuando estratégias fundamentadas na "exploração" da vontade e potencialidades deste. Na aprendizagem das contas, por exemplo, pelo que diz respeito à divisão: "[...]

'Ratio studiorum': genesi e sviluppo in relazione con alcuni ordinamenti coevi fino al 1599" in *Alle origine dell' università dell' Aquila*, ob. cit., pp. 129-147 (2000).

(601) *Methodo*, § 1 "Da distribuição do tempo e occupaçoens da Escola".

(602) *Methodo* § 2 "Do ler".

(603) Ibidem.

tomando hum a si os principiantes, ate repartir, e o outro de repartir para diante; de forma que ambos ensinem a repartir, por ser essa a conta em que [que] hao de ter mais trabalho, por ser geral para todos"[604]. Contudo, " os que não tiverem talento particular não apprenderão mais que as quatro operações; porque lhes nao sera preciso mais para uzo ordinario; porem os que tiverem talento apprenderao regra de tres, de companhia, quebrados, etc.". Por outro lado, a "tolerância" estendia-se pelas complexas zonas afectas à memória: "se alguem for mais rude de memoria nao o castigarão por não saber de cor"[605].

Na leitura global deste "testemunho", sobressai a forma como Teodoro de Almeida apresenta e justifica as "marcas" do ensino jesuíta que permanecem neste "methodo" e que mais directamente se filiam na importância que a "Ratio Studiorum" conferia aos certames públicos. Tendo em conta que esta redacção se processa – está pelo menos datada – em 1779, é compreensível a insistência visada e os tempos verbais utilizados: "Estes certames" – regista o texto – "são essencialmente precizos, porque a experiencia mostrou no tempo em que a escola florescia, que com este estimulo da gloria he que os Meninos se cançavão em estudar, levando elles amargamente que não chamassem para lustrar, ou que alguns companheiros seos os emendassem"[606]. Da "Ratio", Almeida guarda as técnicas da emulação e a existência de "decuriões" que, como alunos mais adiantados, se encarregavam de, por vezes, substituir o Mestre na correção dos trabalhos de casa ou na verificação das lições estudadas.

Haverá que notar, todavia, que este "Methodo"[607], usado com grande probabilidade no início dos anos 50, embora a ausência de datação e a data

---

[604] *Methodo*, § 4 "Do contar".

[605] Ibidem.

[606] *Methodo* § 6 "Dos Certames Competidores"

[607] Comparem-se as passagens da *Ratio* com as do *Methodo*. Na "ratio", na secção relativa aos "estudos inferiores", regista-se: "Señale en cada clase, según el uso de la región, un

de entrada na Congregação do Irmão leigo Manuel Domingues, 23 de Janeiro de 1731, possam sustentar a hipótese de anos anteriores, apresenta, na fixação que dele faz Teodoro de Almeida, formulações que, conferindo alguma importância à vontade dos alunos, anotando a tolerância para com menores capacidade de raciocínio ou de memória, permitem, nas palavras do autor, descobrir "quanto mais gostozo he o deleite do saber do que todo o deleite dos sentidos"[608].

E se esta poderia ser a ambiência que enquadrava os primeiros níveis de aprendizagem nas décadas de 40 ou 50 – não deve esquecer-se que a *Recreação* começa a ser publicada em 1751 – valeria certamente a pena perguntar que opções metodológicas estruturavam a vasta série de compêndios e manuais de matriz oratoriana produzidos nos finais da década de 40 e nos primeiros anos de 50.

1.2 - Os "manuais" de saber condensado: o método "breve e fácil"

Marcados pela polémica desencadeada pelo *Verdadeiro Método de Estudar* de Luís António Verny, publicado pela primeira vez em 1746, e pelo acérrimo combate entre metodologias de ensino do latim, potenciado pelo

---

censor público, o si no agradare este nombre, um decurión máximo o pretor. Este, para que sea stimado entre los condiscipulos, deberá gozar de algún privilegio, y tendrá derecho, con la aprobación del profesor, a interceder por los condiscípulos en los castigos más leves. Deberá también fijarse si alguno de los condiscípulos anda vagando por el patio ya antes de dar la señal, o entra en clase que no es la suya o sale de la propria o de su sitio. Comunique también al Prefecto los que faltam cada día, si ha entrado en la clase algún extrañom y por fin, si ha habido alguma falta en la clase en ausencia o presencia del profesor. (LABRADOR, C., et alii - *La "ratio studiorum"*, ob. cit., p. 71).

No *Methodo* - e apenas como um exemplo - pois outros existem: "Acabando todos os adiantados de dao lições aos Mestres os Decuriõe virão dar conta da liçoens que tomarão; e de quando em quando os Mestres se certificarão tomando elles mesmos a lição a quem Decurião a tiver tomado". (*Methodo*, § 1: "Da Distribuição do tempo e occupaçoens da Escola").

[608] *Methodo* § 5, "Dos Dialogos de Historia".

aparecimento, no mesmo ano de 1746[609], do *Novo Methodo para a Gramatica Latina* do oratoriano Manuel Monteiro[610], os diversos compêndios de autores oratorianos, ou com ligação à Congregação, enfileiravam pela tónica do ensino breve e fácil, dando consistência programática a uma alternativa pedagógica cuja identidade se forjava na diferença face aos modelos jesuítas.

Se atentarmos no ano de 1751, justamente a data da 1ª edição dos tomos I e II da *Recreação Filosófica*, contabilizaremos quase uma dezena de compêndios para uso das escolas oratorianas, norteados pelos princípios de "methodo, clareza e brevidade". Aliás, os *Exercícios da Lingua Latina e Portugueza acerca da Historia Ecclesiastica*, sem data, mas quase seguramente de 1751 ou 1752, registam, no prólogo que: "Quando meditavamos em hum Compendio de Historia Ecclesiastica, o qual dessemos a ler aos principiantes em ambas as linguas Latina e Portugueza, aconteceo que achassemos o Cathecismo do Abbade Fleury em lingua Latina, do qual a primeira parte contem a Historia Ecclesiastica desde a creação do Mundo, athé a paz da Igreja no tempo do Emperador Constantino Magno, escrita com aquelle Methodo, clareza e brevidade que intentavamos"[611].

---

[609] ANDRADE, A. A. Banha de - *Vernei e a altura do seu tempo*, Coimbra, Por Ordem da Universidade, 1966.

[610] MONTEIRO, Manuel C. O. - *Novo Methodo para a Grammatica Latina*, Lisboa, Francisco da Sylvia, 1746. As licenças da Congregação são de 19 de Janeiro do mesmo ano. O padre Manuel Monteiro (1667-1758] era académico da Academia Real de História desde 3 de Junho de 1738. Autor da tradução da obra de Voltaire intitulada *Historia de Carlos XII, rei de Suecia, escripta por mr. de Voltaire, e emendada segundo os reparos historicos e criticos de mr. de la Motraye* (Lisboa, Ma Officina da Congregação do Oratorio, 1739) e de uma *Vida* de Soror Maria do Lado - *Historia da fundação do real convento do Louriçal de religiosas capuchas, e vida da veneravel Maria do Lado, sua primeira instituidora, e de algumas religiosas que n'elle faleceram com opinião de virtude* (Lisboa, Francisco da Sylva, 1759) –, para além de um conjunto de obras detalhadamente registadas por Diogo Barbosa Machado (*Bilioteca Lusitana*, ob. cit., tomo III, pp 315-316). Manuel Monteiro, de acordo com a carta de Diogo Vernei escrita a Estácio de Almeida estudada por A. A. Banha de Andrade ("Lugar na história do Brasil para a pedagogia dos oratorianos" in *Contributos*, ob. cit., p. 538 e passim) terá sido o último professor de latim antes da passagem do Espírito Santo para as Necessidades.

[611] ANTT, Mesa Censória, ms. 552.

O "método", como instrumento de análise, a "clareza e brevidade", como formas de organização do discurso, visando a rápida aprendizagem, estruturam este conjunto de publicações de intuitos pedagógicos, produzido pela Congregação do Oratório, na abertura oficial das Necessidades ao ensino "público". Da mão do padre João Chevalier[612] que, com Teodoro de Almeida, seguirá os caminhos do afastamento da corte, em 1760, saem em 1751, quase todos dos prelos de Miguel Rodrigues, o *Dialogo de Historia Grega*[613], o *Dialogo da Esfera celeste e terrestre*[614], o *Dialogo sobre o estado presente dos princípios da Europa*[615], o *Dialogo sobre os Concilios Gerais da Igreja*[616] o *Dialogo de Historia Romana*[617]. Se juntarmos a este conjunto o *Novo Methodo da Grammatica Latina*, do Padre António Pereira de Figueiredo, publicado pelo mesmo Miguel Rodrigues, impressor da Patriarcal, em 1752, defrontaremos um projecto pedagógico cuja eficácia se escora na capacidade retórica e discursiva de expor as matérias a leccionar de forma clara e sintética. De resto, todos os prólogos dos *Diálogos* em causa insistem na necessidade de ensinar o principal, dispensando o acessório:

---

[612] ANTT, Mesa Censória, Caixa dos Oratorianos "Bibliografia manuscrita dos Oratorianos"; ANTT, ms da Livraria nº 1176. Contudo, o *Journal des Sçavants* (Paris, Gabriel - François Quillau, Père, 1752, p. 440; Tomo 162, Amsterdão, Julho, 1752, p. 493) atribui ao padre Estácio de Almeida o *Dialogo da Esfera Celeste e Terrestre.*

[613] CHEVALIER, João - *Dialogo da Historia Grega,* Lisboa, Miguel Rodrigues, 1751.

[614] CHEVALIER, João - *Dialogo da Esfera celeste e terrestre,* Lisboa, Na Real Casa de Nª Sª das Necessidades, 1751.

[615] CHEVALIER, João - *Dialogo sobre o Estado presente dos princípios da Europa,* Lisboa, Miguel Rodrigues, 1751.

[616] CHEVALIER, João - *Dialogo sobre os Concilios Gerais da Igreja,* Lisboa, Miguel Rodrigues, 1751.

[617] CHEVALIER, João - *Dialogo da Historia Romana,* Lisboa, Miguel Rodrigues, 1751. *Dialogo da Historia Sagrada e Profana,* editado em 1751, com a indicação "para uzo das Escollas da Congregação do Oratório" não se conhece o autor, embora tudo indique que se trate, também, do Pde Chevalier. O "catologo dos livros da Congregação do Oratório do Porto", datado de 1769, guardado no ANTT (Mesa Censória, ms. 44) indica também edições de 1753. Segundo informações dispensadas por A. A. Banha de Andrade ("Lugar na história do Brasil para a pedagogia dos oratorianos" im *Contributos*, ob. cit., nota (22)), este texto foi reimpresso pelo menos em 1758, 1765, 1788, 1813, 1829 e 1845.

"[...] em nenhum destes Dialogos pretendemos dar uma Historia completa e exacta em tudo, mas só huma breve noticia dos sucessos mais célebres e acções mais famosas das mesmas Historias, com a qual se instruão os principiantes, de modo que se lhes facilite para o tempo futuro o estudo mais serio da mesma Historia, e se habilitem para servir, com gloria e utilidade, à religião e ao Estado, nos Ministerios a que os tem destinado a Providencia do Altíssimo, a quem seja dado todo o louvor e gloria[618]. Servir com "glória e utilidade" a Religião e o Estado, como objectivo fundamental, deixa transparecer a preocupação de eficácia que estrutura todos estes manuais que visavam transmitir um patamar de conhecimento que conduzisse não só à "precisa notícia das verdades da nossa Religião e comercio da vida humana, mas tambem para mais facil intelligencia da latinidade e outras faculdades a que, nos tempos futuros, se devem applicar os mesmos principiantes"[619].

Invocar a "experiência" de outras nações, como faz o autor do "prologo" que temos vindo a citar, implicava considerar que tais metodologias tinham dado provas de sucesso que importava aproveitar: "A experiencia constante, contra a qual não pode haver authoridade, nem preocupação que prevaleça; e o exemplo do que praticão as Nações mais sabias, tem mostrado quão acertada fosse esta idea; e quão util e fructuosa para a instruação dos principiantes a sua pratica[620]. Isto é, os manuais em língua portuguesa substituiriam, com proveito, pesados compêndios e seriam acessíveis não apenas áqueles que prosseguiriam estudos e chegariam às Universidades, mas sobretudo a todos os outros que poderiam não ultrapassar este primeiro grau de ensino. Tendo em conta as referências que o *Methodo* de Manuel Domingues, pela mão de Teodoro de Almeida, repetidamente faz aos "Dialogos", parece poder aceitar-se que este esboço de

[618] CHEVALIER, João - *Dialogo sobre os Concilios Gerais da Igreja*, ob. cit., "prologo".

[619] Ibidem.

[620] Ibidem.

"Ratio" se orienta para estes primeiros anos da década de 50, em que as Necessidades cumpriam a directiva real de recebimento de alunos externos.

As preocupações com as metodologias de ensino do latim remontam, como é sabido, a anos anteriores a Verney, embora a polémica desencadeada pela ofensiva ao ensino de matriz jesuíta tenha verdadeiramente potenciado e alargado a discussão.

A vontade de ensinar latim "brevemente" encontra testemunhos na *Gazeta de Lisboa*, bem antes de 1746: em 10 de Junho de 1717, o anúncio de um professor particular, chamado Manuel Abrantes, proclama usar um método próprio; em 12 de Novembro de 1733, Domingos de Sousa Bolorento, que tinha sido mestre de gramática em Braga, propunha-se usar, em Lisboa, "um methodo facilimo para dentro de três anos e saber toda a Latinidade, assim em proza como em metro"(621). Provas de uma preocupação geral que, por exemplo, o P. Jerónimo Contador de Argote [1676-1749] procurava resolver nas suas *Regras de lingua portuguesa, espelho da lingua latina*, sublinhando a capacidade de "em brevissimo tempo aprenderem [os meninos] qualquer lingua estranha e principalmente a Latina"(622). Aliás, os compêndios versando o ensino do latim, nas primeiras décadas de setecentos, orientam-se neste sentido, procurando tornar mais fácil e, sobretudo, mais eficaz – isto é, mais rápida – uma aprendizagem que se afigurava longa e complicada. Recordem-se as propostas do presbítero secular Bartolomeu Soares da Fonseca – *Lucerna Grammatical em que se explica com brevidade e clareza o modo de escrever, pronunciar e compor as partes da oração* (Lisboa, Pedro Ferreira, 1728) e *Decurião instuido na praxe de ensinar ao discipulo a declinar os nomes e conjugar os verbos* (Lisboa, Pedro Ferreira, 1731) –, de João de Morais Madureira Feijó

(621) *Gazeta de Lisboa*, 10 - VI - 1717.

(622) ARGOTE, D. Jerónimo Contador de - *Regras da lingua portugueza, Espelho da lingua latina, ou disposição para facilitar o ensino da lingua latina pelas regras da portugueza*, Lisboa, Na Officina de Mathias Pereira da Silva e João Antunes Pedroso, 1721, "prologo".

[1688-1741], mestre de D. Pedro de Sousa, duque de Lafões, aliás expositor do criticado método de Manuel Álvares, embora empenhada na respectiva simplificação[623] – *Arte explicada: 1ª Parte. Principios* (Lisboa, Miguel Rodrigues, 1735), de António Félix Mendes [1706-1790], tão crítico de Madureira Feijó, - *Grammatica Latina do Bacharel Domingos de Araújo, reformada, acrescentada, e reduzida a methodo mais facil com a clareza que basta para que em menos de uma anno se apprenda por ella* (Lisboa, Manuel Fernandes da Costa, 1737) –, compêndio que será adoptado pelo edital pombalino de 28 de Junho de 1759.

Ao publicar em 1746, no mesmo ano da edição clandestina do *Verdadeiro Método de Estudar*, a sua *Gramática Latina*, como alternativa, para melhor, ao método seguido pelas escolas jesuítas, Manuel Monteiro aproveitava de uma ambiência receptiva às "novas" metodologias, ao mesmo tempo que contribuía para uma certa "identidade" pedagógica dos oratorianos, no sentido em que estes, muito provavelmente inspirados por modelos franceses, de Rollin a Lamy, também eles "maîtres à penser" de Verney, procuravam forjar os seus próprios caminhos, colocando-se como a alternativa válida que as provisões de 1717 e 1721, sob a égide de Francisco Pedroso, também ele autor de um esboço de uma breve "ratio studiorum", tentaram edificar, ao colocar os seus alunos de latim, no mesmo pé de igualdade com os dos jesuítas, face à entrada na Universidade.

Deste ponto de vista, e se tivermos em conta que a obra de João Baptista que configurava a abertura, relendo Aristóteles, aos paradigmas ditos "modernos", de Descartes a Newton, se encontrava redigida em latim, não surpreende, neste contexto de metodologias "breves e fáceis", que Teodoro de Almeida faça publicar, exactamente no mesmo ano da maioria dos *Diálogos* acima citados, em 1751, os dois primeiros tomos da *Recreação*

---

[623] FEIJÓ, João de Morais Madureira - *Arte explicada: 1ª Parte. Principios. Contém todos os nominativos, linguagens, rudimentos, generos, preteritos e declinações dos latinos e gregos*, Lisboa, Miguel Rodrigues, 1735; *Appendix da sintaxe perfeita, e segundo tomo da segunda parte. Escolios de nomes e verbos*, Lisboa, Miguel Rodrigues, 1732.

Filosófica, abarcando domínios do saber considerados essenciais para a "tranquilidade e conservação" da República.

Entre 1748 e 1751, Teodoro de Almeida tinha sido professor substituto do Padre Luis José no triénio que se havia seguido a Diogo Vernei, entre 1742 e 1745, e Clemente Alexandrino, irmão de João Baptista, entre 1745 e 1748. A partir de 1751 inicia o seu próprio triénio, ao mesmo tempo que saem à luz os dois tomos da *Recreação*, sobre a "Filosofia Natural", intitulando-os, significativamente de "Dialogos", como se, para além da prestigiante matriz clássica, quisesse, voluntariamente, torná-los parte desse projecto global que configurava a identidade pedagógica oratoriana: *Recresão Filozofica ou Dialogo sobre a Filosofia Natural, para instrucsão de pesoas curiozas, que não frequentárão as aulas*[624].

[624] Lisboa, Na Oficina de Miguel Rodrigues, 1751.

2. Quantas "Recreações" tem a *Recreação*?

O lapso de tempo decorrido entre a publicação do primeiro e segundo tomos da *Recreação*, 1751, e o seu último volume, 1800, como que simbolicamente aponta e demarca o período mais importante - no sentido de definição de linhas de desenvolvimento – da nossa Ilustração. Não se trata já de movimentos de inovação, por mais que essa inovação matizada pela releitura de Aristóteles – daí o sugestivo título da obra de João Baptista, *Philosophia Aristotelica Restituta* – se caracterize, sobretudo, por um eclectismo filosófico já estudado e pela polémica à volta do *Verdadeiro Método*, mas, essencialmente, de linhas de divulgação de saberes que definem os contornos de dois níveis de ciência: a daqueles que frequentam as aulas, sabem latim e matemática[625]– as marcas mais pertinentes da distinção – e os outros que, muitas vezes, não conhecem nem o francês, nem o inglês ou o italiano, limitando-se, portanto, à língua materna, mas fazem da "ciência" matéria de conversa de salão, outra forma de conciliar a atenção que não "pelos ditos agudos" ou pela forma e regras de contar histórias, tornando-se indispensável no estabelecimento de uma sociabilidade que passa pela "ilustração" da nobreza, pelo menos ao nível das intenções. Entre os que frequentam as aulas e os que fazem do "saber ciência" uma qualidade de salão, uma diferença fundamental, para além das já apontadas: o tempo. Um aluno demora anos, um fidalgo curioso, assistido por um professor, com características de divulgador, poderá, em poucos meses, discutir o lugar dos

---

[625] Cf. o anúncio da *Gazeta de Madrid*, em 1787, parcialmente transcrito por M. H. Piwnik, sobre a subscrição dos primeiros seis tomos da *Recreação*: "...un traité complet de Physique ou Philosophia Naturelle, avec cet avantage particulier sur les autres ouvrages du même genre qu' on y voit expliqueés touts les matières de cette science, sans que rien de ce que les Modernes out apporté n'y soit omis pour ce qui est des systèmes, expériences, observations et machines, d'une manière si simple et si claire que même ceux qui ne savent pas les Mathématiques ou n'ont pas étudié du tout y ont accés". PIWNIK, M. H. - *Les souscripteurs espagnols de T. de Almeida...*, ob. cit., p. 100.

planetas, o peso do ar, a refracção da luz[626]. Verdadeiramente, a discussão centra-se numa questão fundamental: por um lado, aqueles que apoiam a divulgação de saberes, e para ela contribuem, como meio de conseguir melhor Agricultura, melhor Comércio ou melhor Indústria, por outro, os que preservam os respectivos círculos ou porque consideram que o caminho para a ciência é longo e específico, precisando de inúmeras propedêuticas, e não, portanto, caminho de muitos, mas essencialmente daqueles que a ela se dedicam, ou porque entendem que perdem em estatuto e importância social, no sentido em que muita gente, demasiada, nos círculos da nobreza onde os intelectuais se movem, pensa saber tudo sobre a natureza, contribuindo para alguma dessacralização dos saberes que tradicionalmente as escolas transmitiam. Com efeito, a polémica Jesuítas/Oratorianos, pelo que diz respeito à Filosofia Moderna, obviamente potencializada pelo *Verdadeiro Método*, centrava-se mais, como já foi assinalado, na *divulgação* dessa Filosofia, isto é, no extravasar das aulas para um público mais amplo, que propriamente nos cursos escolares em si. No primeiro cenário onde se desenvolveu a instrução de Eugénio, na Tarde I da *Recreação*, os livros de João Baptista estão "sobre o bofete"[627] e o "Prólogo" apelida a obra de "conversação entre amigos".[628]

---

[626] O reduzido espaço de tempo necessário para "entender", e logo ser capaz de discutir, a Filosofia Moderna é, por várias vezes, objecto das observações de Sílvio e sobre ele nos debruçaremos oportunamente. *Recreação*, ob. cit., Tomo III, p. 228: "... que isto de ensinar Filosofia meramente em boa conversação, e com quatro experiências curiosas, é para o génio e paciência de Teodozio; perguntai-lhe vós o que dizem do ar os Modernos, e entendereis perfeitamente a sua resposta, de que aveis gostar mais; porque as doutrinas dos Modernos não são fundadas em tantas subtilezas como as nossas nem são abstratas;são mais viziveis; por isso muitas pessoas as percebem mais facilmente que as nossas". Ibid, Tomo VI, p. 2: "Silv. Pois que? Já vós o tendes feito Astronomo nestes poucos dias que passarão depois que me retirei?".

[627] Ibid, pp. 7-8.

[628] *Recreação*, ob. cit., Tomo I, "prólogo": "Alguns minimamente zelosos da verdade se queixarão de que aparecesse manifesta ao vulgo, querião que a sua belleza estivesse mais escondida, e que os misterios da Filozofia estivessem mais ocultos para serem mais «venerados; porém não necessita a verdade destes obsequios da ignorancia, nem estima as cegas adorações de quem não conhece".

O caminho de meio século da *Recreação* simboliza esta via que procuraremos percorrer, e que Teodoro de Almeida abre em registo optimista, em 1751 – o domínio dos diferentes saberes que organizam a vida do homem contribui para "a feliz época deste reinado", para "servir à Pátria" e assume-se, muito particularmente, como o meio de ensinar a "reparar na imagem do Creador, que nelas [nas creaturas] se acha estampada" porque "a isto unicamente se ordena todo o estudo da Filosofia"(629)– e conclui, pelo que diz respeito à *Recreação*, em 1800, em um discurso marcado pelo pessimismo que se assusta, depois da Revolução Francesa, e muito especialmente do período do Terror, com as consequências inesperadas da divulgação "nestes tristes e calamitosos tempos", em que "he tão grande o empenho de soltar os desenfreados costumes, que para isto chegão a affectar hum ignominioso parentesco com os brutos, querendo que o homem tome (como elles) por guia dos seus costumes o cego ímpeto das suas paixões... A doutrina dos Incredulos, que tapão inteiramente os olhos à luz da Religião e também à da boa razão, forceja para transformar as bases dos *bons costumes*, firmadas na Religião, na boa razão, nas leis da Humanidade e até nos interesses sólidos de toda a Sociedade"(630). Daí que Teodoro de Almeida, em 1800, saliente que a obra produzida e especialmente esse "Tomo X", como veremos, pareça "ser útil à Igreja útil ao estado, útil aos *bons costumes*, de que depende a felicidade do throno, e do Reino"(631).

Entre 1751 e 1800, um longo caminho...

A acreditar em Teodoro de Almeida, pelo que diz respeito a intenções iniciais, a primeira *Recreação* teria seis tomos e foi publicada,

(629) Ibid, "Dedicatória" e "Prólogo"

(630) Ibid, Tomo X, "Dedicatória"

(631) Ibidem

independentemente das reedições a que alguns dos primeiros volumes iam sendo sujeitos, entre 1751 e 1762.

Não se tem prestado a devida atenção à epígrafe que acompanha o "Tomo VI", na primeira edição, "Tomo VI e último", e que foi retirada em reimpressão posteriores. Tal indicação prova que T. de Almeida projectou, inicialmente, seis tomos sobre a Filosofia Natural e que depois se limitou ou se sentiu na necessidade de retomar o trabalho e de lhe atribuir, veremos que com algumas incoerências, uma unidade postulada mas não conseguida.

Assim, entre 1751 e 1762, vão sendo sucessivamente publicados os seis primeiros tomos. Em 1751, os Tomos I e II, sendo o I reeditado imediatamente em 1753, em 1752 o Tomo III, o Tomo IV em 1757, em 1761 o V e, finalmente, em 1762, o VI e último, de acordo com as indicações do rosto, todos por Miguel Rodrigues. Em 1757, ano da primeira edição do Tomo IV, curiosamente, reimprimiram-se, pela terceira vez, os Tomo II e III, enquanto o "I" só é sujeito a terceira edição, no ano seguinte, em 1758[632]. Haveria ainda restos da tiragem da primeira edição, ou teriam o Tomo II, "... das qualidade sensíveis", e o III, "... dos quatro elementos", sido objecto de uma maior procura? Um e outro ostentam, desta vez, no rosto, a identificação do autor – "Pelo P. Teodoro d'Almeida da Congregação do Oratório de S. Filipe Néri, e Socio da Real Sociedade de Londres" – enquanto as duas edições precedentes assacavam a autoria a "Theodosio, Eugenio Sílvio". A referência de Barbosa Machado aos tomos IV e V "promptos para a impressão com os quaes se finaliza esta obra" levou A. A. Banha de Andrade a afirmar que o projecto inicial de T. de Almeida se confinaria a estes cinco volumes[633]. O Tomo V não contém, todavia, nenhuma sugestão

---

[632] Sempre por Miguel Rodrigues "Impressos do Eminentíssimo Senhor Cardeal Patriarca".

[633] Cf. MACHADO, D. B. - *Biblioteca Lusitana*, Tomo III, Coimbra, Atlântida Editora, 1966, p. 728: "*Recreação Filosofica ou Dialogo sobre a Filosofia natural para instrução de pessoas curiosas que não frequentão as Aulas. Tomo I*, Lisboa por Miguel por Miguel Rodrigues Impressos do Eminentissimo Senhor Cardeal Patriarca, 1751, 8.

Tomo 2. ibi pelo dito Impressor, 1751, 8.

Tomo 3. ibi. Está próximo a sahir à luz por estar a mayor parte impresso, e 4. e 5.

de que assim seja, limitando-se, tal como os anteriores, a acabar pela palavra "Fim", enquanto o Tomo VI, para além da indicação integrada no rosto a que já aludimos, "Tomo VI e último", termina pela frase "Fim de toda a obra", que igualmente desaparece nas reimpressões seguintes à edição do Tomo VII, em 1768, em que Teodoro de Almeida retoma um projecto que, pelo menos em 1762, já desterrado no Porto, havia considerado completo. Assim sendo, entendemos que, apesar da informação de Barbosa Machado, repetida por A. A. Banha de Andrade, não há motivo para acreditar que T. de Almeida teria pensado em "finalizar" a obra no "Tomo V". Pelo contrário, consideradas as características dos diferentes volumes e a temática desenvolvida, a "Filosofia Natural", dificilmente o oratoriano a julgaria completa, sem o tratamento das questões relativas à Astronomia. Aliás, a leitura atenta das linhas finais do "Tomo V" dissipa qualquer dúvida:

> "Sílvio. Vejo que já não é sedo para o que tenho que fazer; porém confeso-vos que insensivelmente me fui demorando. Dai-me licença que estes dias vos eide faltar, porque é indispensável o embaraço.
> Eng. Sinto-o por todos os motivos.
> Silv. Não tardarei muito dias, e logo vos buscarei em podendo.
> Teod. Vinde o mais breve que vos fôr possível, que ambos vos desejamos.
> Silv. E que materia á-de servir de objecto às conferencias que se seguem?

---

promptos para impressão com os quaes se finaliza esta obra". A. A. Banha de Andrade retoma estas afirmações em *Vernei e a cultura do seu tempo*, ob. cit. p. 263: "Nesse mesmo ano de 1751 saiu o primeiro volume da *Recreação Filosófica*, que, na primeira intenção do autor, apenas devia comportar cinco dos que depois teve".

Na nota (3) da mesma página esclarece-se que a fonte é o Tomo III da *Biblioteca Lusitana*.

> Teod. Avemos de contemplar o Ceo, e paseiar por todo o globo da Terra. A materia creio que vos será tão agradável como é vasta.
> Silv. Obedecerei gostozo. A Deos."[634]

Tal como as indicações tipográficas mencionadas, as razões de natureza discursiva não parecem deixar, deste modo, lugar a hesitações. Para além deste texto que finaliza o "Tomo V" estabelecendo ligações com o "Tomo VI" e criando no leitor a expectativa do volume seguinte, pela referência às matérias a desenvolver, razões há, do domínio da coerência textual, que permitem provar que, verdadeiramente, a primeira *Recreação* é constituída pelos seis volumes, editados entre 1751 e 1762. Os motivos que fundamentam este ponto de vista podem organizar-se da seguinte forma:

1. A parte final do texto do "Tomo V" prepara, como salientámos, a leitura do "Tomo VI". Este, por seu turno, retoma o discurso deixado em suspenso no volume anterior, referindo o hiato de tempo decorrido e passando imediatamente ao desenvolvimento da matéria anunciada por aquele:

> "Silv. Amigo Eugenio, aqui me tendes depois de bem poucos dias de demora. Saudades vossas e da boa conversação em que nos entretemos, me fizerão desembarazar com presteza.
> Eug. Igualmente obrigado vos fico pelo gosto da vossa companhia, e pelo interesse que dela me resulta, na continuação da nossa recreasão literária.
> Teod. Não nos esperava tão cedo; mas a bom tempo viestes porque temos amanhã um eclise da Lua; que eu, e mais

---

[634] ALMEIDA, T. de - *Recreação*, ob. cit., Tomo V, p. 393.

> Eugenio, faziamos tensão de observar; e sentiamos a vosa auzencia"[635].

As indicações intratextuais funcionam como uma espécie de didascália que, introduzindo as personagens, indicia a passagem do tempo, as mudanças de lugar, as tarefas em que se ocupam ou os motivos que as retiveram. Deste modo, sabemos que, entre a "conversação" terminada e a agora iniciada, poucos dias decorreram, facto que lido no contexto da importância atribuída à verosimilhança, uma "conversação entre amigos", traduz a continuidade entre um e outro tomo[636].

2. O texto final do Tomo VI que, como assinalámos, integra a indicação "Fim de toda a obra", é, neste sentido, absolutamente unívoco:

> *"Teod. ...E parece-me que ponhamos fim às nosas conferencias Filosofivas.*
> *Eng. Sou contente e vos agradeço o trabalho que a meu respeito tomastes, dando-me com as vossas instruções lús para reflectir nas admiraveis obras da natureza; e a minha curiosidade me fará inquirir no que não souber.*
> *Teod. Este é o principal fruto dos estudos; conhecer a nossa ignorancia e procura remedia-la; porque nunca se cura o mal quando se ignora.*

---

[635] Ibid, Tomo VI, pp. 1-2.

[636] A importância que Teodoro de Almeida atribuía à verosimilhança está bem patente nas observações feitas quando se viu obrigado a "alargar" a Tarde nona, na edição de 1762, 3ª impressão, acrescentada do Tomo II, para responder aos ataques de que a *Recreação* havia sido alvo, sobretudo por parte da *Palinódia Manifesta* e do *Mercurio Philosophico*. Cf. *Recreação...*, Tomo I, 1763 (3ª reimpressão), "Prólogo": "...correo o tempo, são pasados este anos depois que sairão a lús esta obra, e ainda não se publicarão estes argumentos, da segunda vês que se publicarão, e isto não em disertação separada, mas dispersamente nos lugares, aonde eles pertencem; e por esta razão ficou esta Tarde um pouco mais dilatada do que permite a verosimilhança, que pedem as leis do Dialogo".

> *Mas a empresa, que tomei, foi o instuirmos suavemente, e não foi meramente o divertirvos, e talvês que não tiveseis ocasião tão cómoda para vos instuir sem maiores estudos, do que aqui tivestes em minha caza*"[637].

Cumprindo o projecto inicial – dar "com as ...instruções lús para reflectir nas admiráveis obras da natureza" – chegou o tempo de pôr fim "às conferências filosóficas"[638]. A curiosidade de Eugénio, instruído já no essencial, será, a partir deste momento, o motor que o conduzirá a "inquirir o que não souber"[639].

3. Tal como o "Prologo" do Tomo I apontava como objectivo priomordial para a instrução dispensada pela obra "ver a milhor beleza das creaturas... como degrão para subir ao conhecimento do seu Autor", no sentido em que penetrar a natureza pelos "olhos do entendimento" era a melhor forma de conhecer os "admiráveis vestígios de quem fora o seu Autor"[640], assim o texto final do Tomo VI, encerrando o caminho percorrido, considera pelas palavras de Teodósio, que:

"Uma utilidade sei que tendes já conseguido; e é a que eu tenho tirado, o conhecer muito mais a Grandeza de Deos reparando mais miudamente no seu retrato que cá nos deixou, que são as creaturas; por outra parte o fazer mais vivo conceito da nossa mizeria, fraqueza e ignorancia.

---

(637) Ibid, Tomo VI, 1762, pp. 479-480.

(638) Ibid, p. 479.

(639) Ibidem.

(640) Ibid, Tomo I, 1752, "Prologo".

Estes dois paizes da Grandeza de Deos em Poder, Sabidoria, Providência, e em contaposição o da nossa vileza, ignorância e fraqueza, são incompreensíveis e já mais se lhe conhecerão limites"[641].

O discurso final de Teodósio, ao qual pertencem as frases citadas, possui um forte pendor conclusivo. Consistindo a intenção inicial – a que o "Tomo I" aludia – em admirar a criação vinda das mãos de Deus, abrindo os olhos do entendimento, o projecto parece ter sido conduzido a bom porto, pois que reparar "mais miudamente" nas criaturas ajuda a conhecer a "Grandeza de Deos" e a formar dela "melhor conceito"[642]. Por outro lado, nestas mesmas palavras terminais de Teodósio ecoa um tom de despedida e de tarefa acabada que perfeitamente se enquadra no contexto criado pela epígrafe final "Fim de toda a obra":

"Rogo-vos a um e a outro que forcejeis sempre a reflexionar sobre tudo o que se vos oferecer neste caminho da vida que Deus alargue por muitos anos; porque quem com olhos de Filozofo olha para tudo, sempre estuda, sempre aprende, sempre recreia o seu entendimento, e sempre vai formando milhor conceito de Deos, que é o fim, para que nos foi dado o entendimento"[643].

4. Para retomar a ordem narrativa, o "Tomo VII" auto-justifica-se. Eugénio reconhece que errou ao dar por terminadas as "conversações" em que a sua instrução se havia processado e Sílvio afirma ter até acreditado que Teodósio tinha falecido. "Eug. Dou parabéns à minha fortuna, amigo Teodósio e Sílvio, por me ter enganado nos meus discursos... Nunca tive gosto de errar, senão na ocasião presente, por quanto attendendo à perigosa enfermidade de Teodósio, e aos novos empregos em que vos via a vós, Sílvio embaraçado, julguei que nunca poderia gozar da vossa conversação com

[641] Ibid, Tomo VI, 1762, p. 480.

[642] Ibid, Tomo I, 1752, "Prologo".

[643] Ibid, Tomo VI, 1762, p. 480.

socego; e não posso encarecer-vos as saudades contínuas que me causavão aquelas bellas tardes, que levámos aqui n'outro tempo todos tres, ora passeando pelas praias do ameno Téjo, ora pelos vossos jardins deliciosos, recreando-se entretanto pensamento com as admiraveis belezzas, que cada dia me hieis fazendo ver com os olhos do entendimento: olhos que eu trazia bem fechados.

Mas agora para bem meu me sahirão falsas todas as minhas idéas, e me vejo outra vez gozando da vossa companhia, por isso digo, que nunca gostei de errar, senão no caso presente"[644].

Remetendo para "outro tempo", Eugénio frisa as saudades que sentiu das "bellas tardes", em que através da "conversação" se lhe iam abrindo os olhos do entendimento. Nostalgia de "outro tempo", a que se seguiu a doença de Teodósio – Sílvio chegou mesmo a acreditar que ele havia falecido –, outro tempo em que Sílvio se ocupou de "novos empregos", outro tempo, que as informações veiculadas indiciam ter sido distante deste, mas que agora se pretende recuperar, regressando a um projecto anteriormente dado por terminado. Com efeito, entre as datas de edição dos Tomos V e VII medeia apenas um ano, enquanto entre o Tomo VI e o VII decorrem praticamente seis, que sabemos passados no Porto, durante o desterro da corte.

Face às razões explicitadas, cremos que a hipótese avançada ganha particular consistência e, nesse sentido, consideraremos os primeiros seis volumes da Recreação uma unidade congregada no quadro de uma intenção comum: dispensar os conhecimentos necessários para discorrer sobre a Filosofia Natural, de molde a melhor e mais completamente admirar a obra divina.

A edição do Tomo VII – "trata da lógica" – introduz alterações no plano inicial de Teodoro de Almeida. Da "Filosofia Natural" passa à "Racional", invocando como dimensão basilar da obra, o conhecimento dos

---

[644] Ibid, Tomo VII, 1768, pp. 1- 2.

modos e instrumentos do saber, das formas de discorrer, das maneiras de demonstrar...

Editado pela primeira vez em 1768, ano em que o oratoriano foge do Porto para o exílio no Sudeste francês e na Saboia, o Tomo VII não deixa de registar, ou pelo menos de sugerir, se bem que de maneira difusa, os acontecimentos que enquadraram a sua produção. Em 1762, ano da publicação do Tomo VI, Almeida vivia já no Porto. No entanto, as dificuldades e receios da primeira metade de 1768 devem ter sido particularmente sentidas, pois que é o tempo do início do processo de Valentim Bulhões, encarcerado em Agosto[645].

Na fala de Teodósio – alter-ego de Almeida – no início do Tomo VII, que citámos como um dos elementos da pertinência de distinção de uma primeira *Recreação* formada pelos Tomos I a VI, no sentido em aqui se enuncia o retomar do projecto, ecoa, na lembrança desse outro tempo, em que Teodósio esteve doente e o julgaram quase morto, a sugestão do afastamento da corte e, particularmente, a referência ao medo do futuro, muito provavelmente fácil de descodificar pelos leitores de T. de Almeida: "Teod. Eu já por mui desenganado não sou assim, nem eu quero nunca afligir com futuros, e futuros incertos; e me abstenho quanto posso de formar discursos tristes sob o que pode acontecer: por quanto, ou o caso hade acontecer na realidade, ou não; se não hade acontecer, para que me quero afligir em vão, sendo Profeta falso de casos infelizes? e se o caso ha de acontecer, basta que então me aflija: e tomara eu nem ainda considerar nelle, quanto mais muito tempo antes. Deste modo, me poupo a dous males: hum que he afligir-me; outro que he errar, que sempre he defeito"[646].

Curiosamente, apesar de terem decorrido 24 anos entre a publicação do Tomo VII, 1768, e do VIII, 1792, não existe, neste último, qualquer referência a este enorme intervalo temporal, como se, desta vez, a

---

[645] Parte I, Cap. I.

[646] *Recreação...* Tomo VII, pp. 2-3.

continuidade do projecto não estivesse em causa. De facto, a ponte discursiva entre um e outro texto faz-se por um simples frase introdutória: "Theod. Tornemos, amigo Eugénio, a continuar as nossas conversações filosóficas, já que o tempo nos favorece com ocasião opportuna e vós gostais destas matérias"...[647]. Os Tomos VII e VIII parecem, assim, apesar da diversidade temática, o primeiro sobre a Lógica, o segundo sobre a Metafísica, constituir uma unidade que se separa do conjunto constituído pelos seis tomos iniciais, que apelidámos de "primeira Recreação"[648]. As ligações entre estes dois tomos e os anteriores revelam-se, apesar disso, mais fortes que entre todo o conjunto e os Tomos IX e X, no sentido em que o grupo de personagens, Teodósio, Eugénio e Sílvio se mantém do primeiro ao oitavo, enquanto nos dois últimos tomos da *Recreação*, só Teodósio permanece, como se os textos sobre a Lógica e a Metafísica fossem o complemento da formação em "Filosofia Natural", isto é, a instrução de Eugénio ficaria completa, com o domínio deste "saber" que Sílvio considerava inútil para quem não andava "a argumentar pelas aulas"[649].

---

[647] Ibid, Tomo VIII, pp. 1-2.

[648] No entender de Theodósio, e apesar das diferenças entre ambas, os objectivos da Lógica e da Metafísica são idênticos: "Dar a Eugenio os principais geraes, sobre o que o entendimento pode discorrer, em ordem a que de tudo o que cabe na esfera do nosso entendimento, discorra com acento; e além disso...

Silv. Já vós na Lógica dissestes, que tinheis esse mesmo fim. Com que vós pondes o mesmo fim a sciencias tão diversas, como Logica, e Metafysica?

Theod. A Logica evita os erros em toda a materia, e ensina a discorrer bem, pelo que pertence á forma do discurso: a Metafysica tambem evita os erros em toda a materia, pelo que toca às Maximas, e principios, em que o discurso se funda. Se a Maxima he errada, ainda que seja bom o discurso, sahirá erro na consequência; e quando a maxima for boa, sendo o discurso caviloso, tambem sahe erro na conclusão: logo convem tapar ambas as portas, por onde nos pode vir o erro: a Logica evita huma, e a metafysica outra.

Creio que já se vê, que são diversos os fins da Logica e da Metafysica, ainda que pareção ser o mesmo. Porém este fim sómente pertence áquella parte da Metafysica, que chamão *Ontologia*. Além disso, pertendo que Eugenio faça o conceito, que pode fazer-se neste miseravel mundo, tanto da sua alma como do seu Creador; porque vai grande diferença do conceito que eu formava de mim, e de Deos, antes que estudasse a solida Filosofia, ao conceito que agora formo". (ibid, Tomo VIII, 1792, pp. 7- 8).

[649] Ibid, Tomo VII, p. 6: "Deixai-vos disso, Eugenio, que passado pouco tempo vos haveis de aborrecer; fiai-vos de mim, que por experiência vos fallo. Olhai que estas materias não são como as da Filosofia Natural: as Côres, os Insectos, os Ceos, e outras cousas semelhantes,

Ao ignorar um intervalo temporal de 24 anos, entre o Tomo VII, de 1768, e o VIII, de 1792, retomando o fio de um discursos aparentemente suspenso, Teodoro de Almeida explorava, com toda a probabilidade, o reconhecimento por parte de um público que havia permitida várias reedições dos volumes anteriores. De qualquer modo, o mercado editorial cria alguma distinção, a não negligenciar, entre os tomos publicados até 1768, até ao VII, portanto, e aqueles que viram a luz depois de 1792, isto é, depois do VIII. Até 1804, data da morte de Teodoro de Almeida, e apenas para tomar como baliza uma data, o Tomo I tinha sido reeditado três vezes, o II cinco, o III e IV seis, o V e o VI cinco, enquanto permaneciam à venda as primeiras edições dos tomos VIII, IX e X. Obviamente, tal facto pode explicar-se pelo tempo decorrido. Em 1804, face aos sete tomos publicados entre 1751 e 1768, os tomos VIII, IX e X, respectivamente de 1792, 1793 e 1800, eram recentes, logo, não necessitavam de reedições. Ou talvez... e alguns indíces fundamentam e fomentam a suspeita... estes três últimos volumes tivessem tido menos procura que os anteriores, apesar das traduções espanholas e francesas que os Tomos IX e X mereceram. De qualquer modo, estas indicações permitem afirmar que, apesar da intenção enunciada pelo autor, não parece haver qualquer ligação – a não ser textualmente registada – entre o Tomo VII e o VIII.

Particularmente curioso do ponto de vista editorial é o caso dos tomos IX, 1793, e X, 1800. Ao terminar o Tomo VIII, Teodoro de Almeida anuncia o seguinte, publicado, aliás, no ano imediato, sublinhando a diferença entre este e os anteriores: "Theod. E he o que me ocorre, Eugenio, que possa interessar a vossa instrução: o demais que alguns tratam, não merece o trabalho da disputa, nem he cousa que dê luz para caminhar sem ella. Os pontos que aqui faltão,e são essenciaes, como v. gr. a Imortalidade da Alma, e sua espiritualidade, a nossa liberdade, & c. não são pontos, em que Silvio

são de si mui agradaveis, e encantão a alma: isto agora são Methafysicas mui altas, e abstracções delicadissimas, que nem as haveis de perceber. Além de que não vos hão de servir de nada, porque não haveis de andar a argumentar pelas aulas".

duvide, nem temos differente modo de pensar: eu vos farei ver esses pontos disputados com os inimigo da nossa Religião, e essa disputa viva nos pode interessar mais...[650]

A alteração de personagens intervenientes ficaria assim explicada. Enquanto até ao tomo VIII o peripatético Sílvio tinha servido de contraponto, para explicitar, pelo contraste, a doutrina dos Modernos, nas disputas sobre a Religião não se afigurava necessário ao autor a sua permanência, pois que as eventuais diferenças de opinião não teriam lugar; em matéria de Religião, o "peripatético" Sílvio e o "Moderno" Theodósio estavam de acordo. Por isso, Theodosio pretende mandar a Eugenio uma cópia das disputas que teve com os Incredulos, "quando vivia no meio delles", transformadas em diálogos que havia denominado "Harmonia da Razão, e da Religião" ficando "desse modo completa a Instrução" pedida "em materia de Filosofia"[651]. Desta forma, enquanto os oito primeiros tomos da *Recreação* se estribavam na antinomia Peripatéticos/Modernos, o Tomo IX visava um inimigo que o autor acreditava comum, os "Incrédulos".

A natureza apologética da obra, as personagens, uma e outras comuns ao tomo X, estão seguramente na base da estratégia editorial que presidiu à tradução destes dois tomos, apresentando-os, na versão espanhola que serviu de matriz à francesa, como duas partes de uma mesma obra. Deste modo, todas as traduções espanholas e francesas isolaram estes dois volumes do conjunto da *Recreação...*, designando-os como Parte I e a Parte II da *Harmonia da Razão e da Religião*. O rosto da primeira edição das versões espanhola e francesa é rigorosamente o mesmo nos dois tomos, salvo a indicação I e II. No entanto, nos originais portugueses não era exactamente assim: o Tomo IX, publicado em 1793, indicava no rosto as informações que as traduções mantiveram; a obra intitulava-se *Harmonia da Razão, e da Religião, ou Repostas Filosoficas aos Argumentos dos Incredulos que refutão*

[650] Cf. ibidem, pp. 310 - 311.

[651] ibidem.

a Religião contrária à Boa Razão, acrescentando que se tratava de Dialogo do Autor da Recreação Filosófica sobre a parte da Metafysica que se chama Theologia Natural, e indicando tratar-se do Tomo IX. Na "Dedicatória" ao Bispo do Algarve e Inquisidor-mor, o oratoriano D. José Maria de Mello, afirmava-se que o prelado havia persuadido o autor a *completar* a *Recreacção Filosófica* com esta obra: "e também que deste modo completava aquella Obra [*a Recreação...*], cuja Metafysica tendo já a *Ontologia* e *Psicologia*, necessitava da *Theologia Natural*, que por este modo ficava supprida, bem como a Ethica o ficou com o *Feliz Independente*"(652). Isto é, mais uma vez mais, Teodoro de Almeida considerava terminada a *Recreação*, desta vez, com nove volumes abarcando os diferentes domínios da Filosofia. Logo, o projecto inicial da *Harmonia* continha apenas um tomo, o IX. Aliás, o rosto do tomo X não integra qualquer alusão à circunstância de poder ser visto como o Tomo II da *Harmonia*: *Recreação Filosófica sobre a Filosofia Moral, em que se trata dos Costumes, composta e oferecida ao Princípe Regente o Senhor D. João*. Na *Dedicatória* e no *Prologo* nenhuma indicação que leve o leitor a pensar tratar-se de um Tomo II. Apenas os esclarecimentos de que esta última parte da Filosofia Moral era a Ética que, desta vez, Teodoro de Almeida não considera já "supprida" pelo *Feliz Independente*: "Faltava esta última parte da *Filosofia Moral*, a que chamão *Ethica*, no que empregamos este decimo, e último Volume"(653).

Como explicar, então, que em muitos dos exemplares que compulsámos, todos datados de 1793 e 1800, apareçam duas folhas prévias ao rosto, isto é, uma espécie de ante-rosto que contraria as afirmações de Teodoro de Almeida no "Prólogo" e na "Dedicatória" do Tomo X, pois que estampa no Tomo IX as palavras seguintes: – *Harmonia da Razão e da Religião, Parte I. No que toca aos Dogmas da Fé, ou Theologia Natural.*

---

(652) Ibid, Tomo IX, "Dedicatória".

(653) Cf. ibid, Tomo IX, "Prologo".

Como sabia quem forneceu a informação "Parte I", em 1793, que haveria um segundo tomo, quando o autor afirmava três folhas à frente, na *Dedicatória*, que havia completado a obra? "e tambem que deste modo completa aquella obra", escreve Teodoro de Almeida[654]. E no Tomo X, quando o autor procedia à resenha dos diferentes volumes, esclarecendo que os primeiros seis eram sobre a Filosofia Natural, o VII sobre a Racional e o VIII sobre a Transnatural, "o nono Tomo, que he da Theologia Moral" o que implicava a falta da Filosofia Moral a "que chamão Ethica, no que empregamos este decimo e ultimo volume", como explicar que, em alguns exemplares, a maioria de resto, exista também um ante-rosto que umbilicalmente liga o X ao IX tomo?[655] *Harmonia da Razão, e da Religião, dividida em duas Partes. Parte I. Do que pertence aos dogmas da nossa Fé, Que faz o nono Tomo da Recreação Filosófica, e he a Theologia Natural. Parte II. Do que pertence aos costumes da nossa Religião, Que faz o decimo Tomo da Recreação Filosofica Moral, ou Ethica.*

Apenas uma explicação possível. Não se tendo esgotado as tiragens primitivas e, seguramente, para aproveitar a independência que estes dois volumes possuíam face à *Recreação*, essencialmente porque tinham personagens e temas diferentes – as traduções trataram-nos como textos apologéticos, que efectivamente eram, contra os "Incrédulos"[656]– os editores

---

[654] Cf. ibid, Tomo IX, "Dedicatória": "...e tambem que deste modo completava aquella Obra, cuja Metafysica tendo já a Ontologia e Psicologia, necessitava da theologia Natural, que por este modo ficava supprida, bem com a Ethica o ficou com o Feliz Independente".

[655] Cf. ibid, Tomo X, "Prologo".

[656] O problema das traduções dos tomos IX e X merece alguma atenção. Menendez y Pelayo, nos seus *Heterodoxos* mencionou, pela primeira vez, uma tradução do volume IX em 1798 (*Armonia de la rázon y de la religion*); a Teologia Natural, "obra escogida del P. D. Teodoro de Almeida contra las abondas opinions de los filosofos del día. Este tratado particular sirve de Tomo IX, y es el *complemento de la Recreacion Filosofica*. Madrid, 1798 en la Imprenta de la Rifa del Real Estudio de Medicina Prática".

Sempre citada tendo como fonte Menendez Pelayo esta informação é repetida por R. Ricard e M. H. Piwwick, que parecem, assim, não ter visto a edição mencionada. No entanto, lida com cuidado a nota do autor dos *Heretodoxos* onde se aponta o título da obra, revela alguma confusão: "Hay muchas ediciones, entre ellas una reciente de la Libraria Religiosa", Verdadeiramente, as "muchas ediciones" não são apenas do Tomo IX, mas sim

acrescentaram, mais tarde, não sabemos exactamente quando, mas sempre depois de 1800, estes dois ante-rostos que, verdadeiramente, em relação aos exemplares primitivos, são falsos. Aliás, como podia saber-se, em 1793, quando Teodoro de Almeida afirmava ter escrito o último tomo da *Recreação*, pois que a Ética ficava suprida pelo *Feliz Independente*, que surgiria outro e, sobretudo, que a *Harmonia* era um Tomo I? Subterfúgio editorial que, muito provavelmente, face ao que restava da tiragem de 1793 e talvez de 1800, almejava aproveitar o relativo sucesso que as traduções pareciam indiciar... O processo de acrescento foi também usado, não

---

dos Tomos IX e X, subordinadas ambos ao título "Armonia de la Razon y la Religion" e designados por Tomo I e Tomo II. Todas as traduções espanholas da *Harmonia*... que conseguimos encontrar, a última, de 1850, deve ser justamente aquela a que Menéndez Pelayo se reporta são os dois volumes e não apenas de um.

Carmen Rovira, por exemplo, trata a *Armonia*... sempre como uma obra em dois tomos: "semejante es el titulo que lleva su obra en que la que reúne varios argumentos contra los incrédulos: *Armonia de la Razón e la Religion*. El primer tomo aparece dedicado a Don José Maria de Mello... El segundo tomo está dedicado al Princípe Regente... Los dos tomos de su Armonia..." ROVIRA, C. - *Ecléticos portugueses*... ob. cit., p. 82. Acreditando, com R. Ricard e M. H. Piwnik que M. Pelayo efectivamente a compulsou, deve ter havido uma primeira edição da *Harmonia*, em 1798, quando ainda não estava publicado e Tomo X e depois, o tradutor, persuadido pela manutenção das personagens e pela semelhança do tema, criou uam unidade que acabou, em termos editoriais, por se autonomizar do conjunto da *Recreação* e que, com toda a probabilidade, influenciou posteriormente os circuitos editoriais portugueses.

Aliás, facto que parece corroborar a nossa tese, o tradutor... ou o editor retiraram da versão espanhola a "Dedicatória" do IX Tomo, em que Teodoro de Almeida afirmava tratar-se do último volume da Recreação e mantiveram apenas o "Prologo" acrescentando um outro "Prologo" da responsabilidade do tradutor, movimento que se estende ao Tomo X em que o P. Vasquez utiliza, corrigindo-se até, informação da omitida "Dedicatória" no "Prologo do tradutor" que redige. Por uma confusão díficil de explicar se for da inteira responsabilidade de Teodoro de Almeida, podem ler-se na Dedicatória a D. João, futuro D. João VI, as seguintes palavras: "...porém nada disto basta, porque a ouvir os ímpios Voltaire, Rousseau, L'Espirit, Les Moeurs, d'Alembert, Diderot, e outros...". F. Vasquez, sem mencionar a citada "Dedicatória", escreve: "mas no sé yo si hallarán ocasione para esto en la filosofia moral del Padre Almeida, el cual, y las consecuencias que de principios sólidos na sacaredo por el metodo socrático, no solo los deja sin respuesta, sino que los hace um la ridiculez de los sistemas de aquellos libros de *L'Espirit, Les Moeurs, Homo Planta*, y de los autores favoritos de los ignorantes, Voltaire, Rousseau, D'Alembert, Diderot, etc.". (Cf. *Armonia*, (ed. de 1835), Tomo II, p. XI).

A tradução francesa, tendo como matriz a versão espanhola – a segunda edição, especifica o tradutor –, mantém o título "*Harmonia de la Raison et de la Religion, ou réponses philosophiques, aux arguments dos incrédules, Ouvrage du Père Théodore de Almeida, de l'Arcadémie des Sciences de Lisbonne, traduit su la deuxième édition espagnole, de Don Francisco Vasquez, Par M. Le Curé de Saint Jacques du Haut-Pas*, Tomo Premier, À Paris, Chez Dernonville, Rue Christine, nº 2, 1823, limitando-se a suparar os tomos, pelas indicações I e II.

sabemos se antes ou depois, em relação ao *Feliz Independente*. Alguns exemplares da segunda edição de 1786, corrigida e aumentada, e que deve ter sido objecto de maiores tiragens, contêm um retrato de Theodoro de Almeida, acrescentado posteriormente, pois que na respectiva legenda se lê a data de nascimento e da morte, ocorrida em 1804, quando a data gravado no rosto é da 2ª edição de 1786[657].

Face ao exposto, parece ficar textualmente documentado que, pelo que diz respeito às intenções do autor, a *Recreação* teria ficado concluída em dois momentos: em 1762, com o Tomo VI; em 1793, com o Tomo IX. Contudo, a "história" da circulação da obra, os dispositivos formais que alteraram a composição dos rostos, ao serviço de estratégias editoriais, criaram outras divisões: em relação às reimpressões, a separação entre os tomos publicados até 1768, incluindo, por conseguinte, o Tomo VII, e os impressos depois de 1793, que não tiveram reedições em Portugal; em relação aos Tomos IX e X, forjou-se uma autonomia que não estava nas intenções de Teodoro de Almeida e que, repetimos, procurava não só explorar algum êxito editorial no país vizinho, mas também criar uma unidade que permitisse vender os exemplares que restavam.

[657] "Theodorus de Almeida, congreg. Oratorii olys Natus die VII Jan an MDCCXXII obit die XVIII April an. M. MDCCCIV".

3. A *Recreação Filosófica*: o tempo, os cenários, as personagens, os temas.

> "Uma fonte cristalina que está murmurando, [...] uma virasão branda, um prado semeado de boninas; as avezinhas dezafiando-se, e desfazendo-se em doces cantigas por entre as arvores, o Sol, quando lá pela tarde se vai a esconder, prateando os mares, doirando as nuvens; e então tres, ou quatro amigos, conversando mansamente sobre a verde relva, é a maior benaventuransa que se póde lograr neste mundo".
>
> T. de Almeida, *Recreação Filosófica*, Lisboa, Miguel Rodrigues, 1751, Tomo I, p. 47.

3.1. O tempo

> "He demasiada ouzadia (continuavão) o afastar-vos das doutrinas, que eles estudarão por muitos anos, e preferir um sistema de quatro dias ao que tem por si a veneravel Antiguidade".
>
> T. de Almeida, *Recreação Filosófica*, Tomo III), Lisboa, Miguel Rodrigues, 1752, p. 6.

Aceitando, como procurámos sugerir e fundamentar no ponto anterior, que, o conjunto dos dez tomos da *Recreação* se constrói em três grupos diferentes - o primeiro, com os seis primeiros Tomos (I-VI), o segundo com os dois seguintes (VII e VIII), o terceiro com os dois últimos IX e X – e, mesmo assim, com algumas fracturas internas que, de certa maneira, individualizam os primeiros seis sobre a Filosofia Natural, vale a pena sublinhar que existe, no entanto, uma característica essencial, o tempo, que confere ao conjunto da obra alguma homogeneidade.

Com efeito, todos os tomos, independentemente do assunto versado, escolhem como método da organização textual a divisão em "tardes", perfazendo na totalidade um conjunto de sessenta e nove. O tomo I estende-se ao longo de quatro tardes (I - IV), o tomo II de cinco (V - IX), o tomo III, também de cinco (X - XV), o tomo IV, de seis (XVI - XXI), o tomo V, de sete (XXII - XXVIII), o tomo VI, também de sete (XXIX - XXXV), o tomo VII, de dez (XXXVI - XXXXV), o tomo VIIII, de quatro (XXXXVI - L); os tomos IX e X, observando com rigor a pauta do credível na medida em que decorrem num lugar diferente, iniciam um novo conjunto de dezanove tardes[658].

Permitindo a ordenação cronológica, esta estruturação temporal inscreve o relato nos parâmetros da verosimilhança, faculta a "varietas", patente nos diferentes cenários que enquadram a conversação, na imitação de modelos anteriores, e deixa transparecer a aparente facilidade de um método que, para ensinar "Filosofia Natural", precisa apenas das "tardes" e enquadra a aprendizagem em cenários aprazíveis como "uma caza interior, donde se descobre o mar, e o que á mais agradavel neste sitio"[659], ou as praias próximas ou a visita a "algumas quintas curiozas"[660].

---

[658] Lembremos, uma vez mais que, tal como procurámos sugerir no capítulo "Quantas Recreações" tem a *Recreação*?", os tomos IX e X constituem uma unidade que do conjunto de personagens mantém apenas Teodósio e se situa um lugar diverso: a França. Em todo o caso, a "unidade" de tempo mantém-se como estrutura organizativa global.

[659] ALMEIDA, T. de - *Recreação*, Tomo I, ob. cit., p. 2: "Vamos para esta caza interior,

Teodoro de Almeida revela um enorme cuidado na obediência às regras da verosimilhança, como se, credibilizando a exposição, potenciasse a veracidade, a consistência e coerência internas, da "Filosofia Moderna", sobretudo pelo que dizia respeito ao método proposto. De resto, todas as tardes se iniciam e terminam por pequenos apontamentos que procuram ancorar o texto, que apelida de "conferência literária"[661], na realidade do tempo. De manhã, Eugénio, o militar, caça e estuda, Sílvio, o médico, dedica-se aos livros e a "ver alguns doentes"[662], Teodósio permanece na sua "Livraria" ou cuida das propriedades.

A utilização precisa dos advérbios de tempo, que traduzem a passagem de uma para outra "Tarde", não deixa lugar a qualquer dúvida: as "tardes" seguem-se umas às outras, entre os seis primeiros tomos respeitantes á Filosofia Natural, com excepção da passagem do Tomo II para o III, em que medeiam alguns meses, explicados pela ausência de Eugénio na corte e pela várias enfermidades que o atacaram[663]. E mesmo aqui a

---

donde se descobre o mar, e o que á mais agradavel neste sitio".

[660] ALMEIDA, T. de - *Recreação*, Tomo I, ob. cit., p. 97: "Já que vós, Eugenio vos desembaraçastes dos negocios da Corte para vir divertir-vos neste sitio, é justo que vejais algumas quintas de recreasão, que á por estas partes: em chegando Sílvio, a vemos de ir de paseio ver a de um meu amigo mui curioza,e fabricada com todo o bom gosto".

[661] ALMEIDA, T. de *Recreação*, tomo III, ob. cit., p. 97: "Muito vos agradeço [Eugénio] este divertimento, porém avemos de continuar com a nosa conferencia literaria, e atar o fio, que por esta noite interrompemos". Outras designações, porém, percorrem o texto: "conferência filosófica" - "Iso suposto como está acabado o divertimento do fogo, o está tambem a conferencia Filozofica ácerca dele"; (Tomo III, p. 163); "conversação amena" - "Ora á muitos tempos, que não tenho pasado uma tarde em conversasão mais amena, nem mais de um gosto, do que oje". (Tomo I, p. 96); "recreação literaria" - "vamos para dentro que lá está o nosso amigo Doutor, com quem unicamente me divertia neste retiro. Por certo que lle deveis um grande amor, e frequentemente fala nas boas tardes de recreação literaria, que aqui levamos da outra vez" (Tomo III, p. 2).

[662] Situação que percorre o texto e que pormenorizadamente equacionaremos no ponto dedicado ás personagens. Apenas como exemplo, atente-se na passagem da tarde primeira (Tomo I, p. 95). "Ora, Eugenio, e Teodozio, dai-me licensa, quer eu não me poso dilatar mais; á manhã de tarde virei fazer-vos companhia nas vosas conferencias; de manhã não me poso aproveitar delas, porque me é precizo este tempo para o meu estudo, e ver alguns doentes, a que asisto".

[663] ALMEIDA, T. de *Recreação*, ob. cit., Tomo III, p. 1-2: "chegou em fim, Teodozio, o tempo

verosimilhança parece ser a pedra de toque, na medida em que o Tomo I e o Tomo II foram publicados em 1751, enquanto o III o foi apenas um ano depois, em 1752.

Deste modo, no conjunto da obra, a "Tarde" seguinte é sempre "amanhã", a "Tarde" anterior é sempre "ontem": "Ora, Eugenio, e Teodosio, dai-me licença, que eu não me poso dilatar mais; á manhã de tarde virei fazer-vos companhia nas vosas conferencias"[(664)]; "[...] Muito vos agradeso este divertimento, porém avemos de continuar com a nosa conferencia literaria, e atar o fio, que por esta noite interrompemos"[(665)]; "[...] Como ontem me deixastes; porque não tornaremos a falar nestas materias [...] Seja muito embora; e pois que ontem largamos a conversação na gravidade dos córpos, explicarvos-ei esta tarde o modo com que se póde aliviar a gravidade [...][(666)].

A estratégia dialógica que coloca os advérbios de tempo nos momento iniciais e finais de cada tarde sugere a cadência diária, ao mesmo tempo que segrega a coesão do discursiva[(667)], evitando fracturas cronológicas.

---

de vir continuar na vosa companhia a minha recreasão, e o meu aproveitamento. Não me culpeis a demora, que asas violenta me foi; carregarão sobre mim tantos embarassos, já de negocios da Corte, já de algumas enfermidades, que não pude mais cedo cumprir a palavra, que vos dei, quando de vós me despedi.

Teod. Venhais embora, um Eugenio, depois de uma demora de tantos mezes, quando eu julgava que a vosa dilasão em Lisboa seria sómente por alguns dias; certamente me canzava grande sentimento a vosa auzencia; e a saber que era motivada por alguma enfermidade, ainda seria muito maior; porem como estais inteiramente convalescido, tenho agora duplicados motivos para o meu gosto".

(664) ALMEIDA, Teodoro de - *Recreação*, ob. cit., Tomo I p. 95.

(665) ALMEIDA, Teodoro de - *Recreação*, ob. cit., Tomo I p. 97: "

(666) ALMEIDA, Teodoro de - *Recreação*, ob. cit., Tomo I p. 99.

(667) Os advérbios de tempo *ontem, amanhã, hoje* são rigorosamente recorrentes no início e no fim de cada tarde, com excepção da divisão que existe, como anotámos, entre alguns tomos. Em todo o caso, em cada agrupamento, os fios discursivos tecidos pela alternância entre *amanhã, ontem* e *hoje* são absolutamente evidentes e não implicam sequer qualquer tipo de pressuposição. Se tomarmos como exemplo o conjunto formado pelos Tomos I e II, poderemos proceder ao inventário seguinte: Tarde Primeira - *hoje* - "Mas dizei-me, entendestes o que oje se praticou" (p. 96); *amanhã* - "[...] basta para primeira lição; a manhã continuaremos em conferir sobre estes pontos [...]" (p. 96); Tarde segunda: *ontem* - "Como

Mas outros elementos há que tecem o fio narrativo orientando-se para a verosimilhança. O "hoje" de cada tarde inicia-se quase sempre – uma prática que, curiosamente, o "Tomo VII" observa menos – por pequenos apontamentos que contemplam o tempo metereológico - o sol[668], a chuva[669], o calor abafante[670], o vento sereno[671], o luar[672], quando a conversa se prolonga até tarde demais –, os lugares das "conversações", mas também um quotidiano marcado por constantes idas à corte[673], por parte de Eugénio,

ontem me deixastes"; (p. 98); *amanhã* - "Á manhã será a conferencia em caza, descansareis do trabalho de oje" (p. 153); Tarde Terceira: *ontem* - "[...] ontem expliquei-vos as maquinas, com que se alivia este pezo" (p. 154); *amanhã* - "E sobre que materia determinais discorrer á manhã?" (p. 239); Tarde Quarta: *ontem* - "Estou já sumamente desejozo de entrar na conferencia [...] visto o que ontem me segurastes [...]" (p. 240); "A materia, que de ontem ficou determinada, é o pezo, e movimento dos fluidos" (p. 241); *amanhã* - "Á manha veremos; agora dai-me licensa, que bem sabeis são horas de me retirar ao meu estudo" (p. 350); Tarde Quinta (Tomo II) - *hoje* - "estava Teodosio dizendo, que determinava oje tratar da lús" (p. 2); amanhã - "Á manhã o faremos com muito gosto" (p. 96); Tarde Sexta: *hoje* - "Oje tinhamos determinado tratar das cores, explicar o que sejão, e afinar as suas propriedades" (p. 97); "Oje não quero ter mais estudo que na vossa conversação" (p. 176); Tarde Sétima: *hoje* - "[...] oje temos o tempo acomodado para o paseio pelas prais" (p. 177); *ontem* - "a impresão que no meu amigo fês a musica de ontem á noite" (p. 177); *amanhã* - "Á manhã vos buscarei as mesmas oras" (p. 231); Tarde Oitava: *hoje* - "Vamos agora a tratar da materia, que oje tendes deputada para a nosa recreasão" (p. 232); *amanhã* - "[...] á manhã não á-de ser asim" (p. 289); tarde Nona: *hoje* - "[...] tratemo-lo oje com mais cortezia, porque tem que se agastar muito comigo" (p. 290).

[668] ALMEIDA, Teodoro de - *Recreação*, ob. cit., Tomo II p. 177: "[...] porque o Sol está encuberto com as nuvens [...]; p. 232: "[...] o calor do Sol era excessivo".

[669] ALMEIDA, Teodoro de - *Recreação*, ob. cit., Tomo III p. 226: Eng. Oje Teodozio, não está o tempo capás para passeio, forçozamente á de ser em caza a nosa recreação".

[670] ALMEIDA, Teodoro de - *Recreação*, ob. cit., Tomo III p. 97: "Á mais tempo teriamos vindo a não estar oje o tempo tão calmozo.

Silv. Nem eu dezejava, que por meu respeito tivesseis alem do incomodo do caminho, tambem o de suportar o calor do Sol. Sentemo-nos em quanto o Sol nos embarasa ir para o jardim"; p. 232: "Faltei ás oras prometidas, porque a calma não deo lugar a sair mais cedo para fora".

[671] ALMEIDA, Teodoro de - *Recreação*, ob. cit., Tomo II p. 177: "Eng. Parece-me, Teodozio, que oje temos o tempo acomodado para o paseio pelas prais, porque o Sol está encuberto com as nuvens, e não temos vento, que nos perturbe".

[672] ALMEIDA, Teodoro de - *Recreação*, ob. cit., Tomo I p. 350: "Eng. Perdoai o discomodo, que tendes tido por meu respeito; mas agora fás bom luar, e morais perto, ide com Deos".

[673] Questão que desenvolveremos aquando do estudo das personagens. Não deixa de ser sintomático, todavia, que a obra se inicie justamente num momento em que Eugénio regressa da corte e se lle pedem notícias do que lá se passa: "Teod. [...]Dizei-me agora, que

pelas visitas aos doentes de Sílvio[674], o médico; pelas vindas do correio que traz e leva "cartas importantes"[675]. E as pequenas anotações aparentemente circunstanciais – de etiqueta e boas maneiras –, os cumprimentos, os comentários à pontualidade ou ao atraso de cada uma das personagens, se conferem ao texto a credibilidade necessária, permitem também a "varietas", contribuindo, por um lado, para que o cansaço não atinja o leitor e, por outro, para provar que os problemas da "Filosofia Moderna" não dependem do cenário frio das escolas nem precisam de um tempo longo de aprendizagem[676].

Ainda do ponto de vista do tratamento das marcas da temporalidade, haverá que explicar as divisões que apontámos no ponto anterior, no contexto do conjunto global da *Recreação*.

---

novidades me trazeis da Corte, pois bem sabeis o quanto as desejamos os que vivemos fora dela" (ALMEIDA, T. de - *Recreação*, ob. cit., Tomo I p. 92).

[674] Situação que percorre o texto e que pormenorizadamente equacionaremos no ponto dedicado ás personagens. Apenas como exemplo, atente-se na passagem da tarde primeira (Tomo I, p. 95). "Ora, Eugenio, e Teodozio, dai-me licensa, quer eu não me poso dilatar mais; á manhã de tarde virei fazer-vos companhia nas vosas conferencias; de manhã não me poso aproveitar delas, porque me é precizo este tempo para o meu estudo, e ver alguns doentes, a que asisto".

[675] ALMEIDA, T. de - *Recreação*, ob. cit., Tomo I p. 153: "Nem tambem oje avemos de disputar em caza, porque espero achar o correio, a que ei-de responder forsozamente este noite"; Teod. Nós vos esperamos. A Deos vamos Eugenio para caza, que são oras de despachar para Lisboa um criado com as cartas do correio". (Tomo II, p. 231); "Eng. Já tinha meus receios de me retirar para Lisboa, sem os ouvir; os negocios da minha caza me obrigão a ir para a Corte, e á manhã ei-de partir sem falta bem contra minha vontade; porém como a distancia não é muita, ei-de ter a tarde livre para vos ouvir; agora, se vos parece, retiremo-nos para caza, que tenho que expedir ainda oje cartas para Lisboa" (T. II, p. 289); "Teod. Conversemos, pois tive oje de Lisboa noticias muito importantes; eu vos vou buscar as cartas, que as quero ler na vossa prezensa" (T. IV, p. 98).

[676] De que podem servir como exemplo as passagens seguintes:

"Silv. Continuai o que ieis tratando, que não vos quero interromper. Suponho que passastes bem a noite, eu muito bem a passei: baste isto para satisfazer ao costume político.

Eug. Gósto disto, está satisfeita a obrigação, são escuzadas mais ceremonias. Mas ide dizendo, Teodosio". (ALMEIDA, T. de - *Recreação Filosófica*, Tomo I, ob. cit., p. 155); "Eng. Não me culpeis a demora, que nasceo de não ter noticia da vossa vinda [...]" (Tomo II, p. 2); "Silv. Sejais bem vindos, Teodozio, e Eugenio, já o dezejo, que tinha de vosa companhia, me fazia parecer as oras bastantemente vagarozas" (ibid, p. 97); "Silv. Amigo Eugenio, aqui me tendes: não me descuido em acudir á conferencia, bem vedes na pontualidade com que venho que já me vão agradando mais estas doutrinas" (Tomo IV, p. 262); "Faltei às oras prometidas porque a calma não deo lugar a sair mais cedo para fora" (Tomo II, p. 232).

O Tomo I e II foram ambos publicados em 1751, nos prelos de Miguel Rodrigues. Entre eles não existem, efectivamente, fracturas temporais. O conjunto das nove tardes que os compõem alinha-se de forma sequencial, da tarde de um dia para tarde de outro, traduzindo uma cadência tranquila e serena, cuja ordenação deixa transparecer a metodologia seguida na exposição das matérias fixada no prólogo pelo autor: "Nesta obra servirei de guia a quem quizer ver a milhor beleza das creaturas, e quem delas quiser fazer como degráo para subir ao conhecimento do seu Autor. [...] Como pretendo dar lús, é preciso evitar a confuzão, e seguir boa ordem, e methodo natural"[(677)]. Mesmo as ausências de Eugénio, que frequentemente se desloca à corte, são rápidas e permitem a continuação da conversa na tarde seguinte, embora por vezes começando e acabando a horas mais tardias: "Já tinha uns receios de me retirar para Lisboa, sem vos ouvir; os negocios da minha caza me obrigão a ir para a Corte, e á manhã ei-de partir sem falta bem contra minha vontade; porém como a distancia não é muita, ei-de ter a tarde livre para vos ouvir;"[(678)]. O tempo fluiu lentamente, permitindo que nas quatro tardes que constituem o "Tomo I", a partir de uma definição da "Fizica ou Filosofia Natural", entendida como tratando de "todas as coizas naturaes, dando a razão, e apontando a cauza de todos os efeitos ordinarios, e extraordinarios, que vemos com os nossos olhos"[(679)], se explanem, explicando brevemente de que partes "constam todas as coizas naturaes em comum, das propriedades, que tem, e particularmente da Gravidade geral em todas"[(680)], numa longa Tarde I de noventa e seis páginas, "[...] o movimento, e Maquinas de levantar grandes pezos com facilidade.[(681)]",

---

(677) ALMEIDA, Teodoro de - *Recreação*, Tomo I, ob. cit., "Prologo".

(678) Ibid, Tomo II, p. 288.

(679) Ibid, Tomo I, p. 4.

(680) Ibid, Tomo I, p. 1.

(681) Ibid, Tomo I, p. 97.

numa mais breve Tarde II, "De todo o outro Movimento além do da gravidade"[682], na Tarde III, e, finalmente, "[...] do pezo, e movimentos dos córpos Liquidos,[683]" na Tarde IV.

A ligação discursiva entre os Tomos I e II equaciona-se exactamente nos mesmos moldes que a que teve lugar entre cada uma das tardes anteriores: amanhã comenta Sílvio, o médico, continuarão. E "amanhã" nasce, justamente, na "Tarde Quinta" do Tomo II, quando Sílvio e Teodósio se encontram, em casa deste último, esperando Eugénio que tarda porque ignorava que os outros já tinham chegado. Entre a Tarde V, em que expõe a "Lús, suas propriedades, e efeitos"[684], e a tarde VI, em que apresenta as "cores [...], reflexoens, e refracçõens dos raios córados"[685], medeia apenas uma manhã que se revela "calmoza". A "Tarde VII" proporciona um "passeio pelas praias", "porque o Sol está encuberto com as nuvens", e não há vento[686]. Trata do "Som, cheiro, e Sabor"[687] e termina com a promessa do encontro no dia seguinte: "Á manhã vos buscarei as mesmas oras", afirma Sílvio, a quem Eugénio responde: "Nós vos esperamos. A Deos. Vamos Eugenio para caza, que são oras de despachar para Lisboa um criado com as cartas do correio"[688]. O calor anunciado justifica a desculpa pela falta de pontualidade de Sílvio, que inicia a Tarde VIII, que por sua vez, se debruça, precisamente, sobre o "[...] Calor, [...] Frio, e [...] outras qualidades, que pertencem ao sentido do Tacto": "Faltei [Sílvio] ás oras prometidas, porque a calma não deo lugar a saír mais cedo para fóra"[689].

[682] Ibid, Tomo I, p. 154.

[683] Ibid, Tomo I, p. 240.

[684] Ibid, Tomo I, p. 1.

[685] Ibid, Tomo I, p. 97.

[686] Ibid, Tomo I, p. 177.

[687] Ibidem.

[688] Ibid, Tomo I, p. 231.

Na "Tarde IX", que equaciona a controversa questão dos "Acidentes Eucarísticos", o médico Sílvio chega cedo, preparado para a discussão do principal pomo de discórdia entre "Modernos" e "Peripatéticos". Mesmo assim, no tratamento de uma questão candente que candente que tinha provocado tanta polémica, a moldura "temporal" não se altera. A Tarde que enquadra a discussão é longa mas continua a ser apenas uma Tarde. Termina desta forma o Tomo II que, como procurámos demonstrar, funciona em completa harmonia discursiva com o primeiro, sem qualquer corte temporal e sem descontinuidades que pudessem, eventualmente, fomentar momentos de "vazio" entre um e outro assunto, como se formassem um bloco que expunha com clareza os principais princípios da Filosofia Natural.

De resto, e embora tanto quanto sabemos, jamais se tenha atentado neste aparente pormenor, foi este primeiro conjunto de dois tomos, constituídos por nove tardes, que motivou as críticas que têm sido entendidas como dirigidas à *Recreação Filosófica* em geral.

Quando, no mesmo ano em que se publica o "Tomo III", 1752, saem impressos os dois folhetos intitulados *Mercurio philosophico dirigido aos philosophos de Portugal*[690] e *Palinodia Manifesta*[691], atribuídos,

---

[689] Ibid, Tomo I, p. 232.

[690] *Mercurio Philosophico dirigido aos philosophos de Portugal, com a noticia dos artigos, que na Dieta Imperial da Philosophia na Sessão V se consultarão, e mandarão propôr á Physica Experimental da Real Casa das Necessidades a fim de estabelecer huma perfeita paz entre a Philosophia moderna e antiga por Philiarco Pherepomo*. Em Augusta: Na Imprensa de Martinho Veith.

Com licença: Anno de 1752.

Como é sabido, embora sem provas absolutamente irrefutáveis, o autor tem sido identificado com o Padre da Companhia, Paulo Amaro (ver ANDRADE, A. A. Banha de - *Vernei e a cultura do seu tempo*, ob. cit., p. 681; GOMES, João P. - "Mercúrio Filosófico. A propósito de uma polémica no século XVIII" in *Brotéria*, vol. XLIII, 1946, pp. 383-398"..

[691] *Palinodia Manifesta ou Retractação publica de muitos erros, corocas, e falsidades, que a hum pobre Medico, chamado Sylvio, bom homem, não Philosopho, e feior Peripatetico se encaixarão na ultima tarde da Recreação Filosofica, aonde fez a fugura de Mantenedor pela Eschola de Aristoteles. Des outra sorte. Breve Summario das razoens, que por si allegão os Philosophos da moda, e os antigos nos principaes pontos, em que discordão:*

Obra utilissima para o seculo presente, em que athe as creadas, de escada abaixo, e as mulheres de pé descalso, cantarão e rio, § c. se prezão de saber muita Philosophia.

Dedica-se ao Publico pelo mesmo Medico Sylvio, em huma carta, que ha pouco recebeo

respectivamente, a Pherephono Philiarco e Famião Ferrão Philatethe, com origem em evidentes prelos forjados – Augusta, Martinho Veith e Sevilha, Antonio Bucaferro –, o objectivo que ambos pretendem atingir está corporizado nestas nove tardes que, ao longo dos "Tomos I" e II, procuravam equacionar e resolver algumas das questões fundamentais que permitiam penetrar nos caminhos da Física "Moderna". O autor da *Palinódia Manifesta* não poderia ser mais claro: "He inexplicavel a impaciencia, que me causaste com as tuas insulsezes, quando li os dous livritos, ou o compendio das tuas sensaborias". Os "dous livritos" são, obviamente, ou não estivesse o folheto claramente orientado para a *Recreação Filosófica*, como o frontispício explicitamente estampa, os Tomos I e II da mesma obra. E a crítica fundamental, que irmana ambos os textos, diz precisamente respeito ao tempo. Com obras como estes dois tomos da *Recreação Filosófica*, sublinham "sem o enfadonho estepito das aulas entra pelos olhos a Philosophia, sem nos cansarmos com postillas impertinentes; e, o que he mais, (acrescentavão alguns) sem termos o enfado de aprender Latim, nos achamos em dois dias Philosophos consumados"[(692)].

de seu grande Amigo, e official do mesmo officicio, o Senhor Doutor Ferrão Philalethe, En Sevilha en la Imprenta de Antonio Buccaferro.

O final do texto regista a data de 1752: "Tavira, 18 de março de 1752". Verney, também visado pelo autor da Palinódia, comenta, acidamente, em carta de Roma, datada de 1 de Janeiro de 1753: "Que os Jezuitas nese papel, escreveram contra a Recreasam Filozofica dos Filipinos, introduzisem aquele paragrafo contra o meo *Aparato* não me admiro: Jezuita de prepozito e de conciencia não foi certamente. Seria algum Jezuitinha de mam furada, que se mete a falar no que não entende "(Carta transcrita em ANDRADE, A. A. Banha de - *Vernei e a cultura do seu tempo*, ob. cit., Apêndice Documental, p. 572).

(692) *Mercurio Philosophico*, ob. cit., p. 6: "Convidarão me a isto não só as persuasões de alguns amigos, mas tambem a curiosidade propria como de homem, que tem gastado não pouca idade no estudo das Philosophias. A escóla de *Physica Experimental*, que naquele sitio tinhão aberto os sabios PP. da Ven. Congregação do Oratorio, era materia na Corte das praticas de curiosos, e tambem de alguas não leves controversias, segundo as diversas inclinações. Huns dizião, que ali se lograva junta a utilidade, e o divertimento: via se o que recreava os olhos. Aqui sim, dizião outros, que sem o enfadonho estetipo das aulas entra pelos olhos a Philosophia, sem nos cansarmos com postillas impertinentes; e, o que he mais (acrescentavão alguns) sem termos o enfado de aprender Latim, nos acharmos em dois dias Philosophos consumados. Os que erão de contrario parecer dizião, que, o que ali se praticava, era hum engano de semplices idiótas, que cuidavão, que o ser Physico custava tão pouco, como o ver hûas exibições, que, sem ciencia algûa da *Physica*, ostentão em algûas Cidades de França, e Italia, huns puros Maquinistas: que o impedir, que cada hum

Concordantes na crítica às metodologias que criavam "filósofos modernos" em "dois dias", o *Mercurio Philosophico* e a *Palinodia Manifesta* orientavam-se, contudo, para objectivos precisos diversos, ilustrando algumas das "ondas de choque" que percorriam a sociedade portuguesa na recepção das formas e métodos de divulgação da "Filosofia Moderna"(693).

A "Palinodia Manifesta ou retratação publica de muitos erros, carocas, e falsidades, que a hum pobre Medico, chamado *Sylvio*, bom homem, mão Philosopho, e pior Peripatetico se encaixarão na ultima tarde da *Recreação Filosofica* [...] "dirige-se exclusivamente aos dois primeiros tomos da *Recreação*, publicados em 1751, privilegiando a "Tarde Nona", lugar da discussão do controverso problema dos acidentes eucarísticos(694).

Theorica

propunha a duvida, que tem contra a propozição, que com o experimento se estabelece, he introduzir a sujeição, e silencio *Phitagorico*, que tem por descredito seo a mais nobre Philosophia: [...]".

(693) Vejam-se, como exemplo, as considerações do jesuíta António Vieira (1703-1769) no "Prologo" do curso que ministrou em Santo Antão, entre 1740 e 1741: "Para cúmulo, até em seu auxílio acodem amazonas, pois mesmo senhoras nobres, mudados os gineceus em ginásios, aprenderam a filosofar e, em vez de saberem bordar figuras de animais, entretêm-se a coser átomos combinados desta ou daquela maneira, de tal sorte que a sabedoria e memória do príncipe dos filósofos nãom recebe menos picadelas da agulha feminina que, outrora, a língua do príncipe dos oradores [...] Falemos mais francamente: todas à uma apupam a filosofia peripatética e a rejeitam com fastio, apodando-a, entre gargalhadas, de filosofia de frades e monges [...]". (VIEIRA, A. S. J. - *Cursus Philosophicus*, pars. II, 1-2; citamos a partir da tradução do respectivo curso feita por SANTOS, Domingos Maurício Gomes dos - "Para a história dos Cartesianismo dos jesuítas portugueses do século XVIII" in *Revista Portuguesa de Filosofia*, Janeiro-Março, Lisboa, 1945, Tomo I, fasc. I, pp. 27-44).

Alguns anos antes, 1737, curiosamente também o ano da publicação, em Londres, da *Theoria verdadeira das marés, conforme a philosophia do incomparavel cavalheiro Isaac Newton*, de Jacob de Castro Sarmento, o *Folheto de Ambas as Lisboas* acolhia comentários que faziam da capital portuguesa um cenário povoado de leitores e leitoras destes curtos textos visando a transmissão condensada e simplificada de saberes variados: "[...] no coche o vai recitando a Madama, na cozinha o escuta a servente, no prado o lê o Adónis, e até como Oração Académica o introduz o Mestre de meninos na escola [...]".V. SANTOS, Zulmira C. - "Para a história da leitura feminina no século XVIII: modelos educativos e perspectivas de leituras" in CATEDRA, P. e LOPEZ VIDRIERO, M. L. - Lecturas femeninas en Europa sécs XVI-XVIII, Salamanca, Sociedade del Libro Antiguo Español, 2002 (no prelo).

(694) A Tarde Nona intitula-se "Expoem-se as principais dificuldades, que os Peripateticos oferecem contra os Modernos". A "Primeira Parte" trata do "argumento, que se dedús dos Acidentes Eucharisticos" (*Recreação*, Tomo II, ob. cit., p. 290).

Em todo o caso, os ácidos comentários produzidos pelo anónimo autor dirigem-se particularmente às referências "temporais" de Teodoro de Almeida, associadas ao formato da *Recreação*, um oitavo, que faz deles uns "librilhos" que quase permitem transportar a "Filosofia" no bolso[(695)]. Enquadrando as críticas à questão dos acidentes eucarísticos, a *Palinódia*, pela interposta voz de Sílvio, o peripatético médico que se arrepende de não ter defendido com a consistência adequada as posições contrárias aos modernos, ironiza sobre o curto lapso de tempo, nove tardes, durante o qual Teodoro de Almeida resolve as questões do movimento e da "Gravidade geral".

Com efeito, antes de concluir a Tarde Primeira, Teodósio comentava já que Eugénio podia ser considerado "entre os Filozofos Modernos", motivando uma algo ácida resposta de Sílvio que afirmava ter gastado três anos para ser "Filozofo antigo" e ter queimado as pestanas muitos dias e noites, ao contrário de Eugénio que, face ao exposto, se encontrava em "pouco mais de meia-hora" feito filósofo[(696)].

esqueci-se

---

(695) *Palinodia Manifesta*, ob. cit., pp. 9-10: "Dize-me, homem de Deos, quem te meteo a taralhão, sem seres azado para disputas, ou recreaçoens Philosophicas, sem saberes mais, do que as primeiras planas de Philophia Peritetica, ou ao menos estando esuqecido de tudo aquillo, que nella ha de algum vigor? Eis-ahi porque os Modernos ralhão, eis-ahi, porque eles insultão, e eu tambem o fazia algum dia, quando me encontrava com huns pobres homens como tu. Como fui creado com as taes Philosophias da moda, as quaes ainda hoje tenho boa inclinação, tudo o mais me parecião contos de velhas; Aristoteles, S. Tomas, Scoto, Soares, e os milhares de sequazes que estes tiverão por tantos seculos, todos me parecião gentinha Escholastica, e escoria do mundo erudito, só os meus Monsiures erão homans, só os librilhos de oitavo, taes, como os das tuas tardes Philophicas, me agradavão: finalmente tudo, o que não erão quatro experiencias, que ja hoje as mulheres e os rapazes fazem para se divirtirem, me parecia especulação sutil, e digna de se desterrar para sempre das Escholas: [...]".

(696) ALMEIDA, T. de - *Recreação*, Tomo I, ob, cit., pp. 35 - 36: "Eug. Basta, não vos canseis mais; porque para mim todo este discurso é evidente. Teod. Pois então bem vos poso já contra entre os Filozofos modernos.

Silv. Já! Abençoada Filozofia! Tres anos gastei eu para ser Filosofo antigo, e neles queimei as minhas pestanas; os dias, e muitas vezes as noites pasava sobre os meus quadernos; e vós Eugénio, em pouco mais de meia ora com quatro belas palavrinhas estais Filosofo moderno, doutorado aqui pelo Senhor Teodozio. Ora dou-vos o parabem, que não póde aver maior felicidade".

A clareza e brevidade do método utilizado justificavam, no entender de Teodósio, alter-ego de T. de Almeida, a precisão e eficácia, evitando escolhos e escolhendo o caminho directo para a verdade[697]. Caminho que se fazia em língua vulgar, em português, substituindo fórmulas matemáticas por formas discursivas, circunstância que, no entender do outro folheto citado, o *Mercurio Philosophico*, como que "prostituía a Ciencia, comunicando-a a muitos, que se achavão destituidos até dos primeiros rudimentos da lingua Latina, contra o que ensina o exemplo dos antigos Sabios, que, por não vulgarizarem a Philosophia, não admittião ao seo estudo, senão os que já estavão instruidos em outras Faculdades"[698]. Embora mais orientado para a crítica das sessões de Física Experimental - as "Conferências Experimentais" - que os oratorianos, pela mão de João Baptista, levavam a efeito nas Necessidades desde 1752, frequentemente na presença de D. José e da nobreza da Corte, o *Mercúrio Philosophico* verbera o demasiado breve lapso de tempo que a *Recreação* supõe necessário para o ensino de Eugénio, ao mesmo tempo que assaca aos néris uma excessiva preocupação com a formação em "Filosofia Moderna" da nobreza, permitindo que apenas assistissem às conferências "pessoas que viessem em carruagem"[699]. Os dois primeiros tomos da *Recreação* surgem assim, nas

---

[697] ALMEIDA, Teodoro de - *Recreação*, Tomo I, ob. cit., p. 36: Teod. Aí vereis o trabalho, que custa buscar a verdade por caminhos, que nos desvião dela, e quão facil é achal-a a quem a busca pelo seu verdadeiro caminho".

[698] *Mercurio Philosophico*, ob. cit., p. 7.

[699] *Mercúrio Philosophico*, ob. cit., p. 8: "Eu, que não hia preparado para este encontro, e que não sabia, se a Sala das exhibições se chamava aula, se o Padre, que as fazia, era Mestre, e se os que alli entravão, hião na verdade aprender algua cousa, lle disse, que eu tinha vindo conduzido até ali do mesmo intento, que trazia os Cavalleiros, que vinhão concorrendo: que era hum homem estudioso, e amante da Philosophia, e que queria renovar as especies das belissimas observações, que tinha visto nas cortes de Turin, e de Napoles, e em alguas Cidades de França, aonde tinha vivido diversas Academias. Eu quanto lhe dava esta informação, que eu julgava ser recommendação da minha pessoa; estava elle olhando com grande curiosidade para os meos çapatos, e vendo-os cheios de pó, arguindo como bom Logico, que tinha ido a pé, me respondeo com notavel dezabrimento; que elle não podia senão pessoas, que viessem em carruagem".

palavras do autor, como "dois livrinhos", dois "librillos" próprios para ensinar crianças a ler e não para formar filósofos[700].

Porém, as críticas ao curto tempo necessário para formar um "filósofo moderno" não impediram Teodoro de Almeida de prosseguir com a redacção da *Recreação*, cujo tomo III, iniciando-se na Tarde X, se publica pela primeira vez, em 1752, versando os "quatro elementos": o Fogo (Tarde X, e XI), a Água (tarde XII), o Ar (Tarde XIII, XIV e XV).

Respeitando as regras da verosimilhança que continuam a presidir à estruturação das diferentes tardes, o autor explica o lapso de tempo decorrido entre os "Tomos I" e II, de 1751, e o Tomo III, de 1752, pelo afastamento de Eugénio, por vários meses, ocupado com negócios na corte e vítima de "algumas enfermidades"[701]. O mesmo intervalo temporal permite, todavia, na moldura idêntica do verosímil, evidenciar os resultados obtidos por Eugénio, apenas em nove tardes de aprendizagem.

Com efeito, durante a ausência em causa, Eugénio encontrou-se em situações diversas, em que teve oportunidade de mostrar tudo quanto havia aprendido, segundo um sistema de "quatro dias", globalmente oposto àquela que tinha por si a "Venerável Antiguidade"[702]. O tomo III inicia-se, assim, pela referência concreta ao tempo cronológico que suporta a verosimilhança - passaram-se meses que facultaram a Eugénio a possibilidade de testar a eventual competência adquirida -, no mesmo movimento em que se justifica a continuidade do texto. Se Eugénio, que nem latim sabia, tinha conseguido defender a preferência pela "Filosofia Moderna", tão debatida em Lisboa,

---

[700] *Mercúrio Philosophico,* ob. cit., p. 45: *"Vinha outro mostrando dois livrinhos com o titulo de Recreação Philosophica.* Foi se logo a elle meo Companheiro Mons. Stanley, e lhe mandou, não apparecesse diante da Philosophia, porque sem duvida o mandaria castigar, por estar mui offendida do modo com que a tinha tratado naquelles libellos".

[701] ALMEIDA, T. de - *Recreação,* Tomo III, ob. cit., p. 2: "[...] carregarão sobre mim tantos embaraços, ja de negocios da Corte, já de algumas enfermidades, que não pude mais cedo cumprir a palavra, que vos dei, quando de vós me despedi".

[702] Ibid, pp. 5-6: "He demasiada ouzadia (continuavão) o afastar-vos das doutrinas, que eles estudarão por muitos anos, e preferir um sistema de quatro dias ao que tem por si a veneravel Antiguidade".

valia certamente a pena continuar, pois que, estava à vista, "a verdade" não estava fechada dentro das escolas, na medida em que "[...] os Autores, que compoem os livros, neles escrevem tudo o preciozo, que estudarão nas aulas; alem de que, se eu [Teodosio] ensinar aqui particularmente a Eugénio tudo o que ensinaria n'uma aula publica [...] poderá Eugenio ficar com tão boa, ou melhor instrusão, do que teria, se andasse nas aulas"[703].

E, ao longo do Tomo III, o tempo continuava a fluir, lentamente, numa sequência de tardes, cinco, que tranquilamente decorriam entre as notícias que chegavam da corte, os hóspedes que iam e vinham, os doentes que Sílvio habitualmente visitava.

Curiosamente, o espaço cronológico que separa o "Tomo III", de 1752, do IV, 1757, aparece sugerido, no início deste último tomo, através das referências a enfermidades de Eugénio, relacionadas com os olhos, que motivaram uma ausência não precisada[704], enquanto o intervalo temporal entre 1757 e 1761, data da publicação do Tomo V, é completamente ignorado pelo texto, que torna a Tarde XXII absolutamente sequencial face ao volume anterior, se bem que uma brevíssima alusão ao tempo metereológico – ao longo das tardes do "Tomo IV" fazia calor, agora começa o frio – deixe suspeitar que algum tempo passou[705].

Como referimos, em capítulo anterior, o "Tomo V" foi publicado quando Teodoro de Almeida se encontrava no Porto, exilado da corte, às ordens do então conde de Oeiras. Mas o texto não deixa ou não quer voluntariamente deixar que nele se leiam as vicissitudes do autor, forjando uma espécie de unidade com o tomo anterior, quando ainda, em 1757, a "tempestade" não se abatera nem sobre os Távoras, nem sobre os Jesuítas,

---

[703] Ibid, pp. 4-5.

[704] ALMEIDA, Teodoro de - *Recreação*, Tomo IV, ob. cit., p. 2: Eug. Grande cuidado me deo, vendo-me quais cego; porque sem vista eu não sei que alegria possa haver no coração humano".

[705] ALMEIDA, Teodoro de - *Recreação*, Tomo V, ob. cit., p. 1: "Silv. Andava paseiando, e buscando no calor do Sol remedio ao frio, que me tem oje incomodado bastantemente".

nem sobre T. de Almeida, unidade essa que se prolonga pelo tomo VI, dito último", publicado em 1762[706]. Logo no início deste, Eugénio rejubila por poder voltar à amena conversação, depois de passado algum tempo, em que Sílvio tinha até julgado que Teodósio falecera[707]. Por outro lado, Teodósio, sempre alter-ego de Almeida, medita, com alguma melancolia, sobre a inutilidade de se afligir "com discursos tristes sobre o que pode acontecer", não valendo a pena ser "Profeta falso de casos infelizes"[708].

E, como que querendo anular, num movimento de esquecimento ou de re-interpretações do passado, os quase vinte e quatro anos que separam o tomo "VII", sobre a "Lógica", do VIII, sobre a "Metafysica", T. de Almeida recomeça exactamente onde havia ficado, como se, no tempo da narrativa, as personagens permanecessem incólumes e tivessem cruzado imutáveis o arco do tempo.

A temporalidade, no sentido em que o autor faz do tempo o eixo motor da narrativa, estrutura, ainda ela, tarde a tarde, os tomos IX e X, ambos dedicados a provar a existência de Deus, pela organização de um mundo que os outros tomos haviam tentado decifrar e explicar, num contexto, a França, em que a religião católica se sentia atacada em todas as frentes.

---

[706] ALMEIDA, Teodoro de - *Recreação,* tomo VI, ob. cit.

[707] ALMEIDA, Teodoro de - *Recreação,* tomo VII, ob. cit., p.2: "Silv. Se errastes no vosso discurso, tendes desculpa; que eu tambem crie de certo que Teodozio fallecera".

[708] Ibidem: "Teod. Com razão se diz, que ha agradaveis enganos; e muitas vezes o nosso maior verdugo he o proprio entendomento, formando discursos funestos, e sendo Profeta melancolico de casos tristes. E já por mim desenganada não sou assim, nem me quero nunca affligir com futuros, e futuros incertos; e me abstenho quanto posso de formar discansos tristes sobre o que pode acontecer: por quanto ou o caso ha de acontecer na realidade, ou não; se não ha de acontecer, para que me quero affligir em vão, sendo Profeta falso de casos infelizes? e se o caso ha de acontecer, basta que então me aflija; e tomara eu nem ainda então considerar nelle, quanto mais muitos tempos antes. Deste modo me poupo a dons males: hum, que he affligir-me; outro, que he errar, que sempre he defeito".

3.2 Os cenários

Ensinar fora das escolas fixa-se, como objectivo fundamental, logo no título do "Tomo I" da *Recreação Filosófica: Recreasão Filozofica ou Dialogo sobre a Filosofia Natural, para instrussão de pessoas curiozas, que não frequentarão as aulas.*

O cenário, ou os cenários da aprendizagem, definem-se, pois, por uma característica geral: o ensino ministrado não se confunde com uma aula. Dirige-se a "pessoas curiozas", não eruditas, fora do contexto escolar. E, de facto, T. de Almeida segue à risca, na estruturação do texto, esta orientação, usando a verosimilhança como técnica de persuasão do leitor. No "Tomo I", fundamental como momento de estabelecimento do pacto – e de um certo protocolo – de leitura[709], o autor precisa o lugar em que se processa a "conversação". É um "retiro", perto do mar – permite que das janelas se vislumbre o oceano – não muito longe de Lisboa, já que, frequentemente as personagens para lá se dirigem, no final do dia, ou no início da manhã, estando de volta a meio da tarde[710]. Tal circunstância torna credíveis os

[709] Protocolo que, como parece óbvio, se estabelece a partir do paratexto que é o "Prologo. Aqui, ao definir as coordenadas principais da obra, as suas orientações e objectivos -" No primeiro titulo de qualquer livro, não se dá a conhecer claramente o que nele se inclue: é precizo nos prologos dar aos Leitores um breve dezenho de toda a obra, um breve dezenho de toda a obra, para excitar o apetite a uns, poupar a outros o trabalho". -, T. de Almeida selecciona uma espécie de "leitor-alvo", aquele que "quizer ver a milhor beleza das creaturas, e quem delas quizer fazer como degraó para subir ao conhecimento de seo autor" ("Prologo"). Sobre as questões relativas à importância dos prológos em geral e especificamente no Renascimento e Maneirismo vejam-se os clássicos de PORQUERAS-MAYO, A. - *El prólogo como género literario. Su estudio en el siglo de Oro español*, Madrid, CSIC, 1957; *El prologo en el renacimiento español*, Madrid, CSIC, 1965: *El prologo en el manierismo y barroco españoles*, Madrid, CSIC, 1968; *La teoria poetica en el Renacimiento y Manierismo españoles*, Barcelona, Puvill Libros, 1989; e, mais recentemente, CAYUELA, Anne - *Le paratexte au Siècle d'or: prose romanesque, livres et Lecteurs en Espagne au XVII^e siècle*, Genève, Librairie Droz, 1996.

[710] ALMEIDA, T. de- *Recreação Filosófica*, ob. cit., Tomo I: "Vamos para esta caza interior donde se descobre o mar e o que á mais agradavel neste sitio" (p. 2); "Amigo Eugenio, já erão oras de entrarmos á nosa conferencia literaria; porém em quanto não vem o voso amigo Doutor, asentomo-nos a esta janela, e divertirmosemos entre tanto com a gente, que vai pela estrada, e com a vista do mar largo" (p. 154); "parece-me, Teodozio, que oje temos o tempo acomodado para o paseio pelas praias [...]" (Tomo II, p. 177); "Vindes Sílvio á noite fechada, quando vos esperavamos de tarde! [Sílvio] Ainda agora cheguei de Lisboa que fui

vários comentários sobre as novidades da capital, os negócios na corte ou a assistência a defesas de "Conclusões" universitárias que pontuam o colóquio.

Assim, na "tarde decima", Sílvio inquire directamente Eugénio sobre as "novidades [que] á por Lisboa", respondendo este que "Algumas tem avido, que já cá vos ão de ter chegado á noticia"[711], fio discursivo que, sugerido de imediato na Tarde I, pela voz de Teodósio – "Dizei-me agora, que novidades me trazeis da Corte, pois bem sabeis o quanto as dezejamos, os que vivemos fora dela"[712] –, atravessa todas as "Tardes" até final do Tomo VI, mesmo quando sabemos que, ao tempo da redacção e publicação dos Tomos V e VI, respectivamente de 1761 e 1762, Teodoro de Almeida se encontrava, efectivamente, bem longe da capital, no Porto. As constantes idas e vindas, sobretudo de Eugénio, mas também de Teodósio e Sílvio, entre o "retiro" e a corte, para negócios – "Já que vós, Eugenio, vos desembarasastes dos negocios da Corte para vir divertir-vos neste sitio"[713], comentava Teodósio, no início da Tarde II –, traduzem a passagem dos dias e o envolvimento das personagens com as ocupações profissionais de cada uma, demonstrando a possibilidade de conciliar as obrigações com os momentos livres, no sentido mais puro do "ócio", como uma aprendizagem útil.

De um ponto de vista simbólico, as personagens não cortaram, por assim dizer, com a ambiência da cidade, onde fervilham negócios e intrigas, mas encontraram nesse lugar que o protagonista, Teodozio, designou como "retiro", a tranquilidade necessária para que o saber possa circular, sem os limites estritos da escolas que implicavam obediência a regras e horários.

---

chamado a uma junta; mas não importa que oje me eide demorar até mui tarde." (Tomo III, p. 82).

[711] Ibid, Tomo IV, p. 3. Ou, por exemplo, no final da "Tarde Vigésima Quinta a sugestão de Teodósio: "Conversemos agora um pouco sobre novidades da Corte, que chegou um ospede que as dará" (Ibid, Tomo V, p. 231).

[712] Ibid, Tomo I, p. 2.

[713] Ibid, Tomo I, p. 97.

Evidentemente que, aqui, o "aluno" a ensinar, como veremos mais particularmente, não é um jovem universitário, mas um adulto que já viajou pela Europa e pela América, que controla negócios e se vê envolvido numa teia de relações. Daí que a cuidada descrição de paisagens e ambientes, que vão mudando, embora quase sempre no mesmo local[(714)], se revele uma técnica retórica eficaz, para convencer o leitor da possibilidade e alta probabilidade de aprender, também ele, em um qualquer cenário que lhe permita ler a *Recreação Filosófica*, em momentos livres.

Depois de definir o local como um "retiro", perto do mar - "Olhai para aquela famoza barra, por onde continuamente estão entrando e saindo navios de todas as nasoens" –, na "Tarde Primeira", do Tomo I (p. 37), T. de Almeida acrescenta, na Tarde Segunda, que o lugar em causa possui "algumas quintas de recreação" e que uma delas pertence a um Marquês, não identificado, onde se dirigem em passeio "para ver as obras que esta fazenda"[(715)].

A Tarde III, prosseguindo o caminho da verosimilhança, precisa que a casa, que já sabíamos perto do mar, tem janelas que permitem a vista "do mar largo" e "da gente, que vai pela estrada"[(716)]. Para além disso, verosimilhança obriga, o "retiro" possuiu gabinetes com "multidão, e variedade de instrumentos, e de vazos", e também de canudos de vidro de todas as grosuras e comprimentos: [...] balansas com diversos feitios, e uma boa porsão de pezos de todas as materias [...], espelhos redondos [...], diversidade de oculos, e instrumentos de Astronomia [...][(717)]. E, quando é

(714) Em termos rigorosamente geográficos a localidade é sempre a mesma no conjunto dos oitos tomos, um lugar relativamente perto de Lisboa, onde existem quintas de "recreação", e também nos dois últimos, o nono e o décimo, neste caso a residência da viscondessa de Armendariz. As alterações processam-se apenas de casa de Teodósio para a de Sílvio - uma vez apenas, ao longo da "Tarde Sexta" -, ou então - por várias vezes -, para o jardim, margens do rio ou orla do mar.

(715) Ibid, Tomo I, p. 97.

(716) Ibid, Tomo I, p. 154.

(717) Ibid, Tomo I, p. 240.

preciso, existem também "[...] óvos, agua de sabão, peras engilhadas, e espingardas de um feito extraordinario, balansas, frasquinhos, e mais frasquinhos, azougue, bexigas, e outras muitas cousas"; e ainda "[...] telescopios, oculos de teatro"[718], e também "[...] lente ustoria, estoutra lente concava, e outros mais"[719].

Quando estão fora de casa, as personagens passeiam pelas praias[720], ou pelas margens do rio[721], andam de barco[722], assistem a fogos de artifício[723], visitam amigos[724], recebem hóspedes[725].

Não deixa de ser curioso, todavia, que estas pequenas anotações que permitem ao leitor representar uma residência de campo com jardim - "Vamos Eugenio, e vereis um jardim o mais lindo, e bem concertado, que á por estes sitios"[726] – muito provavelmente "uma quinta de recreação" – se

[718] Ibid, Tomo III, p. 226.

[719] Ibid, Tomo IV, p. 58. Descrição que, muito provavelmente, tinha como modelo "gabinetes" de "Filosofia Experimental" em casa de vários fidalgos. Sirvam como exemplo as palavras do futuro marquês de Alorna, ao tempo Conde de Assumar, em carta a seu pai: "V. Ex^{a} já lá terá notícia por algum estrangeiro de um instrumento que se achou para electrizar toda a casta de corpos. Tem feito tanta bulha entre os físicos como o livro crítico entre os nossos cidadãos. A primeira pessoa que aqui o teve foi o Conde de Cantanhede [D. Pedro de Meneses], que fazia materialmente bastantes experiências". (Carta datada de 28 de Março de 1747 in *Meu Pai e Meu Senhor muito do Meu Coração*, selecção, introdução e notas de Nuno Gonçalo Monteiro, Lisboa, Quetzal Ed., 2000, pp. 87-88).

[720] Ibid, Tomo II, p. 177; ibid, Tomo VI, p. 2.

[721] Ibid, Tomo III, p. 164: "Oje, Eugenio, está o rio tão socegado, e tão vistozo com os navios da frota, que convida a pasear por ele".

[722] Ibidem ("E seja a conversação no escaler passeando pelo rio".)

[723] Ibid, Tomo III, p. 82. ("Na quinta do Marques*** á oje um grande fogo de artifício, e daqui o avemos de ver").

[724] Ibid, Tomo I, p. 97; Tomo III, p. 285.

[725] Ibid, Tomo III, p. 357. ("Está bem, á manhã sem duvida daremos fim a esta materia. Recebamos os ospedes".

[726] Ibid, Tomo II, p. 111. De resto, ao que tudo parece indicar, um belissimo jardim repleto de belas estátuas: "Que belo, e engrasado jardim!... Os olhos não se fartão de ver, nem o entendimento acaba de se admirar. Por uma parte o bom gosto do debuxo por outro a vivez das estátuas, que o ornão e o enobrecem, por outro as aguas cristalinas, que pelos rochedos daquela gruta se precipitão para virem recrear-nos com sua frecura, tudo está á porfia

diluam justamente ao longo das "Tardes" que integram o "Tomo VII", como se, realmente, os seis primeiros tomos constituissem uma unidade. Insistamos uma vez mais, na evidência do rosto da primeira edição do "Tomo VI", alterado em reimpressões posteriores - "Tomo VI e ultimo" - ou nas breves referências intratextuais do tipo "Como se vão acabando os gostozos dias"[727], como se esses anos que antecedem a publicação, em 1768, comportassem um sentimento de angústia perante um futuro adverso.

De resto, ao longo do "Tomo VII" que, como repetidamente fomos procurando sublinhar, se inicia pela constatação de que muito tempo decorreu desde a última "conversação" e de que Sílvio tinha até pensado que Teodósio falecera, perdem-se estas pequenas anotações que ancoram o texto à realidade, como se para discutir "Filosofia Racional" ou Lógica, não fosse preciso encontrar em cada momento da vida quotidiana – o calor, a luz, as cores, o peso, as fases da Lua, as marés – motivos que enquadrassem os "ensinamentos" que compunham cada "Tarde".

Esta mesma ausência de ancoragem ao fio dos dias percorre o "Tomo VIII", sobre a Metafísica, tão separado do VII no tempo transcorrido – vinte e quatro anos – e tão próximo nas estratégias discursivas. Para falar de Lógica e Metafísica bastam as referências ao "hoje" e ao "ontem", que justificam a divisão em "tardes", e dispensam-se as contínuas fórmulas que permitiam que o leitor seguisse, tranquilamente, a vivência quotidiana de um grupo de personagens, ocupadas em afazeres diários.

Do ponto de vista da estruturação discursiva, os primeiros seis tomos, essa unidade primordial que Teodoro de Almeida quis posteriormente alargar, afiguram-se certamente mais "cuidados" ou talvez mais próximos de um modelo depurado de colóquio "literário". Porém, na perspectiva da organização do texto, como entidade conciliando a "utilidade" e o "deleite", os

---

convidando os olhos, e a extensão; de sorte, que eu não sei para onde me volte." (Ibid, Tomo I, p. 37).

[727] Ibid, Tomo VI, p. 336.

primeiros seis tomos investem essencialmente, ao cuidar os aparentes pormenores que tornam credível o fluir dos dias, numa estratégia de verosimilhança que ao mesmo tempo acredite como eficaz a proposta equacionada, vincando a possibilidade de aprender "Filosofia Natural" num cenário que nada tinha a ver com as escolas e se poderia eventualmente confundir com o dia a dia de qualquer leitor.

Esta mesma organização discursiva repete-se nos tomos IX e X. Como já procurámos acentuar, no projecto primeiro de Teodoro de Almeida, o tomo IX, intitulado *Harmonia da Razão e da Religião*, editado justamente um ano depois do "Tomo VIII", em 1793, terminava, uma vez mais, a *Recreação* discutindo, agora, as questões relativas à "Teologia Natural".

Contudo, e voltaremos a essa diferença essencial oportunamente, esta parte da obra não se apresenta como uma exposição pura e simples de problemas que se querem explicar e resolver, tal como todos os outros tomos, do "I" ao "VIII", mas sim como um conjunto de "respostas filosoficas aos argumentos dos Incredulos que refutão a Religião contraria á Boa Razão"[728]. Porém, talvez porque Almeida procurava atingir um público que continuava a consumir sobretudo os primeiros seis tomos da *Recreação*, os suportes estruturais mantêm-se. Isto é, no "Tomo IX" que, em rigor, na letra das afirmações do "Tomo VIII" é uma cópia das [...] disputas [...] com os Incredulos quando vivia no meio deles"[729], o autor procura recriar um cenário em tudo semelhante ao dos tomos anteriores, reatando uma unidade perdida.

Este "Tomo IX" comporta um conjunto de catorze "Tardes", durante as quais Teodósio, desta vez mestre da baronesa de Armendariz, intenta responder, em solo francês, "às invectivas, que na conversação familiar costumão fazer contra a Religião [...]"[730].

[728] *Harmonia*, ob. cit., rosto.

[729] ALMEIDA, T. de - *Recreação*, Tomo VIII, ob. cit., p. 257.

[730] ALMEIDA, T. de - *Harmonia*, ob. cit., "Pregação"

O cenário, uma espécie de residência de campo de nobreza rural, contempla a passagem diária de um tempo pautado por conversas à mesa, visitas, passeios, idas à capela. A definição destes espaços de sociabilidade contribui para a organização de um universo referencial que, no quadro da verosimilhança, tal como acontecia nos oitos tomos anteriores, com especial incidência nos primeiros seis, suporta as diferentes "conversações" e as inscreve no registo de alguma familiaridade[731].

[731] A definição dos espaços contribui, no quadro da verosimilhança, para a ~~organziação~~ de um universo referencial, que torna possível,. seguindo os nossos sublinhados, reconstruir, cadencialmente, o viver dessa nobreza rural, pautado por visitas, ceias, passeios, idas à capela: *Tarde I*: "*hoje* tereis Vós á *meza* hum que não he dos peiores", p. 3; "*e passeando com elle os dias passados* sobre o Glacis", 3; *tarde II*: "Não sabeis quanto eu me regalei *hontem á noite*, que *ceei aqui* com Chevalier Sansfond ...." p. 25; "Se Vós quereis, Theodosio, *vamos todos tres para o meu quarto*; eu digo aos criados, que *quando vierem visistas, as levem ao quarto de minha Mãi*, ou de meu Irmão o Chevalier; e que *eu sahi com o Barão a passeio*", 27; "*Vamos a passeio*, Theodosio, *antes que venhão visitas*, que nos incommodem", 43; *Tarde III*: "Não vos posso ponderar, meu Theodosio, a admiração que me fez *hontem em huma cerra assemblea* hum nosso amigo que eu não nomeio.", 44; "Esse sujeito não he hum, cujo nome principia por H, e *ceou comnosco ha cousa de quinze dias?*", 46; "Vamos *a passeio*.", 63; "Eu dei a palavra a Madama Governadora que *me mandou convidar para lhe dar o braço no passeio esta tarde...*", p. 63; "*Vamos a passeio*: chamai o Barão, que elle assim que percebeo que estava cá o Coronel com suas Filosofias, não quiz entrar; mas eu bem o senti", 64; tarde IV: "*Eu o convidei hoje para o passeio"; p. 65; Tarde V*: "Eu reparei *hontem á noite*, meu Amigo Theodosio, *que Vós á meza* notastes huma cousa...", 104; "*...vamos a passeio*, Theodosio", 126; *tarde VI: "Chegão carruagens, ponhamo-nos em tom de passeio*, antes que nos empatem em casa.", 143; *Tarde VII*: "Por ora basta de especulações: *vem visistas, vou recebellas:* Adeos.", 172; *tarde VIII*: "Tomara, que vos fosse permittido apparecerdes assim como estais *á tarde na Assemblea;*", 176; "Sendo assim, *vamos para a meza*, que já ouço, que são horas.", 206; *tarde IX*: "Não vos retireis, que elle em percebendo, que *Vós estais no meu quarto, não tarda.*", 208; *Tarde X:* "Aposto eu, Senhor Brigadeiro, que *Vós estaveis fazendo horas para me irdes buscar ao passeio costumado*: aqui temos Theodosio; *vamos nós sómente os tres passear até o bosque*, que he frondoso, e grande abrigo para o tempo de calma; e depois acabada a nossa conversação (que será importante) *sahiremos para os Jardins lá pela fresca, para nos ajuntar ao rancho grande dos Cavalheiros, e Senhoras que aqui se ajuntão.*", 250; *Tarde XI*: " A estas horas já *ella está bem interessada no jogo*, e bem pouco se lhe dá dos argumentos, que lhe fizemos.", 316; "*Vamos passear, que hoje não quero a companhia brilhante das mais senhoras;* porque não acabo de admirar a facilidade com que se admittem absurdos horrendissimos, e de consequencias de maior importancia." 316; *tarde XII*: "...quando me encontrou *sahindo da Capella...*", 317; "Crede-me Balio; pouca gente reflecte como deve ser antes que falle: não sejais assim. *vamos ao jogo*"; Tarde XIII*:* "Vós estaveis tão influidos na disputa, *que vindo eu por toda esta rua do Jardim*, nenhum de Vós me vio, até que junto de Vós vos saudei.", 341; "basta meus Amigos, *que vem gente.*", 362; *Tarde XIV*: "...hoje creio que não temos ninguém, porque *o casamento do vosso vizinho leva todas as nossas amigas*, e esta tarde estaremos sós, Eu, e a baroneza, e Vós", 363; "Agora se quereis, *vamos a passear todos tres*", 387; *Tarde XV*: "*Vamos passear*", 403.

São, como repetidamente sublinha o autor, "conversações familiares". Tal como nos tomos anteriores importava acentuar que a aprendizagem sobre a organização do mundo "natural" se podia legitimamente equacionar fora das escolas, em momentos livres de preocupações profissionais, ocupando "utilmente" o ócio, também aqui está patente a tese da possibilidade de explicar os pontos mais controversos, ao tempo, da religião cristã, em ambiências de conversa de salão, de passeio, de recebimento de visitas.

Cenários idênticos se disseminam pelo "Tomo X", "Sobre a Filosofia Moral, em que se trata dos Costumes", publicado pela primeira vez em 1800 e que, como procurámos explicitar anteriormente, passou, por razões editoriais, a funcionar em bloco com o Tomo IX "Harmonia da Razão e da Religião". A sequência das tardes, quinze no tomo nono e quatro no décimo, e a permanência das personagens principais, as secundárias vão sendo introduzidas em nome da "varietas"[(732)], justificam o recurso aos mesmos cenários: a residência da baronesa de Armendariz e as inevitáveis idas e vindas de amigos e visitas que chegam e partem.

De um ponto de vista global e pelo que diz respeito às coordenadas de definição de um "lugar", como ambiência envolvente do conjunto de diálogos que formam os dez tomos, não existem diferenças substanciais entre o grupo publicado até 1768 e o outro, mais próximo em termos cronológicos, editado entre 1792 e 1800.

Embora respondendo a "estímulos" diversos que acabam por coagular os diferentes agrupamentos - a "Filosofia Natural", a "Filosofia Racional", a "Teologia Natural", a "Filosofia Moral" –, todos os tomos respeitam, na técnica de composição do lugar, um cenário definido por ambiências e por espaços de sociabilidade diferentes das escolas, estribando a tese fundamental de que tal panóplia de conhecimentos e saberes não é destas

(732) Na "Tarde Decima Sexta" o Chevalier, dito "Sansfond" no Tomo Nono, na "Tarde Decima Setima", o "Primo Comendador" (Tomo X, p. 69), na "Tarde Decima Oitava", a "Mãi" da Baronesa (ibid., p. 172), na "decima Nona", o Coronel (ibid, p. 256).

exclusiva e pode encontrar uma fórmula de divulgação que contribua para a "ilustração" de alguns grupos sociais - a nobreza, os militares e, em relação à religião, as mulheres (nobres) -, ocupando, utilmente, tempos livres. Neste enquadramento, a identidade de cenários funcionava também como um forte mecanismo de coesão interna da totalidade da obra, a que certamente T. de Almeida não foi indiferente. Pelo contrário, o recurso ao mesmo tipo de lugares e ambientes, como uma espécie de "leit-motiv" factor de agregação, fundamenta e legitima a interpretação de um projecto global, sobretudo se se tiver em conta que o debate se transfere do "maravilhoso" da terra e dos céus, do "Tomo primeiro" ao "sexto", às leis do discurso (VII) e do conhecimento de Deus (VIII), para, finalmente, se tomar uma competência adquirida de saberes que permitem discutir a "legitimidade" e força da religião católica no seio da "Incrédulos".

4.2. As personagens

Pelo que diz respeito às personagens intervenientes nos diálogos que constituem a *Recreação Filosófica*, a divisão entre os primeiros oito tomos e os dois últimos está bem patente; do "Tomo I" ao "Tomo VIII" esta "conversação familiar" estabelece-se entre três homens: Teodósio, o alter-ego do autor, filósofo "moderno" a quem competem as exposições, Eugénio, "homem militar e sem estudos de aulas", Sílvio, o "peripatético" médico, cuja crença na Filosofia "antiga" o torna o opositor que, do ponto de vista argumentativo, faculta a clarificação dos "ensinamentos".

No segundo grupo, constituído pelos tomos nono e décimo, se quisermos aceitar uma autonomia que já procurámos explicitar, o núcleo essencial, no sentido da permanência, é formado pela baronesa de Armendariz e por Teodósio, seu professor de "Filosofia Moderna" e de todas as questões relativas á religião.

Teodósio representa, portanto, o elo de ligação entre todos os tomos, do primeiro ao décimo, simbolizando, assim, ou não fosse ele o alter-ego de Teodoro de Almeida, a união primordial da obra face ao seu autor que nela expõe e defende um projecto literário-cultural. Em todo o caso, uma consistente compreensão da *Recreação* no seu conjunto, independentemente das diversas motivações que os diferentes lapsos cronológicos explicam, dependerá em muito de um estudo particular de cada personagem, no sentido em que das respectivas características, desenhadas por T. de Almeida, decorre a eficácia, no sentido da "utilidade" e do "deleite", que o autor queria para o seu texto.

4.2.1. Teodósio

> "[...] l'uomo di chiesa colto per eccelenza è ora l'abate [...].
>
> Mario Rosa - "Chiesa e stati regionali nell' età dell' assolutismo" in *Il letterato e le instituzione*, Torino, Giulio Einaudi, 1982, p. 369.

Curiosamente, os dois primeiros tomos da *Recreação*, publicados no mesmo ano de 1751, não oferecem uma caracterização sistemática de Teodósio. Sabemos, praticamente desde as primeiras linhas – de resto a fala inaugural pertence-lhe –, que ele corporizá a instância discursiva a quem competem as explicações, logo é-lhe atribuida, um factor imediatamente identificado pelo leitor, a competência necessária em matérias de "Filosofia Moderna", para poder transformar o "saber" científico num discurso inteligível para quem não o domina. O estatuto de "mestre", vincado desde o

início, desencadeia as intervenções que servem para definir globalmente as outras duas personagens, clarificando, numa espécie de preâmbulo, o quadro discursivo. De Sílvio, diz Teodósio a Eugénio tratar-se de "um Médico meu amigo, que assiste núma quinta pouco distante da em que estamos. É omem inteligente, Mestre em Artes, formado em Coimbra, e grande defensor da Filosofia Peripatetica, isto é da Filozofia Antiga"[733]. E de Eugénio relata a Sílvio: "[...] é um curiozo, que sem ter estudo das aulas, tem um engenho vivo, e um ardente dezejo de ser instruido sobre as Filozofias modernas"[734]. As pequenas anotações que vão permitindo o traço preciso no desenho das personagens disseminam-se, no caso de Teodósio, pelo conjunto dos dez tomos. Porém, nos primeiros oito – e sobretudo no grupo de seis, sobre a "Filosofia Natural" – as informações respeitam, sobretudo, à sua casa, à sua livraria, ao seu laboratório, aos seus amigos... Nos tomos nono e décimo, que alteram o "lugar" das disputas, colocando-as no sudeste de França, tornando, assim, mais fácil a identificação de Teodósio com o autor, pois que o texto explicitamente alude ao tempo em que este viveu – já não vive, na altura da produção do texto – no seio dos "Incredulos", como professor de Física, Geometria, Geografia e também Religião da baronesa de Armendariz, as referências a características de Teodósio como personagem diminuem[735]. No contexto em causa, tornavam-se menos necessárias. Teodósio representa a continuidade, capitalizando, ao discutir sobre a religião, os conhecimentos que os outros volumes tinham evidenciado no âmbito da "Filosofia Moderna" e da Lógica. Surge como um "clérigo", douto nas ciências da natureza e nas ciências "morais", apto, por conseguinte, a

---

[733] ALMEIDA, T. de - *Recreação Filosófica*, ob. cit., Tomo I, p. 4.

[734] ALMEIDA, T. DE - *Recreação Filosófica*, ob. cit. Tomo I, p. 5.

[735] ALMEIDA, T. DE - *Harmonia*, ob. cit., p. 2: "Na verdade, Senhora, que me consolava summamente, quando via que vos alvoroçaveis mais com as Instrucções sobre a religião, que vos dava nos Sabbados, do que com a de Fysica, Geometria, e Geografia, em que vos entretinheis nos mais dias".

argumentar sobre a existência de Deus ou [...] os Mysterios da nossa Religião em comum".

Ao longo dos primeiros seis tomos da *Recreação*, sabemos, em todo o caso, que Teodósio possui um "retiro", uma casa de campo dita "quinta de recreação"[(736)], que se constitui em cenário principal de uma aprendizagem processada fora da "escola"[(737)].

O "retiro", circundado por "jardim, orta e arvoredo"[(738)] fica, com toda a probabilidade, na foz do rio Tejo, visto que coincidem as simultâneas referências ao rio, ao mar, às praias[(739)]. Teodósio possui, na residência em causa, uma livraria[(740)], mas os livros encontram outros lugares, menos prováveis, como o "bofete" da sala de onde se vislumbra o mar, e onde repousa a *Philosophia Aristotelica Restituta* de João Baptista[(741)]; possui também um elaborado gabinete, pleno de instrumentos que possibilitam as mais diversas experiências[(742)]; tem criados, carruagens e cavalos[(743)] –; um

---

(736) E outras existem no mesmo local: "São as cazas da quinta, onde vamos: depois de acabar a quinta, quer agora seu dono fazer um palacio nobre, que lhe corresponda". (T. de ALMEIDA - *Recreação Filosófica*, ob. cit., Tomo I, p. 130).

(737) Ibid, p. 59: "Como nós não estamos disputando nas aulas, mas conversando em um jardim, não teimemos mais sobre este ponto".

(738) Ibid, p. 36: [...] porém eu vejo por a aquela porta um belo jardim, orta, e arvoredo, era de voto que fosemos paseando até lá, e gozaremos de virassão fresca que lá fora corre".

(739) Ibid, p. 37: "Olhai para aquela famoza barra, por onde continuamente estão entrando, e saindo navios de todas as nasoens: d'aqui descubrireis a maior, e milhor parte da nosa Lisboa. Na banda d'além reparai, que bela vista fazem aqueles montes vestidos de arvores: para estoutra banda stendeis os olhos, em tantas florestas. Não sei que a sabia Natureza posa formar outro painel mais lindo, nem mais deleitavel".

(740) Ibid, Tomo II, p. 317: "[...] Ora vamos cá para dentro para a livraria: talvês que seja precizo abrir alguns livros para examinar este ponto".

(741) Ibid, Tomo I, pp. 67: "Vós dizeis, que a Filozofia, que vulgarmente se chama Peripatetica, foi a que ensinou Aristoteles; a isto não quero responder, porque é fóra do intento; para responder a isto bastão aqueles livros, que ali vedes sobre o bofete, que compôs o P. M. João Baptista da Congregação do Oratorio, e que vão tendo grande, e bem merecida stimação asim dentro, como fóra do noso Reino: o seu titulo é: *Philosophia Aristotelica Restituta*: e tomou por empreza provar, como a Filosofia, que ensinou Aristoteles, é a que oje seguem os Modernos".

(742) Ibid, Tomo II, p. 54.

jardineiro que tosquia os canteiros[744], pomares de laranjeira[745] –, visita amigos, alguns religiosos[746], e pessoas, como o marquês não identificado, a quem a cortesia obriga a cumprimentar[747]; tem negócios na corte que motivam algumas ausências e justificam uma curiosidade quase obsessiva sobre o que lá se passa, querendo, a todo o momento, saber novidades[748]. Padece enfermidades[749], preocupa-se – no contexto do "Tomo VII", editado em 1768 –, com o "futuro incerto"[750].

A identificação com o autor, Teodoro de Almeida, informação aliás ausente de rosto da primeira edição, de 1751, dos "Tomos I e II", processa-se com alguma clareza, no início do "Tomo III", quando Teodósio aceita, como

---

[743] Ibid, Tomo I, p. 153: "E dou por acabada a conferencia: aí ão-de estar os meus criados com cavalos para a retirada, se quereis podemos ir para a caza".

[744] Ibid, Tomo I, p. 49: "Vedes aquele omem, que anda ajuntando os raminhos de murta, que o jardineiro deixou espalhados quando tosquiou os canteiros".

[745] Ibid, Tomo I, p. 63: "O Terreno, Teodozio, mostra ser fertilissimo, pois vemos as arvores tão crescidas, e carregadas de frutas. "[...]" Não atribuais isto a desperdicio; reparai, e vede, que todas stas laranjas, que vedes, stão raxadas com a pancada, que derão quando cairão, por cauza de serem stas laranjeiras aqui mui altas".

[746] Ibid, Tomo III, p. 12: "Estava eu na cela de um Religioso meu amigo, quando veio neste tempo um Continuo do Santo Oficio com dous tomos de sermons para os rever o Religiozo, a quem eu vizitava;".

[747] Ibid, Tomo III, p. 285: "Sim gósto, mas agora me lembrou, que antes que me recolha para caza, tenho que ir cumprimentar o Marquês..., que já á tres dias, que está cá na sua caza de campo; e eu ainda ontem o soube [...]".

[748] Orientação que surge a partir das linhas iniciais quando Teodósio interpela Eugénio, acabado de chegar, mas que pontua, essencialmente, os "Tomos I" a "VII". ALMEIDA, Teodoro de - *Recreação Filosófica*, ob. cit., Tomo I, p. 2. "Dizei-me agora, que novidades me trazeis da Corte, pois bem sabeis o quanto as dezejamos os que vivemos fóra dela".

[749] Esporádicas e menos graves entre os Tomos Primeiro e Sexto e, verosimilhança obriga, mais longas e difíceis no início do "Tomo Sétimo", justificando o reatar de um projecto dado como terminado no tomo anterior.

Para o primeiro cazo: "Mas vós Teodozio stivestes doente, tomais banhos, tendes os poros abertos, corre muito ar, temo que vos perjudique" (ALMEIDA, T. de - *Recreação Filosófica*, ob. cit., Tomo I, p. 84); para o segundo: "[...] por quanto attendendo á perigosa enfermidade de Teodosio [...]" (Ibid, Tomo VII, p. 2).

[750] Uma das poucas anotações em que a obra parece estribar-se na biografia do seu autor, Teodoro de Almeida. Ecoa nas palavras melancólicas e preocupadas de Teodósio o receio de um futuro que em Setembro de 1768 levará Almeida a "exilar-se" no sudeste francês.

sendo particularmente dirigidas para si, as acusações de plágio da obra do jesuíta francês Regnault, intitulada *Origines anciennes de la physique nouvelle*[751]: "Aquilo não é seu, tudo é tirado de uns certos livrinhos Francezes que à de Filozofia por modo de dialogo". A esta invectiva que Eugénio conta ter ouvido em Lisboa, Teodósio responde: "Bem sei que livrinhos são eses: são huns Dialogos sobre Filozofia, que compoz o Padre Regnault da Companhia, que eu tenho, e stimo, e me parecem muito bem"[752].

Para além da obra do jesuíta Regnault e do oratoriano João Baptista, Teodósio possui alegadamente as *Memoires de l'Académie* de Reaumur[753], as decisões dos Concílios, que estão "à vista"[754] e adivinham-se textos de Descartes, Newton, Nollet, do *Journal des Savants*, de Leibnitz, mas também de Aristóteles, de S. Tomás, por alusões menos explícitas, constituindo uma "livraria", em que alguns livros estão arrumados[755] e outros se espalham pelas mesas[756].

O dia a dia de Teodózio pauta-se pelas "explicações" que ocupam as tardes, pelas visitas, pelos jogos, pela caça, pelo estudo. Revela-se um mestre curioso, perscrutando os céus, examinando as marés, executando experiências. Manifesta alguma reserva face à posição dos "peripatéticos",

---

(751) Texto de divulgação das possibilidades de conciliação entre a Filosofia "Antiga" e "Moderna", a obra de jesuíta Noel Regnault, *Origines anciennes de la physique nouvelle* (1734), foi conhecida e lida em Portugal, embora marcada por um evidente cartesianismo. Integra, aliás, os catálogos das bibliotecas oratorianas de Lisboa e Porto. Referir-nos-a este texto e a outros deste jesuíta, no capítulo seguinte.

(752) ALMEIDA, T. de - *Recreação Filosófica*, ob. cit., Tomo III, p. 11.

(753) REAUMUR, René Antoine Ferchaut de [1683 - 1757] - *Mémoires pour servir à l'histoire des insects*, Amsterdam, Pierre Mortier [12°], 1734 - 1740. A obra comporta seis tomos em duas partes, doze volumes, portanto. As edições de 1736, 1737, 1738, 1740 são de Paris, Imprimerie Royale.

(754) ALMEIDA, T. de - *Recreação Filosófica*, ob. cit., Tomo II, pp. 320 - 321: "Falemos neles com eles à vista, que sempre isto é melhor".

(755) Ibid, Tomo II, p. 320: "Aqui tendes na stante os principais [...]".

(756) Ibid, Tomo II, p. 321.

sobre a maioria dos fenómenos naturais, mas não os hostiliza directamente. Recorre, como argumento convincente, ao facto de a "Filosofia Moderna" ser, ao tempo, seguida em grande numero de "Religioens", e "lida" por ordem de Bento XIV na Universidade de Bolonha e em Roma[757]. Investe, particularmente, na dimensão atraente desta Filosofia, que se aprende em "conversações amenas"[758], em salas, livrarias, jardins[759], pomares[760], passeios no rio[761], e que se afigura "mais curiosa e mais divertida"[762] que a "antiga". Sublinha, nesse contexto de sedução que configura a experiência do "ensinamento", a não necessidade de saber latim e o pouco tempo requerido para ficar apto a "entender" conclusões universitárias ou a discutir as fases da lua ou a refracção da luz. Quer, a tanto custo, obter sucesso que Sílvio comenta para Eugénio "[...] este omem tem um veemente dezejo de vos fazer o gosto; e dezejará fazer-vos Filozofo em uma tarde"[763].

Deste ponto de vista, o autor define a personagem como um modelo de professor capaz de tornar atractiva qualquer tipo de matéria. São múltiplas as occorrências que fixam no texto a vontade de aprender do "aluno", Eugénio, que muitas vezes regressa a correr de Lisboa, para ouvir explicar o peso dos corpos, as marés, as partes dos insectos, as aves... e que assegura, em momentos vários, "[...] que a sua [de Teodósio] conversasão me atrae, e o

---

[757] Ibid, Tomo III, p. 6: "Vós não podeis negar, que oje á um grande numero de omens doutos, que seguem este sistema, que ainda nas Religioens; e o que mais é, que o nosso Santissimo Papa Benedito XIV, a mandou ler na sua Universidade de Bolonha, e ainda na mesma Roma a mandou ler, e fez restituir a cadeira a hum Religiozo, a quem os seus a tinhão tirado sem outro crime mais, que querer seguir as Filozofias Modernas;".

[758] Expressão repetida ao longo de toda a obra, do Tomo Primeiro ao Decimo (ALMEIDA, T. de - *Recreação Filosófica*, ob. cit., Tomo I, p. 96: "Ora á muitos tempos, que não tenho pasado uma tarde em conversasão mais amena, nem mais de de meu gosto, do que oje").

[759] ALMEIDA, Teodoro de - *Recreação Filosófica*, ob. cit., Tomo II, p.320.

[760] Ibid, Tomo I, p. 59; Ibid, Tomo I, p. 63.

[761] Ibid, Tomo I, p. 37.

[762] Ibid, Tomo I, p. 105.

[763] Ibid, Tomo I, p. 85.

seu empenho me cativa; e por isto, sem reparo me sinto logo inclinado a toda a sua doutrina;"[764].

Sublinha, em cada momento, que Deus não lhe "cativou o entendimento senão nos mistérios da Fé"[765] e que em todo o resto lhe deixou plena liberdade para, pelo estudo e "entendimento" compreender que é "impossível que por puro acaso saiam as coisas perfeitamente coordenadas e dispostas com bela proporção e armonia; principalmente sendo uma armonia constante"[766]. Deus, o "autor do universo", está por trás de tudo, e entender a Natureza na sua organização e pormenor é encontrar em cada explicação, em cada fenómeno, a marca divina.

Ao longo dos Tomos "Nono" e "Décimo", nos anos finais de um projecto de quase cinquenta anos, Teodósio parece não ter mudado significativamente. É verdade que o texto se reporta a quase vinte anos antes, aos anos em que esteve em França, e que qualquer leitor identificaria, ainda pelos anos noventa, com a fuga do autor, Teodoro de Almeida, ao regime pombalino. O texto não regista apontamentos em relação à idade ou aos motivos da presença de Teodósio em França. Alega, apenas, a qualidade de professor que durante a semana ensina à baronesa de Armendariz Geometria, Lógica, Geografia e ao sábado se dedica a questões de religião. Contudo, esse estatuto permite-lhe servir de apoio à jovem aristocrata, nas conversas sobre a religião cristã, atacada e posta em causa nos salões, nas assembleias, nos diálogos à mesa.

Curiosamente, estas "aulas" de defesa da religião contra os ataques dos "Incredulos" continuam a ser para Eugénio, a quem se propõem como leitura no final do "Tomo Oitavo", acentuando que, em 1793, data da respectiva publicação, não se trata já de "explicar" e "compreender" o mundo natural, mas de perceber, lembre-se que a revolução em França tinha

[764] Ibidem.

[765] Ibid, Tomo I, p. 66.

[766] Ibid, Tomo I, p. 29.

começado em 1789, que o mundo, como "representação" social que Teodósio tinha conhecido com Eugénio e Sílvio, num esforço optimista de, compreendendo-a, melhor dominar a realidade, se encontrava fortemente ameaçado.

4.2 Eugénio

> "Quem sois vós que nem latim sabeis porque não o estudastes?"
>
> T. de Almeida - *Recreação Filosófica*, Tomo III, Lisboa, Miguel Rodrigues, 1751, p. 5.
>
> "[...] il gentiluomo colto settecentesco accentua il gusto dei viaggi, abbraccia spesso in gioventú la carriera delle armi".
> Mario Rosa - "Chiesa e stati regionali nell'etá dell' assolutismo" in *Il letterato e le instituzioni*, Torino, G. Einaudi, p. 362.

"Homem militar e sem estudos de aulas"[767]. Assim define Teodósio o seu "aluno" que a si próprio se caracteriza como alguém a quem "nem os negócios nem a [...] idade [...] permitem já o estudo"[768] da "Filozofia Moderna", mas que manifesta "um ardente desejo de ser instruido para "tambem formar sobre elas o [...] juizo, e dar o [...] parecer como os mais"[769].

---

[767] ALMEIDA, Teodoro de - *Recreação Filosófica*, Tomo I, ob. cit., p. 5; ibid, Tomo III, p. 4.

[768] Ibid, pp. 2 - 3: "[...] confeso-vos, amigo Teodosio, que me veio um veemente dezejo de entender aquelas materias para tambem formar sobre elas o meu juizo, e dar o meu parecer, como os mais; e se os anos mo permitissem, certamente, entraria nas aulas a aprende-las. Porém nem os meus negocios, nem a minha idade me permitem já ste studo".

Não sabe latim, como reiteradamente assegura – "[...] não entendo a língua latina nem tive studos alguns [...][770], "Ainda vós não acabaste de crer que não entendo latim"[771] – mas, nas constantes idas e vindas à Corte, assistiu à defesa de umas "conclusões" universitárias que lhe despertaram a vontade de estudar "Filosofia Moderna"[772].

Depois deste começo e ao longo dos diferentes tomos, breves indicações vão ajudando a completar o retrato de Eugénio, o "militar", tornando-o credível como aluno e pertinente como modelo: viajou pela Europa, esteve na América[773], possui uma casa em Lisboa[774], com um gabinete com espelhos[775], tem um retrato de um tio, comendador, pintado por Francisco Vieira que "é dos melhores" que o pintor "tem feito"[776]. Aprendeu a dançar e outras "artes", como "tirar o chapéu", ou "pôr um pé"[777]. Presta atenção aos negócios que mantém em Lisboa, desloca-se

---

[769] Ibidem.

[770] Ibid, p. 2: "[...] eu como nem entendo a Lingua Latina, nem tive studos alguns, me vi obrigado a perguntar sobre que era aquela contenda".

[771] Ibid, Tomo VII, p. 83.

[772] Ibid, Tomo I, pp. 2 - 3.

[773] Ibid, Tomo V, p. 249: "Eu depois que stive na America, não me poso admirar das aves cá do Reino".

[774] Ibid, Tomo II, p. 163.

[775] Ibidem.

[776] Ibid, Tomo VII, p. 65: "Exemplo: o retrato, que Eugenio tem de seu tio o Comendador, he um retrato belissimo.

Eug. Nao ha dúvida, que sahio profiissimo; e he dos melhores, que o nosso Francisco Vieira tem feito. E até o primeiro desenho, que elle fez com o lapis, com razão o stimo, e tenho debaixo de vidro em sua moldura, porque e profiissimo; e não forão senão quatro riscos de lapis, que n'um instante deitou no papel, stando olhando para meu tio; e depois por esse desenho he que se governou para o retrato, que tenho na livraria".

[777] Ibid, Tomo VII, p. 4: "Ó quem me dera poder tornar atrás hum par de annos na minha vida para applicar á cultura do entendimento o tempo que gastei na dança, e n'outras artes de menos importancia. He infelicidade, que sendo o nosso entendimento uma parte tão nobre, e tanto mais nobre que o corpo, gaste hum cavalheiro tres annos em saber como ha de endireitar hum pé, ou tirar o chapéo;".

frequentemente à corte, aprecia música. Sabe-se até que Sílvio, o médico, é "mais grosso" e mais baixo que Eugénio: "V. g. o Senhor Doutor, sendo muito mais baixo, do que eu, á-de pezar muito mais por ser mais groso".

É um aluno ansioso que quer aprender depressa, sem perda de tempo útil[778], a entender o mundo que o rodeia: "É incrivel o desejo que tenho de saber as causas destes efeitos ordinários que estamos vendo todos os dias"[779]. Vem sempre que pode conversar com Teodósio e Sílvio, com gosto e vontade, evidenciando um forte desejo de saber[780].

Deixa-se seduzir pelas stratégias pedagógicas de Teodósio que investem na dimensão "atraente" do discurso, orientando-o para lhe "dar gosto em tudo"[781]. "Não me mortificais com estes discursos; antes incrivelmente recreais o meu entendimento"[782]. Aprende, por conseguinte, rapidamente: "Entendo, e com grande facilidade; e confeso-vos, que cuidava que estas materias me custasem mais a perceber [...]. Mas o certo é, que o voso bom metodo, e a clareza de stilo, farião perceber estas matérias, ainda ao mais rude"[783].

---

[778] Ibid, Tomo II, p. 178: "[...] por quanto Eugenio é sumamente ambiciozo deste tempo; não quer perder nem um minuto, que não se empregue nesta recreação literaria".

[779] Ibid, Tomo II, p. 176.

[780] Ibid, Tomo IV, pp. 5: "Silv, Não á febricitante que tão anciozamente apetesa a agua na forsa da sezão como vós [Eugénio] apeteceis a instrusão de Teodozio sobre estas materias". Ibid, Tomo IV, pp 4 - 5: "Os vossos discursos Teodozio, ao mesmo tempo que me receião, me desconsolão, porque com eles vou conhecendo cada vês mais a minha ignorancia: porém tende paciencia; já que me dais a conhecer o meu mal, aveis de cura-lo. Tenho grande gosto de ter milhorado da cegueira dos olhos, vós aveis de valer-me na cegueira da alma que é a ignorancia; e stou impaciente de toda a demora.

Esta admiravel fabrica dos olhos, ste modo com que se pintão dentro deles as Cidades inteiras, com todas stas miudezas que vós dissestes, boa materia será para a conversação destes dias, não percamos tempo. "Ibid, Tomo IV, p. 100: "[...] porém quero [Sílvio] que continueis a vosa conversasão, porque me diverte; e porque Eugenio julga por perdido o tempo em qual quer outra materia, em quanto não acabamos a nosa conferencia".

[781] Ibid, Tomo II, p. 176.

[782] Ibid, Tomo I, p. 21.

[783] Ibid, Tomo I, p. 96.

De resto, afasta-se com dificuldade das "amenas conversas" com Teodósio e Sílvio: "[...] negocios de minha casa me obrigam a ir para a Corte e amanhã hei-de partir sem falta bem contra minha vontade"[784]. Em suma, vai adquirindo com uma facilidade sempre sublinhado, ao longo das conversas com Teodósio, a competência para entender e discutir assuntos de "Filosofia Moderna" que lhe faltava no início. Aquando do primeiro encontro, lamenta, como acentuámos, não ter percebido – nem pela língua, o latim, nem pelo tema, a "Filosofia Moderna" –, umas "conclusões" universitárias para cuja defesa tinha sido convidado, revelando um "déficit" de "cultura" que, em seu entender, redundava em custos sociais. Encontrava-se impossibilitado de participar nas conversas de salão, centradas à volta de experiências a que a corte e o próprio rei assistiam. Desse ponto de vista, estava fora dos círculos da sociedade (de corte?), na medida em que desconhecia uma "linguagem" que parecia funcionar como um código de "aculturação". A sensação de "estranhamento" e ignorância, causada pelo não domínio desses sistemas de referência, poderia, assim, ser colmatada pelas "lições" que Teodósio se propunha ministrar, num registo fácil, "entendível" e agradável que se desenrolava ao longo de algumas tardes, em contexto de conversa familiar. Para um militar, como Eugénio, esse patamar de conhecimentos que facultava a "descodificação" do mundo envolvente parecia absolutamente suficiente. Eugénio, sublinha o autor, não ia "argumentar nas escolas", não era aluno universitário nem professor[785]. Pertencia, porém, a um estrato social e a uma camada profissional que precisava de ser apetrechada com "saberes" que lhe permitissem lidar com a realidade circundante de forma diversa do "vulgo", para quem a organização da natureza permanecia um mistério.

---

[784] Ibid, Tomo II, p. 288.

[785] Ibid, Tomo VII, p. 7: "Porque não ha de seguir [Eugenio] os studos speculativos: não ha de argumentar nas aulas; nem ha de ser Oppositor ás cadeiras [...]".

"Ensinado" com sucesso, Eugénio passaria a integrar uma camada "ilustrada" que, sem necessidade de saber matemática nem latim, possuía conhecimentos de astronomia, geografia, biologia, zoologia, lógica e ética.

4.2.3 Sílvio

Sílvio, o médico, vive numa quinta perto da residência de Teodósio[(786)]. Nas palavras deste "É omem inteligente, Mestre em Artes, formado em Coimbra; grande defensor da Filozofia Peripatetica"[(787)]. Possui uma livraria, em sua casa, onde aliás decorre a "Tarde Sexta" dedicada às "[...] cores, e tambem [...] reflexoens, e refracçoens dos raios córados"[(788)], cujo conteúdo não conhecemos, e um belo jardim[(789)]. É um médico atento, preocupado com os doentes que segue, cujas visitas pontuam a sequência das tardes: "tenho que ver um enfermo"[(790)]; "Tenho enfermo que me dá cuidado"[(791)]. Dedica quotidianamente, no final dos dias, horas ao estudo das questões relativas à sua profissão[(792)].

---

(786) Ibid, Tomo I, p. 4.

(787) Ibidem.

(788) Ibid, Tomo II, p. 153.

(789) Ibid, Tomo II, pp. 111 - 112.

(790) Ibid, Tomo III, p. 402.

(791) Ibid, Tomo IV, p. 312.

(792) Esta informação ocorre no final de quase todas as "Tardes". Sirvam como exemplos: "Eng. Pois seja em caza a conferencia, e vós, Sílvio, ide ao voso studo, que todos somos interessados nele, pois condús para a conservasão da nosa vida, e da saude. (Ibid, Tomo I, p. 239); "Sílv. Á manhã o veremos; agora daime licensa, que bem sabeis são oras de me retirar ao meu studo". (Ibid, Tomo I, p. 350); "ted. E dou por acabada a conferencia. Agora Eugenio, pareceme que são horas de nos retirarmos, para que fique a Silvio o tempo livre para o seu studo". (Ibid, Tomo II, p. 176); "Silv. Suposto isto, já não insto: dai-me licensa para me retirar, porque antes que me recolha ao studo, tenho que ver um enfermo aqui perto". (Ibid, Tomo III, p. 402).

Em termos comparativos da quantidade de informações dispensadas pelo autor em relação ás suas personagens, Sílvio parece ser o menos contemplado. Os seus dias desfilam, ao longo do texto, quase sempre iguais: de manhã visita os doentes, à tarde comparece às conversas com Eugénio e Teodósio, no final da tarde volta a ver enfermos e de noite estuda.

Apesar de discordar algumas vezes de Teodósio, como representante da "Filosofia Peripatética", revela um enorme prazer em participar da aprendizagem facultada por este[793]. Acode às "conversações", "diligente, e cuidadozo"[794], "com toda a promptidão"[795]desembaraçando-se de "tudo o que tem que fazer"[796]. Quando lhe compete apresentar a posição dos "peripateticos", usualmente no início de cada "tarde", fá-lo com delicadeza e quando acusado de "bom genio, e facil de acomodar"[797], responde ter passado por estas matérias "já á anos"[798], embora Teodósio o qualifique como muito "agudo"[799].

Não é, porém, um peripatético completamente "ortodoxo", embora reitere que "antigo" é e "antigo" há-de morrer[800], pois que, uma vez ou outra, se deixa assaltar pela tentação de concordar com os "Modernos", como por exemplo na questão da "alma dos Brutos": "Na verdade que me não sei

---

[793] Ibid, Tomo III, p. 81: "Ted. Sílvio nunca me falta; porem agora muito menos por amor de vós".

[794] Ibid, Tomo III, p. 287.

[795] Ibid, Tomo III, p. 288.

[796] Ibid, Tomo IV, p. 135.

[797] Ibid, Tomo III, p. 15.

[798] Ibidem.

[799] Ibidem: "Não duvido que já pasaseis por elas á tempo: mas o certo é, que vós nelas discorreis com grandissima agudeza, e nos livros se não acharão tão agudas respostas, como as que vos daveis, nem instancias, e replicas tão bem armadas, como erão as vosas; digo isto, porque tenho lido pelos livros dos Peripateticos, e sei os argumentos, que eles fazem, e as respostas, que dão os nosos, e não achei nenhum tão agudo como vós, isto é pondo de parte toda a lizonja, que se deve desterrar entre os amigos.

[800] Ibid, Tomo VI, p. 129.

resolver a formar juizo decisivo. Nunca me inclinei a ela; e agora muito menos, depois que li, os dias pasados, uma opinião de alguns Modernos, que concedem aos brutos alma espiritual. Esta opinião agrada muito mais que a dos Peripateticos; e mais que a de Teodoro. porem não posso asentar em nenhuma delas como coiza certa"[801].

Contudo, embora mantendo com Teodósio uma relação pautada pelo respeito mútuo, não deixa de ironicamente estigmatizar, certamente em nome da verosimilhança, a rapidez com que estas "Tardes" fazem de Eugénio astrónomo ou filósofo[802], concedendo, todavia, que "[...] as doutrinas dos Modernos não são fundadas em tantas subtilezas como as nossas, nem são abstractas; são mais visíveis; por isso as pessoas percebem mais facilmente que as nossas"[803].

Por várias vezes o texto assegura que Sílvio não domina nem os matemáticas - "De Matematicas não entendo nada; mas vós armais esas contas de modo, que me parece que tendes razão"[804] –, nem a geometria[805], pondo em campo uma estratégia discursiva que resulta na menor aptidão do médico, e logo dos "peripatéticos", para discutir questões que, para serem passíveis de um equacionar simples, necessitam de prévia formulação – e entendimento – na linguagem das matemáticas. Desse ponto de vista, Sílvio não é, obviamente, um "filósofo peripatético" paradigmático, na medida em que não é um especialista, mas alguém que domina apenas o essencial, servindo como contraponto das posições dos "Modernos" e potenciando, por isso mesmo, os esquemas de persuasão usados por Teodósio: "Se todos tres concordassemos em tudo, seria a conversação mui injucunda, e enfadonha:

---

[801] Ibid, Tomo V, p. 3.

[802] Ibid, Tomo VI, p. 2: "Silv. Pois que? Ja vós o tendes feito Astronomo nestes poucos dias que pasarão depois que me retirei!".

[803] Ibid, Tomo III, p. 228.

[804] Ibid, Tomo VI, p. 298.

[805] Ibid, Tomo VI, p. 231.

como vós me não contradizeis em nada, bom he que Sílvio me contradiga, para ter algum sal a conversação"[806]

4.2.4 A Baronesa

Modelo masculino, modelo feminino. A Eugénio, o militar, "homem sem estudos de aulas"[807] que não sabia latim, "aluno" de Teodósio ao longo dos primeiros oito tomos da *Recreação Filosófica*, segue-se a Baronesa de Armendariz, dama culta – aprendeu Geometria, Matemática, Geografia e Lógica[808] –, bela[809] e ansiosa por discutir questões centradas na religião que via atacada, nos passeios, na mesa, nas assembleias, por todos quantos frequentavam a casa de seus pais[810].

Entre um e outro modelo de aluno existem profundas diferenças. Eugénio, o militar, percorre os seis primeiros tomos, dedicados à "Filosofia Natural", e que integravam o projecto inicial da *Receração Filosófica,* executado até 1762, absorvendo com pressa e vontade a panóplia de saberes

[806] Ibid, Tomo VIII, p. 27.

[807] Ibid,

[808] ALMEIDA, Teodoro de - *Harmonia*, ob. cit., p. 2: "Na verdade, Senhora, que me consolava sumamente, quando via que vos alvoroçaveis mais com as Instrucções sobre a Religião, que vos dava nos Sabbados, do que com a Fysica, Geometria, em que vos entretinheis nos mais dias".

[809] Ibid, p. 4: "Que bella, e engraçada stais hoje, Senhora, que vos vejo em negligé" Os enfeites da moda não vos fazem falta; porque este ar de desprezo da arte, e confidencia nos proprios cabedaes da natureza vos fazem o maior elogio".

[810] Ibid, pp. 3 -4: "Baron. Elle [Chevalier Sansfond] quer-se com pessoas, ou da sua facção, ou que lhe não possão responder. Chegou-me a dizer, que era mágoa ser eu huma Senhora tão prendada pela Natureza como elle lá quiz dizer, e tão distincta pelo nascimento, e ter hum modo tão servil de pensar na materia de Religião; pois via que me amarrava ao que na meninice me tinhão ensinado quatro clerigos velhos, e ignorantes. Isto dizia elle, porque eu lhe cortava toda a occasião de disputa, protestando-lhe, que nessas materias não falava, porque não sabia fallar no que não studara; o que cria no que o meu Pastor, e Bispo me tinhão ensinado; do que elle ria muito com certos desdens, que me picavão. Vós experimentareis o seu modo terrivel de argumentar; e como eu tenho em Vós quem me apoie; hoje se me picar, salto nelle; e Vós me acodireis onde eu não chegar".

que lhe permitiriam "interpretar" o mundo à sua volta, dotando-o de uma competência discursiva que o tornaria apto a participar nos registos vários de sociabilidade, da assistência pública a "conclusões", às conversas de salão. O objectivo de domínio destas "artes de conversação" abria a porta ao "Tomo Sétimo", sobre a Lógica, publicado seis anos depois, em 1768, na medida em que a "arte de conversar" supunha a "arte de pensar", isto é, a "Sciencia de cultivar o entendimento". Aqui, Eugénio atravessava, com a mesma vontade de aprender e verberando o tempo que tinha gastado em "outras [materias] de muito menos importancia" as dez tardes que Teodósio dedicava a Lógica. No "Tomo Oitavo", "Sobre a Metafysica", editado tanto anos depois, apenas em 1792, o mestre, Teodosio, pretendia "[...] pegar [a Eugénio] outra vez do braço, e não só correr, como fiz convosco pelos jardins amenos da natureza, mas dar hum voo mais alto, fazendo-vos subir com as azas do entendimento a lugar superior, donde possais olhar para tudo o que tem de ser, ou seja corpo, ou espírito; quer habite na terra, quer nos Ceos"[811]. Em 1792, Teodósio almejava dotar Eugénio de conhecimento que o apetrechassem para resistir aos ataques contra a religião, convindo que "hoje" [...] todo o homem de juizo se applique muito a esta sciencia [metafísica] para se não enganar com estes terriveis engenhos, ingratos a seo Deos, e à mesma razão, que Deos lhe déra"[812]. Contudo, ao longo de todo este percurso, Eugénio permanece como aluno, não se envolvendo em alheias discussões e o conjunto das três personagens mantém-se pelos oitos tomos. A justificação encontrada por Teodoro de Almeida para prosseguir com um "Tomo Nono" não peca, todavia, por falta de coerência. No final do "Tomo Oitavo", Teodósio remetia Eugénio para as disputas que teve o cuidado" de escrever na *Harmonia da Razão, e Religião*, onde trato esses dous pontos [alma espiritual e imortal] contra os Incredulos, ou Filosofos da moda: [...]"[813]. A leitura da cópia de tal escrito, que dará a Eugénio,

[811] Ibid, Tomo VIII, p. 3.

[812] Ibid, Tomo VIII, p. 6.

completará a "Instrucção [pedida] em materia de Filozofia"[814], finalizando a aprendizagem.

Tais "disputas", que Teodoro de Almeida situa em França, nos anos setenta, criando um efeito de verosimilhança, na medida em que remetia para uma experiência que passava por própria, apresentavam como personagens principais, Teodósio, professor da baronesa, de geometria, matemática, geografia e religião e a jovem aristocrata, em casa de cujos pais se desenvolve a acção. A baronesa não se caracteriza, todavia, pelo itinerário de uma aprendizagem contínua, como Eugénio, cujo percurso pode ser facilmente seguido pelo leitor, mas sim pelos esforços desenvolvidos para utilizar um conjunto de argumentos que a tornavam capaz de rebater com sucesso os ataques contra a religião. Não quer aprender a "descodificar" o mundo, quer aprender a argumentar.

A baronesa de Armendariz é jovem, bela - vários são os contextos que fazem da sua beleza tema de conversa - tem irmãos, que seguem a carreira militar, se encontram em "ambientes de differentes Nações, e Religião"[815] e apreciam Jean-Jacques Rousseau[816]e pais "catholicos e attentos"[817]. Convive com visitas várias: o Chevalier Sansfond[818], um Coronel, tido por ateu[819], um Major (criado com protestantes)[820], um Brigadeiro (douto nas Ciências Naturais)[821], um conde, a marquesa, sua tia, com estudos de

---

[813] Ibid, Tomo VIII, p. 257.

[814] Ibid, Tomo VIII.

[815] Ibid, Tomo X, p. 7.

[816] Ibid, Tomo X, p. 10.

[817] Ibid, Tomo IX, pp. 2 -3.

[818] Ibid, Tomo IX, p. 3: "[...] homem bem instruido, specialmente na Artilharia; sabe bem a fundo sta materia, e tem servido com grande distinção".

[819] Ibid, Tomo IX, p. 51: "[...] de quem ha pouco vos dizia que o tinha por Atheo".

[820] Ibid, Tomo IX, p. 390: "Todos os Protestantes seguem isso; e eu, ainda que sou Catholico Romano, como me criei com elles, não stou muito longe de os seguir;".

"Bellas Letras" e autora de peças de teatro[822], um Balio. Todos abordam os temas relacionados com a religião, constituindo-se em adversários que a baronesa procura combater e convencer. Deste ponto de vista, Teodósio não surge, nas disputas em causa, como o professor que explica, desvendando aspectos complexos do saber, mas como o "mestre" que ajuda o discípulo a encontrar os argumentos adequados para travar debate, isto é, torna-se uma espécie de instância legitimadora do caminho "discursivo" a seguir para vencer a contenda[823]. Embora dotada de saberes no âmbito da "Filosofia Moderna", que lhe permitem encontrar-se praticamente equiparada aos irmãos – salvo na competência específica que releva da experiência militar –, a baronesa necessita da tutela de Teodósio que procura conduzi-la pelo caminho "certo", em termos de religião, na senda complexa e perigosa representada pelos argumentos contrários divulgados pelos "filósofos da moda"[824]. Nas palavras da baronesa, dirigidas a Teodósio: "O mal [...] veio; e os remedios que então me daveis como preservativo do mal, agora talvez que sirvam de o curar: pelo menos eu agora temo o que então não temia: espero qualquer dia meus irmãos, que chegarão de Sanmur, e avivenda no regimento não sei se lhes terá sido prejudicial, por quanto se eu aqui em minha casa me vejo sumamente atacada sobre a Religião, sendo meus pais tão catholicos, e tão attentos, que sucederá a meus irmãos entre toda a variedade de sentimentos que terão os seus companheiros? [...] Estes hospedes, que nos fazem o favor, especialmente quando vem a jantar, porque já da mesa vai a questão armada, que dura até á hora do passeio; e

---

[821] Ibid, Tomo IX, p. 66: "Douto he elle: nas Sciencias naturaes julgo que discorre bem [...]".

[822] Ibid, Tomo IX, p. 289: "Tem muitos studos de bellas letras; e tem composto varias peças de theatro".

[823] Ibid, Tomo IX, p. 4: "Theod. Não temais; porque se fordes deslizando em algum ponto, eu com os olhos vos darei sinal, e com alguma palavra vos meterei em caminho".

[824] Ibid, Tomo IX, p. 4: "Bar. 8...] Vós experimentareis o seu modo terrível de argumentar; e como eu tenho em Vós quem me apoie; hoje se me picar, salto nelle; e Vós me acodireis onde eu não chegar".

huns com os outros se divertem em mil invectivas contra quem não quer sentir como eles: hoje tereis vós à mesa hum que não he dos peiores; mas applique-me, e he pena, por quanto he homem de juizo, e não deixa de ter graça; mas pela sua conversação creio que he dos da moda: he o Chevalier Sansfond"[825].

Teodoro de Almeida recorre, em 1793, e depois em 1800, no "Tomo Decimo", a exemplos que remontam aos anos setenta, utilizando no programa de ensino de Eugénio, um quadro argumentativo situado num local diferente – a França – e com intervenientes de nacionalidade diferente. Com excepção de Teodósio, todos os outros intervenientes são franceses pelo menos de língua e cultura.

A baronesa distingue-se de Eugénio não apenas por ser um modelo declinado no feminino, mas, essencialmente, por pertencer a uma nacionalidade, e, logo, a uma cultura e contexto social diversos. A sua qualidade "argumentativa" funcionaria, face a Eugénio – e só assim é possível manter um fio de continuidade entre os dez tomos da *Recreação* –, como cenário do que poderia vir a acontecer em Portugal, à semelhança da França revolucionária contemporânea, se não fosse posto um travão à "impiedade" e aos ataques contra a religião.

4.3 Os temas

Vimos como as diferenças entre os diversos tomos da *Recreação Filosófica* se manifestavam através de dispositivos editoriais e de algumas incoerências do ponto de vista discursivo. O estudo dos temas desenvolvidos pelo conjunto da obra, a que procederemos seguidamente, espelha essa diversidade que ao mesmo tempo constitui a força e a fragilidade do conjunto.

---

[825] Ibid, Tomo IX, pp. 2 - 3.

Do "Tomo Primeiro" ao "Tomo Sexto", referenciado na primeira edição como último, equacionam-se as questões relativas á "Filosofia Natural", à organização do mundo físico, de molde a provar que este era um espaço ordenado segundo leis passíveis de conhecimento humano, patenteando as marcas seguras de uma forma de construcção de tão perfeito engenho que só podia ser atribuída á mão de Deus. Logo depois, o "Tomo Sétimo", recuperando um projecto dito já terminado, desenvolvia as questões relativas à Lógica e só vinte e quatro passados, em 1792, T. de Almeida se orientava para a Metafísica, no "Tomo Oitavo". Como já repetidamente sublinhámos, os dois tomos restantes, o nono e o décimo, organizam-se claramente como peças de "literatura apologética", defendendo a religião católica dos ataques que lhe vinham sendo feitos no sentido de prevenir que, em Portugal, se viesse a viver uma situação idêntica à da França contemporânea. Daí que o autor tenha recorrido a um cenário francês, por um lado, em nome da verosimilhança – T. de Almeida aí tinha vivido durante praticamente dez anos, e havia, na realidade, sido professor dos filhos do barão de Armendariz[826] – e, por outro, como "exemplo" para quem, lia, em 1793 e nos anos seguintes, dos efeitos a que poderia conduzir o facto de a religião, poder, eventualmente, ir progressivamente perdendo o seu carácter de factor de coesão e organização social.

Em todo o caso, já o repetimos, a personagem Teodósio, alter-ego do autor, permanece como fio de unidade ao longo de toda a obra e, nos primeiros oito tomos, mantêm-se Eugénio e Sílvio, enquanto, nos dois últimos volumes, a baronesa assegura a continuidade, como que ocupando o lugar de Eugénio, na relação mestre/discípulo.

---

[826] Assim o afirma nas cartas que endereçou a Ribeiro Sanches guardadas na Biblioteca Nacional de Viena. Sobre este acervo ver ROCHA, André Crabbé - "Um epistolário vienense de Ribeiro Sanches" in *Biblos*, Coimbra, vol. 56, 1980, pp. 339 - 348. Algumas destas cartas foram transcritas por AZEVEDO, M. Lopoldino - *Teodoro de Almeida* (dissert. policopiada), ob. cit., pp. 306 - 363.

4.3.1 A "Filosofia Natural", como tema primeiro.

Ao publicar, em 1751, os primeiros dois tomos da *Recreação Filosófica* sobre a "Filosofia Natural", Teodoro de Almeida enfileirava, conscientemente, num movimento de "divulgação" que, em Portugal, pode datar-se dos anos vinte do século XVIII. De resto, o interesse em perceber a ordenação do mundo organizava, por este anos, as orientações de tratados, compêndios, jornais, periódico e folhetos e polarizava as actividades de academias e agremiação do saber.

As aulas "públicas" do inglês Baden, por 1725, que distinguiam três tipos de curso - um para fidalgos, outro para estrangeiros e outro para portugueses em geral - fixando a duração em trinta sessões, transmitem esta predisposição para o alargamento de círculos sociais sensíveis às questões da "Filosofia Moderna"[827]. E é sabido como nestas primeiras décadas, que presenciaram a publicação das traduções de Benito Feijoo e das obras que com ele polemizaram, se cruzam textos que propunham amplos quadros de conhecimento dependentes de formas de erudição prolongando as preferências de seiscentos, sem comprometimento com as metodologias da "Filosofia Moderna", com outros que procuravam a divulgação "científica" nos parâmetros das tendências mais recentes[828]. Em

---

[827] O folheto que publicitava o curso, intitulado *Noticias da academia ou curso de filosofia experimental novamente instituída nesta Corte para instrução e nulidade dos curiosos e amantes das Artes e Ciências* – integralmente reproduzida por Joaquim de Carvalho em "João Locke - Ensaio philosophico sobre o entendimento humano" (in *Boletim da Biblioteca da Universidade de Coimbra*, vol. XX, 1951,pp. 173-179) –, indicava o local (... "casas do conde de S. Miguel, sita no Bairro Alto, na rua da Cordoaria Velha, quase centro das duas Lisboas"), marcava o dia da inauguração, distinguia três tipos de aulas – um para fidalgos, outro para portugueses em geral... – fixando a duração em trinta sessões. Embora os testemunhos do referido curso sejam escassos, parece poder aceitar-se que as aulas não continuaram para além de 1726. Vejam-se as alusões de Frei Manuel do Cenáculo (*Memorias Historicas e Apêndix Segundo... da Ordem Terceira de S. Francisco*, Tomo II, Lisboa, 1749) do Cardeal Saraiva (*Obras Completas*, vol. 10, Lisboa, 1883) e José Bóreas de Araújo (*Discursos da ignorância, em que se duvida do fogo elementar, e se define o material, e em consequência se dificulta a maior parte da Filosofia Peripatética*, Lisboa, 1740). Sobre a questão: ANDRADE A. A. Banha de - *Vernei e a Filosofia Portuguesa*, Braga, 1946 e *Vernei e a Cultura do seu Tempo*, Coimbra, 1966; DIAS J. S. da Silva - *Portugal e a cultura europeia* (sécs XVI a XVIII), Coimbra, 1953.

1734, D. Luís Caetano de Lima [1671-1757] editava a *Geografia Historica de todos os Estados soberanos da Europa,* explicando noções como "equador", "trópicos", "Solstícios" e recorrendo igualmente, conforme o tema e o objectivo a atingir, a Ptolomeu, Copérnico, Tico Brahe ou Descartes[829]. Pelos mesmos anos, porém, editavam-se textos de patente orientação tradicional, funcionando como amplos repositórios de "amálgamas" de saberes: em 1737, a *Academia Singular e Universal Historica, moral e politica... constitutiva de hum varam perfeito, desde o instante primeiro que se gera no ventre materno, até o instante ultimo que no claustro da sepultura se resolve,* de Frei José de Jesus Maria; em 1737, de Frei Teobaldo de Jesus Maria E.S.A.[1669-1752?], o *Mundo abreviado, no qual, como em limitado mappa se dá noticia da portentosa fabrica do Universo: dividido em três tratados: o primeiro insinua a Esphera Celeste; o segundo trata do numero dos Ceus, Estrellas fixas e errantes, eclypses e cometas e doenças: o terceiro mostra a região elementar, os quatro elementos e partes do, Mundo; e no fim o Pronostico*[830]. Entre 1734 e 1741 o *Divertimento erudito para os curiosos de noticias historicas, scolasticas, politicas, naturaes, sagradas e profanas* de Frei João Pacheco[831]. Entre 1749 e 1754, quase nos mesmos anos dos

---

[828] Como é sabido, as obras de Feijoo tiveram grande repercussão e despertaram polémicas em Portugal (v. ANDRADE, A. A. B. de - *Vernei e a cultura do seu tempo*, ob. cit., pp. 138 - 149 e passim). Um dos textos mais representativos desta controvérsia é a obra de Frei Bernardino de Santo Rosa intitulada *Theatro do mundo visivel, filosofico, mathematico [...] ou Coloquios [...] se impugnaram muitos discursos do sapientissimo Fr. Bento Jeronymo Feijoo*, publicada em Coimbra, em 1743, que originou um conjunto de títulos a favor e contra.

[829] LIMA, D. Luís Caetano de - *Geografia Historica de todos os stados soberanos da Europa,* Lisboa Occidental: na officina de Joseph Antonio da Sylva, 1734-1736.

[830] MARIA, Frei Teobaldo de Jesus - *Microcosmo ou mundo abreviado, no qual como em limitado mapa se da noticia da portentosa fabrica do universo,* Lisboa, na Officina Joaquiniana, 1734. Dividida em três tratados - o primeiro sobre o globo ou esfera celeste, o segundo sobre os céus, estrelas, cometas, eclipses e seus influxos, o terceiro sobre a região elementar, os quatro elementos, as quatro partes do mundo e suas zonas, prognósticos perpétuos e lunações -, a obra segue Ptolomeu e Aristóteles e na opinião de Inocêncio (ob. cit, Tomo VII, pp. 300-301) dá "fraquissima idéa dos conhecimentos physicos e astronomicos" do seu autor.

primeiros tomos da *Recreação Filosófica*, via a luz a obra do cavaleiro da Ordem de Cristo Damião António de Lemos Faria e Castro [1715-1789] intitulada *Politica moral e civil, Aula da Nobreza Lusitana autorizada com todo o genero de erudição sagrada e profana* que apesar do "breve methodo", sublinhado pela censura de Diogo Barbosa Machado, veiculava, sobretudo, formas tradicionais de erudição[832].

E é justamente na disposição da matéria a tratar - isto é, nas formas de estruturação temática - que a *Recreação Filosófica* se perfila, na década de 50, como um modelo de divulgação do saber diferente das obras então disponíveis no mercado editorial, concedendo a Teodoro de Almeida um lugar e uma importância muito particulares no contexto em causa.

Como já repetidamente assinalámos, estes são os anos de uma "polémica" de várias faces: em 1746, a edição clandestina do *Verdadeiro Método de Estudar* de Luís António Verney e consequente repercussão; exactamente na mesma data, a *Gramática Latina* de Manuel Álvares e a tradução do *Teatro Crítico* de Feijoo. Em 1748, a publicação, em latim, da *Philosophia Aristotelica Restituta*, objecto também de críticas várias[833]. E

---

[831] Publicada em Lisboa, na Officina Augustiana - Antonio de Sousa da Sylvia - Pedro Ferreira, 1734-1741.

[832] CASTRO, Damião António de Lemos Faria e - *Politica moral e civil: Aula da Nobreza Lusitana*, Lisboa, Na Officina de Francisco Luiz Ameno, 1749-1754. Constituída por sete tomos, a obra releva de uma clara inspiração de paradigmas tradicionais de organziação do saber, que a disposição das matérias tratadas traduz: Tomo I - "Tracta das virtudes em geral, e em particular da justiça, prudencia, fortalesa, temperança e liberalidade".

Tomo II - "Das sciencias e artes liberaes, e da sciencia aulica. Historia sagrada do velho e novo testamento. Das religiões dos diferentes paízes e da christã em particular. Das ordens religiosas e militares [...].

Tomo III - "Da Historia ecclesiastica. Chronologia dos papas. Heresias, concilios, cruzadas, tribunais [...].

Tomo IV - "Da astronomia, geografia e chronologia. Epocas historicas geraes e particulares. Memorias do reino de Portugal, e catologos cronologicos da dignidade d'elle.

Tomo V - Da historia geral. Dos poetas gregos e latinos. Do brasão e leis da armaria.

Tomo VI - Historia de Portugal e seus dominios.

Tomo VII - Historia romana. Dita moderna dos diversos reinos da Europa.

[833] De que podem servir como exemplo as que compendia o *Mercurio Philosophico*: "chegou outro do mesmo traje [do P. Tosca] com hum grande volume debaixo da capa. Perguntarão-lhe quem era; e elle, antes de responder, chegou à porta, e correo com os olhos

por este mesmo tempo, concretizava-se a adopção, por parte da "pedagogia" oratoriana, de modelos alternativos face à "prática" dos colégios jesuítas: o ensino da "Filosofia Moderna", a aprendizagem do latim através do português, a opção, nos primeiros graus de "escolaridade", como procurámos sublinhar no "Método do Irmão Manuel Domingues" da responsabilidade de Teodoro de Almeida, pela dimensão "atraente" de uma metodologia que se queria "breve e fácil" e se espelhava nos diferentes compêndios oportunamente referidos.

Nos dois primeiros tomos, publicados em 1751, Almeida desenvolvia, como vimos, nas nove tardes que os compunham, temas dirigidos à "instrucsão de pessoas curiozas, que não frequentarão as aulas", o que não fez sem provocar as polémicas de que falámos, na tentativa de sensibilização de camadas mais alargadas de público, que não sabia latim, e às vezes, nem qualquer outra língua "estranha"[834]. Embora não seleccione, à partida, qualquer tipo de "público-alvo" em particular, como o havia feito, por exemplo, Manuel de Azevedo Fortes, na sua *Lógica Racional Geometrica e Analitica* (1744)[835], ao fundamentar e justificar a escolha do português pela

todos os lugares, aonde estavão os *Atomistas*. Respondeo então, que elle vinha ali restituir a *Aristoteles*, que, como via, não estava ainda naquelle Congresso; e, tirando debaixo da capa hum de dois corpulentos tomos, deo a ler este titulo: *Aristoteles Restitutus*. Chegou-se aqui a elle *Jonsio*, e dizendo-lhe, que se compadecia do seo engano, lhe pegou por hum braço, e levando o até á porta da Sala, lhe mostrou no seo proprio lugar a Aristoteles; do que elle ficou pasmado, vendo o muito distante dos *Attomistas*". (*Mercurio Philosophico*, ob. cit., p. 45).

[834] ALMEIDA, Teodoro de - *Recreação Filosófica*, ob. cit., Tomo I, "Ao rey": Eu vejo que ao povo são ocultas as maravilhas da natureza, vejo que dentro das aulas com feia avareza se fecha esta pouca lús que podia manifestar-lhes, vejo que muitos engenhos elevados, nobres, e agudos viveu n'uma escravidão vilisima, seguindo e venerando os erros que trouxerão do berso, e que adorão com respeito as sombras, porque ainda nao tem visto a lús. Não foi para com eles menos liberal a natureza, foi sim mais escassa a fortuna; e porque não tem instrucsão das linguas stranhas, se vem impossibilitados para ouvir, e entender a verdade".

[835] FORTES, Manuel de Azevedo - *Logica Racional, Geometria e Analitica, obra utilissima, e absolutamente necessaria para entrar em qualquer sciencia, e ainda para todos os homens, que em qualquer particular, quizerem fazer uso do seu entendimento, e explicar as suas idéas por termos claros, proprios e intelligiveis*, Lisboa, Jozé Antonio Plates, MDCCXLIV. Esta obra, dedicada a "D. António, Infante de Portugal", tem sido referida como testemunho da complexa "influência" de Descartes em Portugal (MAURÍCIO, Domingos - *"A primeira alusão a Descartes em Portugal* in *Broteria*", vol. 35, fasc. 2 - 3, 1937; ANDRADE, A. A.

vontade de que a obra pudesse ser lida não apenas pelos "Officiaes Engenheiros" mas tambem pelas "Senhoras Portuguezas" que considera "em nada [...] inferiores às Estrangeiras", [a quem] excedem muito em fermosura, entendimento, e discrição, [...]"[836], Teodoro de Almeida, legitimava a opção pela língua nacional porque "não é menos própria para explicar estas materias, do que a Latina, a Franceza, a Ingleza, Alemã, e outras [...]"[837]. A escolha do diálogo, como registo discursivo, porque "menos fastidiozo" e mais "acomodado para a inteligência daqueles [...]"[838] para quem escrevia, tinha por si uma larga e prestigiante tradição que fazia do colóquio um modelo de leitura que conciliava a dupla finalidade da utilidade e do deleite[839].

Ao querer ensinar Eugénio a ler correctamente o "livro da natureza", Teodósio começa, no "Tomo Primeiro", por desenvolver as questões relativas ao movimento, que se prendiam com os discutidos problemas da gravidade de matriz newtoniana. E não deixa de ser curioso que assim tivesse sido, tendo em conta as orientações programáticas da obra, já que a questão em causa dependia, sobretudo na sua formulação, de um saber matemática, comum a muito poucos[840]. Explicar o movimento e a gravidade sem o

---

Banha de Andrade - *Manuel de Azevedo Fortes, 1° sequaz, por escrito, das teses fundamentais cartesianas em Portugal*, Lisboa, 1950; *Vernei e a cultura do seu tempo*, (ob. cit.). Manuel de Azevedo Fortes (1660 - 1749), Cavaleiro professo da Ordem de Cristo, académico da Academia Real de História Portuguesa, Sargento-mor de batalha e engenheiro-mor do reino, fez estudos de filosofia moderna, Teologia e Matemática em Alcalá e em Paris, onde leccionou. Em Portugal foi professor na Aula Militar da Fortificação. A maioria das informações sobre a *sua biografia provém do Elogio historico* redigido por José Gomes da Cruz.

(836) FORTES, M. A. - *Logica Racional*, "Prologo".

(837) ALMEIDA, T. de - *Recreação Filosófica*, ob. cit. Tomo I, Prologo.

(838) Ibidem.

(839) A bibliografia sobre o diálogo como "género", nos séculos XVI e XVII é vastíssima. Sabe-se como o humanismo revalorizou esse registo que em si transportava a erudição da Antiguidade clássica, permitindo que o saber circulasse entre os diferentes intervenientes.

(840) Lembremos que, no contexto da *Recreação*, nem mesmo o médico, Sílvio, sabia nem matemática, nem geometria.

recurso a equações, substituindo-as por sequências discursivas compostas por palavras abarcadas pela competência linguística de Eugénio – um militar viajado "sem estudos de aulas" – paradigmatizava o objectivo essencial da obra: descodificar um conjunto de saberes sobre a "ordo mundi", que não relevassem de conhecimentos matemáticos – de aprendizagem longa e difícil, já que "por mil apaixonados das bellas Letras, achareis dois, ou três que se entreguem ás Mathematicas"[841], afirmava T. de Almeida pela "voz" da baronesa de Armendariz –, tornando-os património de círculos alargados e permitindo que o "livro da natureza" pudesse ser lido, se bem que apenas a nível superficial, por todos quantos por ele se interessassem. De resto, as explicações sobre "[...] todo o outro Movimento além da gravidade", na "tarde Terceira", ou "[...] o pezo, e movimento dos corpos liquidos", na "tarde Quarta", a "Luz", na "Tarde Quinta", as Cores (Tarde Sexta), o "Som, Cheiro e Sabor" (Tarde Setima), o "[...] calor [...] frio, e de outras qualidades que pertencem ao Tacto" (tarde Oitava) e os "Acidentes eucarísticos" (tarde Nona) procuram sistematizar um conjunto de conhecimentos ordenados por um método de raciocínio que examina argumento a argumento, de molde a simplificar a explicação: "Socegai, que tudo aveis de entender com facilidade"[842], repetia iterativamente ao longo de toda a obra Teodósio, acalmando Eugénio, deixando transpirar a confiança na metodologia usada, na medida em que a passagem para um estádio superior de conhecimento implicava sempre o domínio completo do anterior, através das explicações necessárias.

Em 1752, recuperando o projecto inicial, T. de Almeida desenvolve, no "Tomo Terceiro", os "quatro elementos": o fogo, a água, o ar, a terra, na linha da "leitura" física do mundo. No "Tomo Quarto" passa ao homem – "Trata do Omem" –, aproveitando para, ao examinar o sentido da vista, abordar alguns dos princípios da óptica. O modo como identifica o parágrafo primeiro

[841] ALMEIDA, Teodoro de - *Harmonia*, ob. cit., Tomo IX, p. 29.

[842] Ibid, Tomo V, p. 132.

da "Tarde Sexta" – "Da admiravel fabrica dos olhos" –, mostra bem o princípio que subjaz a toda a aobra, na linha, aliás, de muitos dos tratados "científicos" da segunda metade do século XVII: os olhos dos homens ou dos insectos - como mostrará no "tomo Quinto" -, eram dispositivos ópticos extraordinários que só poderiam ser obra de mão divina(843). Ao traçar o amplo quadro "[...] dos Ceos e do Mundo", procura mostrar que nem os corpos humanos nem as sementeiras dependem das fases da lua(844) nem os astros governam os destinos humanos; "Nascer debaixo de boa ou má estrela, não é coisa que se possa entender. As Estrelas do Ceo nenhum influxo podem ter na terra pela sua imensa distancia"(845).

O conjunto dos seis primeiros tomos, entre 1751 e 1762, propõe a um público alargado, cujo paradigma se corporiza no militar Eugénio, um modelo de partilha do saber que proporcione uma "correcta", ainda que superficial, leitura do "livro da natureza", apetrechando os leitores não apenas para um saber interiorizado, mas também para exibições públicas – as conversas de salão, as assembleias –, de "inteligência" do mundo natural. O problema da diferente competência, no sentido de diferentes graus, dos eventuais leitores parece suprir-se pela explicitação das regras do raciocínio, como se a imensa mole de conhecimentos detida por Teodósio, se disciplinasse em nome de uma metodologia de simplificação que se orientava para a definição precisa de um problema de cada vez.

De resto, Teodósio, referindo embora algumas das fontes de que certamente depende, não se prende ao critério da autoridade. Fala como instância de conhecimento, como se dele decorresse o saber essencial que

---

(843) Os filósofos ditos "mecanicistas" defendiam a posição de que a natureza era, pela sua engenhosa organização, a prova mais evidente da existência de Deus. Esta ideia de que o "cartesiano" N. Malebranche [1638-1715], da Congregação do Oratório, cujos livros, alguns censurados integram a biblioteca das Necessidades (não estão presentes nem no catálogo de Braga nem do Porto), se faz eco em La *Recherche de la Verité* (1674), está patente em muitas obras que seguem esta orientação.

(844) ALMEIDA, Teodoro de - *Recreação Filosófica*, ob. cit., Tomo VI, pp. 64-65.

(845) Ibid, Tomo VI, p. 69.

facultava a "leitura" do mundo físico circundante[846]. Actua como um "mestre" que leu, estudou, investigou, património que o habilita a seleccionar de cada autor a explicação mais conveniente e mais convincente[847] – e daí o seu carácter ecléctico[848] – ou até a diluir os vários autores, patrocinando formas de entender as questões que não dependem de um ou de outro explicitamente, mas de vários não nomeados.

Orientando-se globalmente - e não é por demais repetir - para dotar um público "letrado", embora não universitário numa clara revalorização de ideais humanistas, de capacidades que o tornassem participante de um "saber" detido por poucos, os seis primeiros tomos da *Recreação Filosófica* não deixavam esquecer que quanto mais e melhor se conhecia o mundo exterior, mais se deveria admirar a precisa e complexa organização que Deus tinha conferido à Sua criação. Como afirmava Teodósio: "N'um destes cazos, meos amigos, quando estou só meditando nestas coizas, o que digo é: *Maravilhas de Deos*; [...]"[849].

---

[846] Posição que pode ser exemplificada pela passagem seguinte: "Estas coizas são tão notaveis que cada uma delas pedia uma Tarde inteira; mas vamos ao mais importante". (*Recreação Filosófica*, ob. cit., Tomo V, p. 303).

[847] Ibid, Tomo VI, pp. 34 35: "Se bem que, oi sigamos a Newton, ou a Des-Cartes, as particulas desta materia necessariamente avião de ter mui forte união entre.

[848] Ibid, Tomo V, p. 363: "Duas opinioens á, que eu sinceramente exporei com as suas dificuldades".

[849] Ibid, Tomo V, p. 257.

4.3.2 A "Filosofia Racional" e a "Metafysica": a criação de uma "língua nova".

> Silv. Ainda nas mesmas materias, que estudei, vós lhe fazeis tal mudança, que sempre venho a ouvir lingua nova, nem vos ouço aqueles termos, com que me creárão, que nem hum *Signate*, nem hum *exerciter*, nem hum *formaliter*, ou *reduplicative*".
>
> T. de Almeida - *Recreação Filosófica*, Tomo VII, Lisboa, Miguel Rodrigues, 1768, p. 5.

Da "ciência" do mundo à "ciência" do entendimento.

Terminados os tomos sobre a "Filosofia Natural", T. de Almeida reata, em 1768, o projecto da *Recreação Filosófica*, examinando os temas relativos à "Filosofia Racional". Como oportunamente temos procurado sublinhar, o "Tomo VII", publicado seis anos depois do último sobre a "Filosofia Natural", incorpora-se num plano que tinha já sido dado como terminado. Eugénio, instuído na "Fysica", recrimina-se, no preâmbulo da tarde trigésima sexta, a primeira do "Tomo VII", por ter prestado, enquanto jovem, tanta atenção "à dança e [...] outras artes de menos importancia" e tão pouca à "cultura do entendimento": "Ó quem me déra poder tornar atrás hum par de annos na minha vida para applicar á cultura do entendimento o tempo que gastei na dança, e n'outras artes de menos importância. He infelicidade, que sendo o nosso entendimento huma parte tão nobre, e tanto mais nobre que o corpo, gaste hum cavalheiro tres annos em saber como ha de endireitar hum pé, ou tirar o chapéu; e nem hum dia gaste em endireitar o seu entendimento"[(850)].

Teodósio, contudo, considera, manifestando uma enorme confiança nas capacidades humanas, muito típica do optimismo das luzes, que há sempre tempo para aprender a "sciencia de cultivar o entendimento" e que esta é mais consentânea com a "maior idade", enquanto as artes de que falava Eugénio se coadunavam mais com a puerícia[851], não sendo, portanto, pura perda de tempo.

Teodoro de Almeida sentiu, no início deste "Tomo VII", dedicado à "Lógica", a necessidade de justificar discursivamente o retomar de um projecto – já assinalámos o recurso à doença de Teodósio e aos afazeres de Eugénio para legitimar o muito tempo decorrido – aproveitando, simultaneamente, a oportunidade para estribar a opção do tratamento da "Lógica" depois da "Filosofia Natural". Sílvio, ou não fosse ele o representante dos peripatéticos, faz notar que esta instrução deveria ter sido dada antes da Física, sublinhando que "esse he o seu lugar proprio"[852]. Tal chamada de atenção permite que, do ponto de vista da coesão textual, o autor possa fazer desfilar a argumentação que, contra a posição dos "Peripatéticos que entendiam que toda a aprendizagem da Filosofia deveria começar pela Lógica", procura demonstrar que, do ponto de vista da metodologia, primeiro se deve tratar da "Filosofia Natural, ou do Corpo" e só depois da "Filosofia Racional, ou da Alma", "[...] pois estas materias são mais delicadas, por menos sensiveis"[853].

---

[850] ALMEIDA, T. de - *Recreação Filosófica*, ob. cit., Tomo VII, p. 4. Aqui ecoam, fruto talvez de uma muito provável leitura de Malebranche, as palavras deste no início de *De La Recherche de la Verité*, (1674): "Ceux, qui par le bonheur, ou le hasard de leur naissance, ne sont point sujects à cette necessité, ne font pas mieux connaître par leurs exercices et par leurs emplois, q'ils regardent leur âme commum la plus noble partie de leur être. La chasse, la danse, le jeu, la bonne chère sont leurs occupations" (*De la recherche de la Verité* in *Oeuvres*, ed. ét. par Geneviève Rodis - Lewis, Paris, Gallimard, 1979, p. 6).

[851] Ibidem: "Teod. Não vos aflijais, que em tempo estamos de dar remedio a isso. Essas artes, em que empregastes a puericia, tambem são boas; e a grande arte ou sciencia de cultivar o entendimento, pede maior idade: e agora a podeis aprender".

[852] Ibidem.

[853] Ibid, Tomo VII, p. 5.

De resto, o motivo fundamental que organiza a exposição de Teodósio sobre as vantagens de começar a "instrucção" pela "Fysica" reside, precisamente, na importância concedida ao "método" escolhido para obter sucesso nas explicações produzidas, isto é, nos resultados, em termos de aprendizagem, do ponto de vista do aluno. Assim se justifica que a "primeira salla desse grande palacio da Sabedoria" seja a "mais clara e alegre para convidar, e attrahir a todos que entrem nos seus gabinetes mais reconditos, e escuros"(854) partindo do mais fácil e convidativo para o mais difícil e complexo. E, por outro lado, assegura Teodósio, defendendo o seu ponto de vista, ele faz com Eugénio, na cultura do entendimento, o que os lavradores fazem com aqueles que se iniciam na tarefa de cultivar as terras: "Nos primeiros annos, sem lhes darem preceito algum, vão com eles lavrando as terras; e depois que a pratica os tem meio ensinados, então ajuntão os dictames, ou regras, pelas quaes se devem governar, e guiar em todas as mais sementeiras, e lavouras; e cahindo estes dictames sobre a prática que já tem, os percebem melhor, e depois com facilidade os praticão"(855).

Pesem embora as razões enunciadas a que Teodoro de Almeida junta um cuidado "discursivo" que se traduz numa prática constante da precisão(856), ou talvez pela malha cerrada da argumentação envolvida, a fractura entre o primeiro projecto, de seis tomos, sobre a Filosofia Natural, terminado em 1762, e este, recuperado seis anos depois, revela-se evidente. A diferença temática é notória: a "primeira" *Recreação* contrói-se como um "manual" de Física Experimental que aliás, em 1760, ainda apenas com os

---

(854) Ibidem.

(855) Ibidem.

(856) Patente na maioria das sequências enunciadas como metáfora do método adoptado: "[...] Assim fiz eu convosco: peguei-vos como pela mão, e fui discorrendo por todo o mundo: hoje vos acautelava huma equivocação, á manhã tirava hum erro, o outro dia vos ensinava a suspender o passo até apparecer lugar seguro, em que podesseis firmar os pés para o discurso; e agora, que tendes já exercício de discorrer com prudencia, estais capaz de receber com facilidade todos os preceitos para a cultura do vosso entendimento". (Ibid, Tomo VII, p. 7).

cinco primeiros tomos, Ribeiro Sanches apelida de "bom"[857]; com este tomo, e apesar das muitas justificações que escoram a opção em causa, T. de Almeida procede a uma viragem de temas, que não a uma alteração de metodologia. Aventura-se agora pelos caminhos da "Lógica", procurando fornecer um itinerário da "arte de pensar", convencendo Eugénio de que o entendimento" he como um campo de si fertil, e vigoroso, que sempre está produzindo: se não tem cultura, produz cardos, abrolhos, ortigas, e mato bravo: se o cultivão, dá frutos deliciosos, e flores engraçadissimas[858].

Para Teodósio, a Lógica não é outra coisa mais "[...] do que a Filosofia, que trata como ha de ser o bom uso da nossa razão, ou do entendimento"[859]. Compromete-se com Eugénio a tratar apenas o que for "util á cultura do Entendimento" e tudo o mais "[...] ou seja dos Modernos, ou seja dos Antigos"[860] deixará de parte, não esquecendo que stá conversando com amigos" em prática familiar" e assim se encontra dispensado "do stylo das aulas", podendo seguir o caminho que melhor lhe parecer[861].

Procurando dotar Eugénio de uma competência que lhe permita disciplinar a "arte de pensar", distinguindo o "erro" da "verdade", porque saber "Filosofia Racional" serve "para toda a pessoa", T. de Almeida divide o "Tomo VII" em dez tardes, desenvolvendo em cada uma delas, respectivamente, os temas seguintes: "Introducção á Filosofia Racional" na

---

[857] SANCHES, A. R. - *Cartas sobre a educação da mocidade* (1769), ed. revista e prefaciada por Maximiano de Lemos, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1922, p. 60.

[858] ALMEIDA, T. de - *Recreação Filosófica*, ob. cit., Tomo VII, p. 4.

[859] Ibid, Tomo VII, p. 20.

[860] Ibid, Tomo VII, p. 16.

[861] Ibid, Tomo VII, p. 10: "Teod. Logo não he tempo perdido o que gastar Eugenio nesta Arte de acautelar os erros, e enganos. Eugenio, vai grande differença entre a Filosofia Racional dos Antigos, e a dos Modernos; e nisso nao he menor talvez a opposição que tem entre si, do que a que tem na Filosofia Natural. Eu não quero ser juiz entre partes de maior entendimento que o meu: mas como Deus me não cativou o entendimento se não nos Mysterios da Fé, deixou-me liberdade para que eu comigo, e convosco, aqui em particular conversação, diga o que entende, e siga o que melhor me parecer.

"Tarde XXXVI"; "Da nossa Imaginação, e modo, com que se obra" (Tarde XXXVII); "Dá-se noticia do Entendimento, e das suas Idéas (Tarde XXXVIII); "Das enfermidades do nosso entendimento, e seus remedios" (Tarde XXXIX); De outras enfermidades do entendimento, que lhe vem de fóra, onde se trata da Arte Crítica" (Tarde XXXX); "Do bom uso das nossas idéas" (Tarde XXXXI); "Do Juizo, ou sentença, que dá o nosso entendimento" (Tarde XXXXII); "Do discurso formado" (Tarde XXXXIII); "Dos Sofismas, ou discursos maliciosos" (tarde XXXXIV); "Do Methodo" (Tarde XXXXV).

Apesar das eventuais ligações, apenas do ponto de vista da inspiração metodológica, à "Art de Penser" de Arnault e Nicole[862] que, como é sabido, acrescentavam às tradicionais operações da razão – apreensão, juízo e discurso – o método, que se prendia, "cartesianamente", à disposição de raciocínios e argumentos de forma a conhecer a "verdade", ou até a Malebranche cuja "Recherche de la Verité" existia na biblioteca das Necessidades[863], T. de Almeida concede uma importância também fundamental a todas as operações do reciocínio que permitem distinguir a verdade do erro[864]. Deste ponto de vista, torna-se imprescindível que Eugenio aprenda a estar predisposto a mudar de opinião e, nesta

[862] ARNAULD, Antoine e NICOLE, Pierre - *La logique ou l'art de penser: contenant outre les regles communes, plusieurs observations nouvelles propes à former le jugement*; Paris, chez Guillaume Desprez, 1662. A *Recreação Filosófica* não cita directamente os nomes de Antoine Arnauld (1612-1694), Pierre Nicole [1625-1695] ou Claude Lancelot. Contudo, as respectivas obras tantas vezes editadas ao longo dos séculos XVII e XVIII existiam na Biblioteca das Necessidades, de acordo com o registo do catálogo guardado na Biblioteca da Ajuda. (*Bibliothecae Congregatioriis Oratorii Olisiponensis*. Biblioteca da Ajuda, Mss 51 - XIII - (16-18), II, 104).

[863] Na letra dos catálogos citados na nota anterior. A primeira edição da *Recherche de la verité* remonta a 1674: *De la recherche de la verité. Oú l'ou traite de la nature de l' sprit de l'homme, et de l'usage qu'il en doit faire pour éviter l'erreur dans les sciences*, Paris, Pralard, 1674.

[864] E aqui se insere a controvérsia sobre a "origem das ideias" que leva T. de Almeida a aceitar aspectos da tese cartesiana das ideias inatas, não rejeitando a modalidade "empirista": "Muitos Filosofos dizem, que as ideas do entendimento são impressas por Deos na nossa alma, quando a creou, á maneira de sinetes impressos na cêra: outros se explicão por outro diverso modo. Eu não me embaraço com isso, porque o meu intento é dar a Eugenio instrucção do que lhe póde ser util, e nesta questão parece utilidade conheço;" (Ibid, p. 72-73).

perspectiva, o "Tomo VII" enfileira nas preocupações que estruturam todos os outros: "traduzir" temas complexos - primeiro as questões da "Filosofia Natural", agora a metalinguagem específica da Lógica - numa codificação discursiva que possa ser dominada por Eugénio, "que não teve estudos de escolas"[865]. Tal não impede, antes potencia, que Teodósio se dedique ao desenvolvimento das questões relativas ao "Método", considerando que, para Sílvio, elas são "língua nova" porque este, por peripatético, "nunca nas [...] aulas" as tratou e as reputa por assunto "bem inutil"[866]. De resto, à definição proposta por Teodósio - "Methodo chamamos nós: A ordem, com que a alma deve dispôr os seus juízos, e discursos para conseguir o fim, que intenta"[867], Sílvio replica sem "isso passárão todos os Filosofos até agora", questionando se "tambem isto he Logica"[868].

Aprender a pensar, nas palavras de Teodósio, é também aprender a argumentar, respeitando um conjunto de leis essenciais: "Primeira. *Póde ser que eu esteja enganado.* Segunda: *"Não me está mal mudar de opinião, quando achar outra, que mais se chegue á Verdade.* Terceira: *Devo abraçar a verdade, ainda que venha da bocca de hum idiota, ou inimigo*"[869]. Este conjunto de regras, reduzidas a um mínimo pedagogicamente compreensível[870], torna-se o paradigma dos temas desenvolvidos que, aliás, se submeteu a uma máxima repetida por Teodósio: "[...] entrai sempre em disputa com animo indifferente, e prompto para seguir, ou para mudar da vossa primeira opinião, desejando unicamente conhecer a verdade"[871].

---

[865] Ibid, Tomo VII, p. 278.

[866] Ibid, Tomo VII, p. 388.

[867] Ibidem.

[868] Ibidem.

[869] Ibid, Tomo VII, p. 99.

[870] Ibid, Tomo VII, p. 262: "Amigo Silvio, eu busco estes exemplos familiares, porque conduzem muito para a intelligencia do dictame".

T. de Almeida assume, por várias vezes, ao longo do texto, que omite "muitas cousas [...] que nas aulas se tratão" e que trata "com passo ligeiro" diferentes questões, pois que a experiência lhe ensinou que para "pessoas de juizo desembaraçado mais faceis são certas materias tomadas singelamente, do que examinadas com as reflexões das aulas"[872], o que parece acentuar um certo "anti-escolasticismo", no sentido da possibilidade de aprendizagem fora das universidades que os humanistas também valorizavam. O objectivo fundamental residiria, assim, na pesquisa de palavras que, na linguagem quotidiana, transportassem sentidos próximos dos da metalinguagem específica da Lógica: "Agora vós o vereis; pois explicados simplesmente alguns termos, espero que Eugénio, sem ter nesta materia instrucção alguma, vá respondendo como vós [Sílvio] respondereis: vós que estudastes nas aulas"[873]. Deste modo, o autor procede a uma pesquisa, no léxico do quotidiano, da palavra que, tendo um sentido "vulgar" nas aplicações discursivas da linguagem corrente, sirva também para penetrar e simultaneamente descodificar as operações complexas da lógica, no universo daquelas que são necessárias ao uso correcto da "arte de pensar". Isto é, existe uma parte importante desta "ciência" que deve ser conhecida fora das escolas, de forma a que um público "letrado", mas não universitário, tenha acesso a modalidades de estruturação do pensamento discursivo que eram apanágio daqueles que frequentavam as "aulas" e agora se tornam necessários a grupos cada vez mais amplos.

Esta "língua nova", que permite pensar ordenada e correctamente sem recurso à linguagem rebuscada das escolas, estrutura, vinte e quatro anos mais tarde, o "Tomo VIII", relativo à "Metafysica". Contudo, a "costura" entre este e o "Tomo VII" cede um pouco, em relação à perfeita continuidade

---

[871] Ibid, Tomo VII, p. 100.

[872] Ibidem.

[873] Ibid, Tomo VII, p. 278.

que o texto impresso em 1792 quer fazer supor, se tivermos em conta as diferentes indicações que acompanham o manuscrito.

Em Julho de 1790, António Joaquim, então Prepósito da Congregação, aprovava uma primeira parte do conjunto que constituirá o "Tomo VIII", referente à Ontologia e à Pneumatologia: "Li a primeira parte da Metafísica da Recreação Filosófica e nella não encontrei cousa que me parecesse dissonante à Religião, ou a os bons costumes; mas em tudo conforme às demais partes da mesma Obra"(874). A segunda parte, referente à Psicologia, foi aprovada em 31 de Janeiro de 1791. Porém, de início, a divisão em tardes começava na Tarde I e não na XLVI, como acontece no texto publicado, o que deixa supor alguma diferenciação face aos tomos anteriores, ou pelo menos, a assunção de alguma independência, provavelmente em nome de uma distância no tempo – vinte e quatro anos – que algo dificilmente a verosimilhança contemplaria.

Contudo, a numeração começada em "I" foi claramente riscada e substituída pela que comportava a continuidade face aos tomos anteriores, explorando, certamente, as vantagens de um modelo já conhecido do público, ao mesmo tempo que como que anulava os dez anos de ausência de Teodoro de Almeida, retomando um projecto cujo último tomo remontava, justamente, a esse ano difícil de 1768 que havia presenciado a sua fuga para França. Como se, entre o "Tomo VII" e o "VIII" de 1792 não tivesse existido um longo hiato que em muito tinha contribuído para alterar a vida do autor.

À semelhança das estratégias preambulares do "Tomo VII", também aqui T. de Almeida procura justificar o lugar da "Metafísica" na aprendizagem de Eugénio: "E já que temos opportuna occasião, quero agora pegar-vos outra vez do braço, e não só correr, como fiz convosco pelos jardins amenos da natureza, mas dar hum voo mais alto, fazendo-vos subir com as azas do entendimento a lugar superior, donde possais olhar para tudo o que tem ser, ou seja corpo, ou espirito; quer habite na terra, quer nos Ceos"(875).

---

(874) ANTT, ms. nº 1342 da Real Mesa Censória.

Em termos temáticos, o oratoriano divide a Metafísica em Ontologia e Pneumatologia, subdividindo esta última em Psicologia e Teologia Natural. Como "ciência das ciências", da Metafísica dependem a Lógica, a Física, a Medicina, a Moral, a Matemática, a Política, a Jurisprudência, a Teologia Natural.

Pelo que respeita à extensão, este é o mais curto de todos os tomos integrantes da *Recreação*. Constituído por apenas quatro "Tardes" – da "XLVI" à "L" –, o que perfaz, para este conjunto que mantém como personagens Teodósio, Sílvio e Eugénio, justamente um total de cinquenta tardes, idealmente, pouco mais de um mês e meio - o "Tomo VIII" examina, na "Tarde XLVI", "[...] algumas doutrinas importantes prévias á Metafysica", na "Tarde XLVI", [...] Axiomas geraes para todas as sciencias, Artes, e discursos", na "Tarde XLVIII", "[...] Propriedades communs a todas as cousas", na seguinte, "[...] Grandeza, e Pequenhez, propriedades tambem comunas a todas as cousas" e, na última, "[...] Natureza da nossa Alma, e suas perfeições".

Importante para o autor, assim o frisa pela boca de Teodósio, é disponibilizar um leque de explicações que permitam evitar o erro: "A Logica evita os erros em toda a materia, e ensina a discorrer bem, pelo que pertence á forma do discurso: a Metafysica tambem evita os erros em toda a materia, pelo que toca ás Maximas, e princípios, em que o discurso se funda"[876]. E também aqui, tal como na "Lógica", no "Tomo VIII", – lembremos que apenas um ano separa os dois tomos –, Teodósio recorre e apela a uma "língua nova" que Sílvio aparenta desconhecer: "Sendo isso assim, já vejo que tenho que aprender depois de velho e doutorado, Metafysica de novo; porque não vos ouço fallar em *Entes da razão*, nem *Predicamentos, Contínuo, Possíveis, Universaes*, § c. que he o que me ensinarão"[877]. Uma

[875] ALMEIDA, T. de - *Recreação Filosófica*, Tomo VIII, p.3.

[876] Ibid, Tomo VIII, p. 8.

[877] Ibidem.

"língua nova" que se estriba na utilidade, desprezando tudo quanto dificulte a explicação e que acaba por distinguir-se dos "Antigos" porque este "costumavão tratar misturadas, e desfiguradas com mil cousas inuteis, posto que delicadas"[878], matéria importantes.

No caminho do tratamento dos diferentes temas apontados, T. de Almeida detém-se, na "Tarde Quadragesima Oitava", na apreciação da "Poezia, [...] Theatro, [...] Pulpito", ao longo do século em causa, comentando que "Poucos annos ha que começarão a levantar a cabeça, e tirar-se do miseravel estado da escravidão, em que vivião os homens"[879]. Para ilustrar a diferença entre "[...] Perfeito, e [...] Imperfeito; e do Bom, e do Máo" recorre a questões da teorização "literária", directamente filiadas na parenética e nas funções do teatro e da poesia. Para Teodósio, "o theatro foi inventado, hum para inspirar amor á virtude heroica; outro para inspirar terror, e horror ao vicio; outro para ridiculizar, e fazer fugir os defeitos mais communs, e vulgares: este he o fim verdadeiro das Operas, das Tragedias, e das Comedias"[880]. Contudo, "que fizerão os homens pelo decurso do tempo? Esquecerão-se dos fins, e puzerão o theatro de fórma, que em vez de inspirar amor á virtude heroica, e horror ao vicio, só servião para desterrar todo o amor á virtude, e ensinar praticamente todos os vicios, os mais abominaveis e contrarios á Religião, á Republica, e ás familias particulares"[881]. Nem o teatro, nem a poesia, nem a parenética cumpriam, no entender de Teodósio, os fins para que tinham nascido.

Curiosamente, T. de Almeida retoma, neste contexto, um argumento que já havia utilizado na polémica "Oração de abertura" da Academia das Ciências, de 4 de Julho de 1780: aí, considerava que as nações estrangeiras

---

(878) Ibid, Tomo VIII, p. 6.

(879) Ibid, Tomo VIII, p. 157.

(880) Ibid, Tomo VIII, p. 158.

(881) Ibid, Tomo VIII, p. 159.

tinham, por desconhecimento de produção "literária", no sentido contemporâneo, naturalmente, uma opinião negativa de Portugal, aproximando-o de Marrocos, aqui sublinha que a mudança está em curso – e já estamos em 1792, facto que de alguma forma deixa entender que em sua opinião a acção da Academia das Ciências ia obtendo sucesso - e que "[...] hoje (graças a Deos) que no nosso Reino vemos tudo muito melhorada, e de fórma, que dentro em pouco mudarão os estranhos o nao conceito que de nós fazião até ao presente"[882]. Mudança que se estende também à parenética e que leva T. de Almeida, pela voz de Teodósio, a proceder a uma apreciação dos sermonários impressos, no princípio do século, considerando que mesmo os mais afamados "e tirando-lhes alguns Sermões asceticos e esses raras vezes inteiros" veiculavam mais mentiras que verdades "[...] buscando todos fazerem-se admirar do povo pelo novo, e inaudito das proposições, e das provas, e não olhando para o fim que devião ter naquella acção"[883], posição que repetirá em alguns dos seus próprios sermões, como adiante veremos. A oportunidade de tais referências prende-se com o objectivo que se dissemina e simultaneamente coagula o conjunto da *Recreação*. Teodósio pretende dotar Eugénio, como já repetidamente assinalámos, de uma competência que o torne apto a participar nas "conversações da Corte" e em "assembleias", conferindo-lhe o domínio de um leque amplo de saberes[884] que faculte a sociabilidade. Ter opinião sobre poesia, teatro, sermonária implica saber distinguir o bom do mau, o perfeito do imperfeito para poder argumentar, como se esta instrução completasse a "educação" de Eugénio fornecendo-lhe pautas de avaliação. De resto, esta parte do volume dedicada à Ontologia não comporta grandes controvérsias. A preocupação expressa

---

[882] Ibid, Tomo VIII, p. 161.

[883] Ibid, Tomo VIII, p. 163.

[884] Ibid, Tomo VIII, pp. 161-162: "Ora averiguai esse ponto com fundamento, porque muitas vezes nas conversações da Corte [...]; [...] Dizeis bem, porque he materia que muitas vezes se trata nas assembleas".

por Teodósio, sobretudo nos momentos em que o discurso avança, é a utilidade. Só vale a pena discutir o que for útil para a instrução de Eugénio, tudo o resto se lhe afigura supérfluo. "Theod. Eu demoro-me mais na applicação desta regra, porque attendo á vossa utilidade, Eugenio, e quero arrancar da vossa alma alguns prejuizos que lá tenhais"[885].

Na última tarde – talvez algo emblematicamente, a "Tarde L" – Teodósio centra-se nas questões relativas à alma. A costumada impaciência de Eugénio faz-se, desta vez, acompanhar pelo temor: "Eug. Não me lembra, Theodósio, que eu já mais suspirasse pela vossa instrucção com mais ansia, e ao mesmo tempo com mais temor, do que esta tarde"[886]. No entanto, Teodósio assegura que, mesmo neste mesmo assunto, é possível "tirar algum socorro dos sentidos, e da experiência, posto que por modo mais imperfeito"[887]. Deixando para a "Teologia Natural" as propriedades da alma – espiritual e imortal –, que admite tratar num tomo seguinte "nas disputas, que tive cuidado de escrever na Harmonia da Razão, e Religião"[888], perpassa as diferentes teorias da sua origem desde Platão e Pitágoras[889] a Leibnitz e Wolff[890], concluindo que "Deos cria as almas humanas, quando o feto materno está disposto para os movimentos vitaes: porque assim como as nossas almas pela morte se separão do corpo toda a vez que elle não póde ter os movimentos vitaes; assim Deos a nao ha de crear, e infundir nelle, senão quando o embrião estiver disposto para elles"[891].

---

(885) Ibid, Tomo VIII, p. 160.

(886) Ibid, Tomo VIII, p. 256.

(887) Ibidem.

(888) Ibid, Tomo VIII, p. 257.

(889) Ibid, Tomo VIII, pp. 260-261.

(890) Ibid, Tomo VIII, p. 263.

(891) Ibid, Tomo VIII, p. 264.

Sobre a questão "Da União da nossa Alma com o Corpo"[892], Eugénio comenta que nunca viu Teodósio tão "desanimado como agora", admitindo que "nada se sabe" sobre essa matéria. De facto, T. de Almeida não se aventura na explicação do mistério, concluindo que não sabe, mas que "dizer que não sabe o que ninguém sabe, he ter o animo verdadeiro, franco, e inimigo de engano, e da falsa vaidade", não recorrendo a "palavras escuras, eternos, que tem pomposa ostentação"[893] e admitindo, com humildade, o desconhecimento em matérias difíceis de alcançar pelo entendimento humano.

4.3.2 A "Teologia Natural": as provas da existência de Deus sem "metáforas", "chistes" nem "ditos agudos"

A publicação do "Tomo IX", em 1793, introduz, como já assinalámos, uma fractura clara no conjunto da *Recreação Filosófica*. Fracturantes eram também, como escrevemos, as ligações do "Tomo VII", "Sobre a Logica" (1768), ao último tomo, sobre a "Filosofia Natural" (o sexto), de 1762, e, embora T. de Almeida procurasse anulá-las discursivamente, as do sétimo ao oitavo, sobre a Metafísica (1792), reatando um projecto de vinte e quatro anos antes.

Aqui, no "Tomo IX" (1793), todavia, as diferenças revelam-se muito mais evidentes e, sobretudo, claramente assumidas pelo autor. As personagens são outras, o local é outro e apenas Teodósio se mantém como fio de ligação à anterior *Recreação*. E tudo isto, porque a temática é outra: não se trata já das divergências entre "Filosofia peripatética" e "Filosofia Moderna" e das eventuais vantagens desta última, como panóplia de enquadramento da relação do homem com a natureza e com Deus, mas de

---

[892] Ibid, Tomo VIII, p. 278.

[893] Ibid, Tomo VIII, p. 302.

um combate preciso e definido que consistia em responder aos "Incredulos", enfileirando no amplo veio de literatura apologética que, desde há vários anos, e sobretudo em França e em Itália, tentava conter o que P. Hazard designou, uma expressão feliz, como "processo ao cristianismo"(894).

De resto, Teodoro de Almeida fixava, no título, os objectivos essenciais: *Harmonia da Razão, e da Religião ou Repostas Filosoficas aos Argumentos dos Incredulos que refutão a Religião contrária à Boa Razão*. Na dedicatória ao bispo de Algarve e Inquisidor - mor, D. José Maria de Mello, explicava ter sido por este persuadido a completar a *Recreação* com esta obra, pois que "Ethica" tinha sido tratada no *Feliz Independente* (1779)(895). Por estes anos, antes de ter decidido escrever o "Tomo X", o oratoriano entendia ainda que o *Feliz Independente*, embora poema em prosa, ocupava,

---

(894) HAZARD, P. - *La Pensée européenne au XVIII^e siécle. De Montesquieu à Lessing*, Paris, Boivin, 1946, p. 58. Basta percorrer o repertório fornecido por Albert Monot (MONOT, A. - *De Pascal à Chateaubriand: les défenseurs français du christianisme de 1670 à 1802*; Paris, F. Alcare, 1916) ou o inventário, todavia incompleto, registado no *Dictionnaire de Théologie Catholique (Dictionaire de Théologie Catholique contenant l'exposé des doctrines de la Théologie Catholique, leurs preuves et leur histoire,* Paris, Letouzey et Ané, 1939 - 1940) para averiguar da incidência deste tipo de literatura, sobretudo em França mas também em Itália. Em Espanha, o texto que mais parece ter circulado, embora produzido em contexto muito específico e época mais tardia, foi *El Evangelio en triunfo* (1798) de Pablo de Olavide (PERDICES BLAS, Luis - *Pablo de Olavide (1725-1803) el Ilustrado,* Madrid, 1992), curiosamente o mesmo ano em que se publica, em Espanha, a primeira tradução do "Tomo IX": *Armonia de la razón y de la religion o Teologia natural,* Madrid, en la Imprenta de la Rifa del Real Estudio de Medicina Práctica, 1798. Antes desta data, porém, várias são as reimpressões da tradução da obra do Marquês de Caraccioli [1721-1803] intitulada *El idioma de la religion: contra los nuevos sectarios de la incredulidad* (tradução de Francisco Mariano Nifo, com edições várias a partir da década de setenta), assim como do texto de Juan Francisco de Castro, *Dios, y la naturaleza: Compendio historico natural, y politico del Universo, en que se demonstra la existencia de Dios* (Madrid, Joaquim Ibarra, 1780).

A bibliografia sobre a produção dos apologetas é ampla. Para além dos repertórios citados continuam imprescindíveis PALMER, R. - *Catholics and Unbelievers in Eighteenth Century France,* Princeton, 1939; PRANDI, A. - *Cristianesimo offeso e diffeso. Deismo e apologetica cristiana nel secondo settecento,* Bologna, 1975; MENOZZI, Daniel - "Philosophes" et "Chétiens Éclaires", *Politica e religione nella collaborazione di G. H. Mirabeau e A. A. Lamourette* (1774 - 1794), Bologna, 1796; ROSA, Mario - *Riformatori e rebelli nel '700 europeo,* 1969; *Politica e religione nel '700 europeo,* Firenze, 1974; Il settecento *Religioso* (1999), ob. cit..

(895) ALMEIDA, T. de - *Recreação Filosófica*, Tomo IX, ob. cit., "Dedicatória": "[...] e tambem que deste modo completava aquella obra, cuja Metafysica tendo já a *Ontologia e Psicologia,* necessitava da *Theologia Natural,* que por este modo ficava supprida, bem como a Ethica o ficou com o *Feliz Independente*".

no projecto amplo da *Recreação*, a parte dedicada à Ética. Embora não explicitando de que formas preenchia o texto essa finalidade maior – que pormenorizadamente estudaremos adiante – importa notar que, em 1793, era essa a interpretação que o autor fazia da sua própria obra. Como frisámos no capítulo "Quantas Recreações tem a *Recreação*", alterará esta opinião quando decide publicar, em 1900, o "Tomo X", pois que declara, justificando a respectiva integração na *Recreação*", faltava esta última parte da Filosofia Moral, a que chamão Ethica no que empregamos este decimo e ultimo volume"[(896)].

Porquê? Embora não possamos aduzir provas documentais, acreditamos que a mudança de opinião se pode escorar no progressivo desenvolvimento de ideias que o oratoriano julgava eivadas de irreligiosidade e que precisavam de ser combatidas. Desse ponto de vista, o *Feliz Independente*, como poema em prosa, ou mesmo "novela", relevava de uma codificação textual plena de instâncias mediadoras – o recurso à Polónia do século XIII, ao maravilhoso – que talvez lhe retirasse eficácia do ponto de vista do combate. Daí a necessidade de, no campo da Ética, produzir um texto mais directo, claramente vocacionado para o tratamento de questões tão candentes ao tempo, quanto por exemplo "as provas da existência de Deus". Em todo o caso, o anúncio da "Harmonia da Razão, e da Religião" tinha sido já feito no "Tomo VIII", embora não se aludisse explicitamente ao facto de se tratar de um volume mais da *Recreação*. Ao terminar, Teodósio tinha comentado que, para tratar das outras questões da "Metafysica", daria a Eugenio, "huma copia desses dialogos em que [trato largamente nas disputas que tive com os Incredulos, quando vivia no meio delles][(897)], completando, deste modo, a instrução pedida em matéria de Filosofia. E tudo isto porque para persuadir era necessário que as estratégias do diálogo integrassem em si a diversidade de opiniões, o que

(896) Ibid, Tomo X, "Prologo".

(897) Ibid, Tomo VIII, p. 312.

aqui não acontecia, pois que, em sede de religião, Teodósio e Sílvio estavam de acordo: "Theod. Fica a doutrina mais insulsa, se todos dizem o mesmo: hum tratado scientifico he bom para quem estuda nas aulas, ou para ellas; mas para a instrução de Eugenio, he preciso algum sal, que ao mesmo tempo lhe sirva de instrução, e de recreação; e para isso conduz a disputa entre amigos, que pensem por modo differente"[(898)].

Assim sendo, e em nome da verosimilhança, T. de Almeida situa a discussão sobre as questões de religião, em França, nos anos setenta, no seio de uma nobreza rural, permeável às leituras de "filósofos incrédulos", inaugurando um novo conjunto de tardes. Por um lado, aproveitava a circunstância de ter estado imerso numa realidade diferente da portuguesa, capitalizando uma experiência que outros não tinham tido e que o qualificava como apto a discutir tais assuntos. Por outro, beneficiava da evidência da prova: isto é, em 1793, em pleno "terror", mostrava, sem que fosse preciso dizê-lo explicitamente, a que consequência – em seu entender – tinham conduzido as "perigosas" leituras dos "filósofos da moda". E, para além de tudo isto, ao escolher a realidade francesa e personagens francesas, com excepção dele próprio, na figura de Teodósio, como que sublinhava que tal cenário estava, por enquanto, longe de Portugal, mas poderia, a todo o momento, servir-lhe de exemplo[(899)].

Em termos temáticos, a *Harmonia da Razão e da Religião* selecciona um leque candente de questões muito discutidas: as duas primeiras tardes examinam o "estilo" com que se deve averiguar a verdade em matéria de Religião, estabelecendo uma espécie de protocolo preambular, muito curioso, sobretudo em relação ao conjunto dos oito tomos anteriores da *Recreação*. A

---

(898) Ibid, Tomo VIII, p. 311.

(899) Ibid, Tomo IX, "Dedicatoria": "Duvidei por muitos tempos publicar na minha Patria estas disputas, pela julgar isenta do contagio, que hia devastando Paizes bem florentes, e temia que os ouvidos pios, ignorando os meus intentos, me levassem a mal o vulgarizar eu as blasfemias, que nessas disputas se ouvem da boca dos nossos inimigos. Porém, o conselho de V. Excellencia me determinou, julgando preciso prevenir com esta especie de antidoto o mal, que começa a grassar no nosso clima".

"Tarde I" e a "Tarde II" orientam-se para a consideração de um tema nuclear - "Que as materias de Religião se devem tratar com muito respeito, attenção, e cuidado"[900] - e reflectem simultaneamente sobre as "formas" de ler os livros contra a religião e sobre as estratégias discursivas por eles usadas. T. de Almeida recupera aqui uma temática disseminada pela grande maioria das obras de literatura apologética que se prendia à verificação de que os textos que procediam aos ataques contra a religião cristã possuíam "uma qualidade de estilo" que os tornava particularmente atraentes, em termos de leitura, potenciando a respectiva multiplicação. De um modo geral, os apologetas entendiam que a literatura organizadora do "processo ao cristanianismo" se estribava, essencialmente, em dois grandes paradigmas de escrita e interpretação: os textos "eruditos" que implicavam uma ampla panóplia de conhecimentos – do tipo da conhecida obra atribuída a Nicolas Fréret intitulada *Examen critique des apologistes de Religion Chrétienne* (1766)[901] – e outros, tidos como bem mais perigosos, porque de acrescida capacidade de penetração, que revestiam a forma da novela, do poema épico, do teatro, do epigrama, que encontravam o modelo mais

---

[900] Ibid, Tomo IX, p. 1.

[901] Publicado pela primeira vez em 1766, sem impressor nem local de impressão, o *Examen critique* tem sido atribuído a Jacques - André Naigeon, a Jean Levesque Burigny ou mesmo ao barão de Holbach, Paul - Henri Dietrich. Fréret foi também considerado o autor de *Lettre de Trasybule à Leucippe*, editada por Holbach - Naigeon em 1765, também sem indicação de impressor nem local de edição. Editados postumamente, continua a permanecer a dúvida sobre a veracidade da atribuição e o desconhecimento de alguma eventual circulação dos manuscritos antes deste aparecimento público consideravelmente tardio.

Sobre a biografia de Fréret continua actual o estudo de SIMON, R. - "Nicolas Fréret académicien" in *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, Genève, 1961, vol. XVII. Sobre o *Examen critique*, sobretudo PRANDI, A. - *Cristianesimo offeso e diffeso. Deismo e apologética cristiana nel secondo settecento*, Bologna, Il Mulino, 1975. DORDONI, A. "La polemica a Milano conto gli spiriti forti attraverso la predicazione dotta e la produzione apologetica" in *Richerche sula chiesa di Milano nel settecento* (ed. de A. Acerbi e M. Marcocchi), Milano, 1988, pp. 88-119. LEFEBVRE, Philippe - "Le regard sur l'incrédule dans les sermons de la deuxième moitié du dix-huitième siècle: évolution" in *Religions en transition dans la second moitié du XVIII^e siècles* (textes presentés par Louis Châtellier), *Studies on Voltaire and the eighteenth century* (SVEC 2000:02), Oxford, Voltaire Foundation, 2000, pp. 95-107.

apreciado na produção textual de Voltaire[902] e que mais facilmente circulavam e se infiltravam em grupos sociais diferenciados.

Desse ponto de vista, como afirmava a baronesa de Armendariz, era imperativo distinguir entre "livros pessimos" e "livros excelentes". Tal dicotomia torna-se, assim, o tema nevrálgico de discussão que organiza as duas primeiras tardes e cria o enquadramento das restantes. Para o Chevalier, emblematicamente apelidado de Sansfond, os livros a favor da religião existem mas "como não são escritos com tanta eloquencia, não mettem appetite"[903], enquanto o estilo usado pelos que são contra "he mui ornado com as figuras da mais brilhante eloquencia, semeado com alguns chistes, ou galanterias de hum genio feliz; e acompanhado de algumas pinturas agradaveis; e alem disto animado por enthusiasmo poetico e (ainda que fóra da Poesia) deixa escapar por aqui, ou por alli algumas graças encantadoras; e às vezes invectivas engraçadas"[904]. Daí que os textos a favor da religião, embora muitos, funcionassem na opinião crítica e tendenciosa do Chevalier como poucos, pois não atraíam os leitores, na medida em que implicavam uma competência específica, longa e difícil de adquirir, requerendo instâncias intermédias entre texto e leitor, pois que supunham formas de codificação discursiva que os aproximavam das obras

---

[902] Argumentação recorrente praticamente em todas as obras que contraditam Voltaire ou Rousseau. Citem-se como exemplos as *Lettres Critiques ou Analyse et réfutation de divers écrits modernes contre la Religion* (Paris, Claude Hérissant, 1751) do Abbé Gabriel Gauchat (1709-1774), *Les Erreurs de Voltaire* (Avignon, 1762) de Claude Nonnotte ou o divulgadíssimo *Le Deísme Refuté* (Paris, Humblot, 1765) de Nicolas - Sylvestre Bergier (1718-1790). E é justamente tendo em conta este contexto que Nicola Spedalieri, professor na Universidade de Pisa, frisava, na obra *Analisi dell' Esame critico del Signor Fréret* (Roma, 1778) que tinha lido "con piacere um libro in cui, inveci di epigrammi si trovano sillogismmi, reflessioni in luogo di satire et anzichè vanamente declamare, si aspettano in silenzio I decreti della ragione per obbligar la verità a scoprire il suo volto e per questo arduo sentiero, da cui l'entusiasmo e la bile la maggior parte degli spiriti forti in alto grado di stima" (*Analisi*, fl. XI; citamos a partir da edição de 1791); sobre Spedalieri V. *Atti del Convegno di studi su Nicola Spedalieri:* nel 250 anniversario della nascita, Catania - Bronte, 4 e 6 diciembre, 1990 - Bronte: Esiodo, 1991.

[903] ALMEIDA, T. de - *Recreação Filosófica*, ob. cit., Tomo IX, p. 8.

[904] Ibid, Tomo IX, pp. 27 - 28.

de Física, Matemática ou Geometria, isto é, necessitavam de preparação anterior para serem lidos com gosto e saber. Pelo contrário, os textos contra, formulados em modelos atraentes – teatro, novela, poesia... –, não apelavam a uma competência de leitura particular, podendo ser lidos por todos, até pelas mulheres, e daí o seu potencial perigo na medida em que facilmente circulavam e se difundiam[905].

T. de Almeida concede muita atenção – e espaço – ao desenvolvimento desta questão, imputando-lhe um peso essencial na discussão sobre as matérias em causa, como se o progressivo alargamento da irreligiosidade a círculos cada vez mais amplos tivesse a sua razão essencial na leitura destes textos primordialmente orientados para o "deleite". Do seu ponto de vista – basta atentar nas repetidas intervenções de Teodósio –, valia a pena reflectir cuidadosamente sobre o estilo "ameno" em que estavam redigidos os livros contra a religião. Viviam da "Eloquência", disfarçando o erro pela beleza das palavras e a harmonia dos períodos. Seria preciso que a baronesa fosse capaz de dominar uma técnica que permitisse cindir a palavra e a ideia, esquecer as metáforas, as repetições, a prosa ritmada ou o verso bem soante, observando as frases nuas e sem enfeite para não se deixar iludir por doutrinas "erróneas". Para ilustrar tal metodologia, Teodósio recorre exemplarmente ao poema de Voltaire sobre a religião natural[906] e ao *Émile* de Rousseau, um e outro disponíveis na residência da Baronesa – lembremos que o local é a França da década de 70 –, para exercitar esta

---

[905] Na carta em que Pina Manique se queixa do alojamento na Casa do Espírito Santo de Broussonet que apelida de "socio de Robspierre" receia que este "queira [...] ganhar o conceito de algumas pessoas do sexo fragil, com o fim de que este seja o meio de lhe disseminar as suas erroneas e sediciosas doutrinas" (transcrita por BRAGA, Teófilo - *História da Universidade de Coimbra*, ob. cit., p. 116).

[906] *La Religion naturelle, poème par M. Arouet de Voltaire*. Editado pela primeira vez sem data nem local de impressão, esta composição dedicada ao rei da Prússia, Frederico II, foi várias vezes reeditada e acrescentada a partir de 1756 com o "Poème sur la destruction de Lisbonne, ou Examen de cet axiom "Tout est bien".

A edição que consultámos é de Genève (paris), 1756 (in - 12) e contém, justamente, para além de "La religion naturelle, poème au roy de Prusse" um conjunto de outros pequenos textos onde se integra também o citado "Poème sur la destruction...".

"arte" de leitura que anularia a sedução dos escritos dos "philosophes": "Vós vereis, Baroneza, hum discurso bem aleijado, se o virmos nú, e sem ornato; mas bem formoso, quando se vê como elles, como Voltaire o apresenta [...] Ora tiremos todo o enfeite, toda a roupagem desta figura; vejamo-la, como em si he, e então julgaremos, se he discurso direito, e bem formado, ou argumento corcovado, e monstruoso"[907].

Aliás, nesta perspectiva, que era de resto a única que importava sublinhar, os textos a favor da religião seriam bem mais conformes à "Razão" que os contra, porque apenas dependentes da pura argumentação e não das belezas de "estilo", como se, porque transportavam a "verdade" em termos de religião, não necessitassem de recorrer às formas discursivas da persuasão.

T. de Almeida reproduzia, ao longo desta sequência de razões pró e contra, um conjunto de argumentos que tinha percorrido e percorria ainda a literatura adversa dos "philosophes". Os "apologetas" em França, Itália, Espanha sublinhavam a qualidade de "eloquência" dos escritos contra a religião, verberando, tendo em vista sobretudo Voltaire, que os poetas se tivessem querido tornar filósofos e teólogos[908]. Deste ponto de vista, o leque de razões apontado por T. de Almeida não possui, como tema, nem como

---

[907] Ibid, Tomo IX, pp. 36 - 37.

[908] São exactamente estas as palavras que o tradutor português da obra de Bergier já referida - *Le Deísme Refuté* - utiliza para convalidar as teses expostas no texto em causa. No longo prefácio que escreveu, antecedendo a tradução, Francisco Coelho da Silva, chamava "[...] a juízo Mr. Voltaire", pedindo-lhe que ouvisse "[...] algumas graças moderadas em pena dos insultos que fez a Deos, e à Religião, e do modo insolente com que zombou de quanto ha na terra de mais respeitavel, sem lhe lembrar nunca o papel ridiculo que fazia no mundo hum simples Poeta mettido a Filosofo, Legislador e Theologo".(*O Deismo refutado per si mesmo, ou exame dos principios da incredulidade, espalhados nas differentes obras de João Jacques Rosseau em fórma de Cartas*, Lisboa, Na Regia Officina Typografica, 1787, "Prefacio do Tradutor", p. XX). Francisco Coelho da Silva, se efectivamente se trata da mesma pessoa, será, mais tarde, perseguido por Pina Manique, por eventuais ligações maçónicas, acusado da autoria de escritos difusores de "doutrinas sediciosas e erróneas" (Ofício de Pina Manique para o Marquês de Ponte de Lima, de 15 de Janeiro de 1793 in SORIANO, S. J. L. - *Historia da guerra civil*, ob. cit., época 1ª, T. 3º, pp. 91 - 92; DIAS, Graça e DIAS, José Sebastião da Silva - *Os primórdios da maçonaria em Portugal*, Lisboa, INIC, 1986, pp. 374 - 375; MACHADO, F. A. - *Rousseau em Portugal*, Porto, Campo das Letras, 2000, p. 33 e 479).

desenvolvimento, qualquer novidade, mas representa, sem dúvida, a vontade de abordar um problema importante e complexo. Muitos anos antes, por 1758, o Abbé Gauchat também autor de um *Accord du christinianisme et de la raison* (Paris, C. Hérissant, 1768) – para seleccionar apenas um exemplo entre vários – propunha a mesma metodologia, consistindo em "despir" o poema de metáforas e outras figuras de retórica, ao analisar as "*Lettres* & et les *Pensées Philosophiques*, le livre des *Moeurs*, le Poeme de Pope sur l'Homme... les Lettres Persanes, Turques et juives... les *Ouvrages* de M. Voltaire", usando "la preéminence éclatante de la verité. Proposé simplement & Sansfond, seule elle terrasse l'erreur, quoique embellie par le style et l' erudition, quoique armé de tout ce qui semblerait la rendre triomphant"[909]. Na conhecida obra *Le Déisme Refuté par lui-même* (1765), o seu autor, Nicolas Sylvestre Bergier (1718-1790), considerava, precisamente, o estilo de Rousseau "[...] aigre, mordant, passionné [...] brillant, nerveux, tranchant [...]", enquanto o seu se baseava tão somente na razão e na verdade não necessitando, portanto, de quaisquer outros recursos[910]. O seu tradutor, em Portugal, Francisco Coelho da Silva, frisava, no prefácio que escreveu para a versão portuguesa, editada em 1787, que "[...] o [...] systema da Religião Natural [...] despido de enfeite, e hypocrisia das [...] palavras, propriamente se reduz a extinguir toda a Religião no mundo"[911].

---

[909] GAUCHAT, Abbé Gabriel - *Lettres critiques, ou Analyse et réfutation de divers écrits modernes contre la religion*, Paris, C. Hérissant, 1751, "Préface". Aliás o ponto IV da referida obra debruça-se, precisamente, a propósito das produções de Voltaire sobre "[...] l'Histoire universelle, le poème de la Religion naturelle, l'Histoire du siécle de Louis XIV, le poème de la Pucelle d'Orléans, l'Incrédulité des faux sçavants, l'Usage des livres et l'Esprit des loix".

[910] BERGIER, N. S. - *Le Déisme réfuté par lui-même* ou *Exame, en forme de lettres, des Principes d'incrédulité répandus dans les divers Ouvrages de M. Rousseau*, Paris, Humblot, 1765. Citamos a partir da edição "reprint", feita sobre a quinta impressão da obra, revista e corrigida de Paris, 1771, em Paris, Libraire Philosophique Vrin, 1981, p. 4.

[911] *O Deísmo refutado por si mesmo*, ob. cit., "Prefacio do Tradutor", p. XVII.

Posição idêntica informava o tradutor da obra, apresentada como anónima, do Abade Monnet, intitulada, no original, *Lettres d'une mère à son fils pour lui prouver la verité de la religion chrétienne* (Paris, Saillant, 1763) e dividida em três tomos: T. I "La religion prouveé par la raison"; II "La religion prouveé par la révélation"; III "La religion prouveé par les objections de ceux qui la combattent". Na citada tradução, publicada em 1786, Francisco Roussado, o tradutor, entendia que as palavras dos "philosophos" "eram doces, os seus escritos semeados de imagens, allusões agradaveis; mas entre estas se esconde o mais perigoso veneno"[(912)]. Razões de teor semelhante percorriam a pequenina obra d franciscano Frei José Mayne [1723-1792] intitulada *Dissertação theologica sobre a Imortalidade da Alma racional* (1778) para quem as obras dos "filosófos naturalistas" se reduziam a "huns poucos de enthyemmas retoricos, os quaes apparecem na forma de miseraveis sofismas, logo que lhes separamos a plumagem da Eloquencia"[(913)].

Deste ponto de vista, em 1793, se T. de Almeida repetia, em sede temática, um conjunto de argumentos sem qualquer novidade, na perspectiva do entendimento da questão, fazia-o, todavia, num contexto em que todos estes problemas se revalorizavam, face à evolução contemporânea

---

(912) *Cartas de huma mãi a seu filho pelas quaes lhe prova a verdade da Religião Cristã*, Lisboa, Francisco Luís Ameno, 1786, "Prologo"; existe uma outra edição, de 1787, também de Lisboa, da Oficina de António Gomes. Tendo como objectivo confesso contraditar Rousseau – foi publicada pela primeira vez exactamente no ano a seguir à primeira edição do *Contrat Social* e do *Émile* (1762) –, esta obra do Abbé Monnet que circulou anónima, tornou-se um dos textos mais conhecidos no ataque aos "philosophes". Ver como anotação curiosa, o exemplo dispensada por Fernando Augusto Machado (*Rousseau em Portugal*), mostrando que nas declarações de um "arrependido" chamado José Maria da Fonseca, de 11 de Agosto de 1779 (ANTT, Inquisição de Lisboa, Liv. 319), o livro salvador da queda na incredulidade é, justamente, as *Cartas*, no original francês (MACHADO, F. A. - *Rousseau em Portugal*, ob. cit., p. 258). Sobre o carácter unânime destas considerações a propósito do estilo de Voltaire e Rousseau V. MARTIN, Philippe - "Des livres de piété éclairés?" in *Religion en transition*, ob. cit.,, pp. 112-115.

(913) MAYNE, O. F. M., Frei José - *Dissertação sobre a alma racional, onde se mostram os fundamentos da sua imortalidade*, Lisboa, Na Regia Officina Typografica, 1778, II. Frei José Mayne foi confessor de D. Pedro, marido e tio de D. Maria I, e deputado da Real Mesa Censória.

da revolução francesa que muitos sectores consideravam como a consequência mais evidente dos movimentos de destruição da função social da religião. Precisamente por esse motivo, que não apenas a obediência à verosimilhança, Almeida escolheu como protagonista uma baronesa francesa, embora da zona "especial" que representava por esse anos setenta a Saboía, a quem a competência em "Filosofia Moderna" permitia esgrimir, contra os "Incredulos", as armas da razão, como se os instrumentos lógicos fornecidos pela "ciência" fossem uma aquisição relevante para quem pretendia bater-se pela religião no campo da incredulidade.

Tal opção sugeria, ou quereria sugerir, por esses anos noventa, que em Portugal tal situação não era ainda verosímil, se bem que "[...] o mal [começasse] a grassar no nosso clima" e fosse já preciso "acudir ás invectivas, que na conversação familiar costumão fazer contra a Religião, o que até aqui não se fez"[(914)]. Aproveitando para valorizar a relativa originalidade da obra – como vimos circulavam em Portugal traduções e textos nacionais, embora de diferente natureza discursiva (tratados, "dissertações"...) – o oratoriano mostrava que o perigo fundamental do incremento da "impiedade" residia na passagem da disputa de círculos mais eruditos para a simples conversação familiar que ia alargando cada vez mais as frentes de discussão.

Ainda em sede temática e na sequência desta espécie de análise propedêutica que visava distinguir o "estilo enfeitado" dos livros contra a religião do baseado na verdade e na razão que, na opinião do autor, construía as obras a favor, o "Tomo IX" examina as questões seguintes: na "Tarde III", "[...] a Existencia de Deos", na "Tarde IV", "[...] os Mysterios da nossa Religião em commume", na "Tarde V", "[...] a Lei Natural, e Luz da

---

(914) ALMEIDA T. de - Recreação Filosófica *Tomo IX, ob. cit., "Dedicatória"*. Basta, porém, seguir as investigações de Graça e S. S. da Silva Dias e mais recentemente de Fernando Augusto Machado, para verificar alguma penetração, patente em vários processos inquisitoriais, das doutrinas deístas e ateístas. DIAS, Graça e S. S. Silva - *Os primórdios da maçonaria*, ob. cit. passim; MACHADO, F. A. - *Rousseau em Portugal*, ob. cit., esp. pp. 401-530.

Razão, e necessidade das Leis Positivas", na "Tarde VI", "[...] a Materia, e Espirito", na "Tarde VII", "[...] Espiritualidade, e Imortalidade da Alma", na "tarde VIII", "Sobre a Religião revelada em commum", na "Tarde IX", "Sobre o Peccado Original", na "tarde X", "Sobre a Maxima, que diz: Fóra da Igreja nao ha salvação", na "Tarde XI", "Sobre o Interesse, que Deos tem nas nossas acções", "Tarde XII", , "Sobre o Culto devido a Deos interior e Exterior", a "Tarde XIII", "Sobre a Immutabilidade Divina, e sobre o Fogo vingador da outra vida", a "Tarde XIV", "Sobre a Graça Divina, e Conceição da Senhora", a "tarde XV", "Sobre a Confissão Auricular", temas que o oratoriano retomará, sobretudo pelo que diz respeito aos três últimos – graça auxiliante e santificante, "Imaculada Conceição" e confissão auricular – nas *Cartas Espirituais* que fará publicar em 1799.

Este amplo leque temático pode, contudo, ser reduzido a um pequeno núcleo a partir do qual se vão paulatinamente processando todos os desenvolvimentos. A primeira questão agregadora diz respeito à existência de Deus e à possibilidade de mistérios, contrariando a opinião de Jean-Jacques Rousseau. A segunda, refutando Voltaire, entende e procura provar que não basta a lei natural para governar as acções dos homens. A terceira que a alma é espiritual, simples e imortal. E, finalmente, que não há salvação fora da Igreja e que Deus se interessa por todas as acções humanas, ao contrário das posições expressas pelo patriarca de Ferney e defendidas por alguns dos denominados "philosophes".

No "Tomo X", editado em 1800, sob o título "Recreação Filosófica sobre a Filosofia Moral em que se trata dos Costumes", T. de Almeida recupera a sequência de "Tardes" iniciada no volume anterior, elaborando mais quatro: na "tarde XVI" desenvolve as "[...] obrigações do Homem para com Deos, tiradas do que Elle fez no Universo para bem do Homem", na "XVII", [...] as obrigações que deve o Homem a Deos, pelo que Deos fez no seu corpo organico; e primeiramente pela sensação"; na "XVIII", "Das

obrigações do Homem para consigo mesmo" e, na "XIX", "Dos deveres do Homem para com os outros homens".

Como anteriormente procurámos demonstrar, a inclusão deste tomo no projecto global da *Recreação Filosófica*, como pedra final, resulta, uma vez mais, de uma alteração de intenções de T. de Almeida que tinha dado a obra por terminada no tomo anterior, considerando que a parte relativa à "Ética", que agora desenvolve, ficaria suprida pelo "Feliz Independente".

Neste momento, em 1800, entende no "Prologo", que o tratamento da Filosofia Moral se deve fazer sempre "mais no fim dos estudos" e por isso a reservou para "o fim da [...] Obra, e talvez da [...] vida, já bem cançada, por ter principiado a publicar esta Recreação ha cincoenta annos"[(915)]. Curiosamente, sobretudo por se tratar do rematar de um projecto, na "Dedicatoria" deste tomo, dirigida ao Príncipe Regente D. João, T. de Almeida acentua que termina a *Recreação* sob o patrocínio de um rei homónimo daquele sob o qual a iniciou: "Além disso tinha eu principiado esta obra da Recreação Filosofica ha cincoenta annos, debaixo da Protecção do Augustissimo Bisavô de Vossa Alteza Real, o Senhor Rei D. João o V, e era justo que este Remate della tambem fosse protegido por outro D. João seu sucessor; sucessor digo, e Herdeiro, não só do Regio Throno, mas muito mais da sua grande Religião, do zelo da honra de Deos, da inclinação á piedade, e da protecção dos *bons costumes*; os quaes nestes tristes, e calamitosos tempos tem tão poucos soberanos que os defendam". Tendo dedicado o "Tomo I" da *Recreação* a D. José, em 1751, não deixa de ser sintomático que, tanto anos mais tarde, quando as doenças o faziam já pressentir a chegada da morte, T. de Almeida quisesse sublinhar que a *Recreação* se tinha iniciado, em termos de projecto, naturalmente, sob o reinado de D. João V, logo, antes de 1750, e terminava na vigência de um outro monarca do mesmo nome, protector de "grande Religião", como se,

---

(915) Ibid, Tomo X, "Dedicatoria".

nesse movimento, anulasse o reinado de D. José que tão infausto lhe havia sido[916].

Nestes últimos dois tomos que, como oportunamente procurámos demonstrar, passaram, por razões editoriais, a formar um grupo autónomo no contexto da *Recreação*, está patente a preocupação com os "tristes e calamitosos tempos" da década de noventa. Do ponto de vista temático, tal inquietação coagula os desenvolvimentos dos dois tomos, tornando prioritário apresentar, sem demasiadas metáforas nem comparações, mas sobretudo sem "chistes" nem "ditos agudos", as provas da existência de Deus e das verdades da fé, refutando, simultaneamente, a argumentação contrária de Voltaire e Rousseau. Verdadeiramente, um conjunto de argumentos que patenteava a convivência entre a "espiritualidade" e o gosto pela "racionalidade", pela ordenação, pelo método. Percorre o texto a ideia de que o exercício da majestade de Deus não se polariza na miséria humana, mas na liberdade do homem que peca livremente e livremente permite o acesso à Graça. O cuidado na análise das paixões que tanta atenção mereceu no *Feliz Independente* (1779) – como a seguir procuraremos demonstrar – evidencia as tentativas de análise do comportamento humano, face a um Deus misericordioso e benigno. Na ambiguidade do coração do homem reside a inclinação para o bem ou para o mal. Daí a importância que T. de Almeida lhe concede, essencialmente no "Tomo X", como motor do comportamento moral, se bem que o tema em si – sujeito a desenvolvimento vários – se dissemine pela totalidade da obra do oratoriano, da *Recreação* ao *Feliz Independente*, aos devocionários, à parenética, aos escritos avulsos.

Como fonte inspiradora, T. de Almeida recorre, de acordo com a "letra" do seu texto, sobretudo a Fénelon por quem nutria uma admiração que o *Feliz Independente* (1779) como voluntária e assumida imitação do

---

[916] Sobretudo porque "Dedicatória" a D. José havia sublinhado que "nunca em Portugal se vio tão bem estabelecida, e radicada a sã Filozofia, como no tempo prezente. Desde a felis epoca deste Reinado mudou de semblante a Filozofia, ou milhorou a fortuna:". (*Recreação*, ob. cit., Tomo I, "Dedicatoria").

Télémaque já havia provado e que as ulteriores considerações sobre a educação feminina evidenciarão. Assim sendo, não surpreende que tudo quanto diz respeito ás provas da existência de Deus e respectivos atributos se revista de um peso fundamental no contexto da obra em causa.

Em todo o caso, T. de Almeida não cita um único texto dos muitos constituintes desta literatura apologética, tão divulgada sobretudo na segunda metade do século[917]. E mesmo os eventuais recursos a Fénelon não são identificados como tal, como se o saber em causa fosse uma espécie de saber adquirido que impedia que a fé vacilasse fosse qual fosse o contexto argumentativo. E, no entanto, a "marca" do arcebispo de Cambrai descobre-se, frequentemente, muito clara[918]. Basta atentar em passagens como a seguinte, para verificar que o oratoriano conhecia bem as *Oeuvres philosophiques* do autor de *Télémaque*, sobretudo na parte intitulada "Démonstration de l'existence de Dieu", aliás um escrito de larga repercussão ao longo do século[919]: "Que penseroit - on d'un horloger, s'il savoit faire des montres, qui d'elles-mêmes en produissent d'autres à l'infini, en sorte que deux premières montres fussent suffisants pour multiplier et perpétuer l'espèce sur tout la terre? [...] Voilá ce qu'on voit parmi les

---

(917) Ao contrário do que faz, por exemplo, António Ribeiro dos Santos na obra, apresentada como anónima, mas que seguramente lhe pertence, intitulada *A Verdade da Religião Cristã*. Publicada em Coimbra, na Real Impressão da Universidade, em 1787, anota explicitamente as fontes utilizadas: "Esta Obra foi recopilada principalmente dos seguintes escritos, a saber; da *Demonstração Evangelica* do Ilustre Bispo de Avranches, Pedro Daniel Huet; da *Certeza das Provas do Cristianismo*, de Mr. Bergier; do *Deismo Refutado por si mesmo*, do mesmo Autor; da *Apologia da Religião Cristã*, também do mesmo autor; do *Oraculo dos Novos Filosofos*; *Cartas de huma mãe a seu Filho sobre a Religião*; da *Historia do Povo de Deos* do P. Isaac José Berruyer, do *Diccionario Anti-filosofico*; da *Verdade da Religião Christã*, de Jacome Abbadie; da *Verdade da Religião Christã* de Hugo Grocio; da *Theologia Fysica, e Astronomica* de Guilherme Derharur; da Religião Christã provada por factos, do Abbade Honteville & c. "(Prefacio", XII - XIII"). Sobre A. R. dos Santos v. PEREIRA, José Esteves - *O pensamento político em Portugal no séc. XVIII - António Ribeiro dos Santos*, Lisboa, IN-CM, 1983.

(918) A "inspiração" feneloniana" de T. de Almeida nos tomos nono e décimo da *Recreação* foi já sugerida por M. Leopoldina de Azevedo. (AZEVEDO, M. L. de - *Teodoro de Almeida*, diss. cit., pp. 262 - 265).

(919) Obra com várias edições, presente nos diferentes catálogos de bibliotecas oratorianas.

animaux. Ils ne sont, si vous le voulez, que de pures machines, comme les montres: mais enfin l'auteur de ces machines a mis en elles de que se reproduire à l'infini, par l'assemblage de deux sexes [...][(920)]. Na *Recreação*, por sua vez, à luz de Fénelon, T. de Almeida explica: "Eu posso formar um relogio; mas é incrivelmente mais dificil formar eu um relogio, o qual possa produzir outros muitos mil relogios [...]. Logo quando lha deram pela geração, foi em virtude daquela Autor primeiro que as fez de modo que, pelo simples concenso do sexo, se produzissem novos corpos organicos semelhantes aos primeiros"[(921)].

A ausência de filiação explícita nas fontes pode, porém, explicar-se pela própria natureza da obra que comportava dois objectivos essenciais: por um lado, "deslocar para a conversação familiar" as "Dissertações theologicas", de maneira a anular a argumentação dos "Incredulos"; por outro, provar que a "controvérsia" de teor religioso não podia, e sobretudo não devia, elaborar-se em estilo jocoso, na base de comparações "abusivas", metáforas e "ditos agudos", para que o "erro enfeitado" não seduzisse mais que a "nua verdade". Para convencer e persuadir bastaria a ordenação dos argumentos, na base de uma linguagem simples e transparente que pudesse ser compreendida por todos sem recorrer à ironia ou a fórmulas discursivas que comportassem uma "agudeza" de estilo perfeitamente dispensável para quem arguia com a vontade como razão e a verdade como objectivo. E se, em sede temática, a verdade configurava as orientações dos oito primeiros tomos da *Recreação*, das explicações da natureza circundante às leis da lógica, através de codificações que legitimavam as metáforas e comparações em nome da simplicidade discursiva, agora, tratando das questões relativas

---

(920) Citamos da edição de 1764: *Oeuvres philosophiques [...] Démonstration de l'existence de Dieu [...] par feu messire François de Salignac de la Motte Fénelon [...] suivie de Reflexions du P. Tournemine, jesuite sur l'atheísme, sur la demonstration de Msr de Cambray et sur le systéme de Spinosa*, Paris, les Frères Estienne, 1764.

(921) ALMEIDA, T. de *Recreação Filosófica*, ob. cit., Tomo IX, p.

à religião, bastavam as frases logicamente construidas, como que transparentes, para atingir os objectivos propostos.

Capítulo II: A luz e as trevas: a criação de uma "língua nova".

> "Eug. [...] e depois guiado por huma mão estranha fosse pouco a pouco sahindo da região das trévas, e da ignorancia para a região da luz".
>
> T. Almeida, *Recreação Filosófica*, Tomo VIII (1792), p. 2.
>
> "Silv. [...] Ainda nas mesmas materias, que estudei, vós lhe fazeis tal mudança, que sempre venho a ouvir língua nova [...]".
>
> T. de Almeida, *Recreação Filosófica*, Tomo VII (1768), p. 388.

Luz e trevas. Ao iniciar a publicação da *Recreação Filosófica*, em 1751, ano em que veio a público o primeiro conjunto de *Diálogos*, atrás referido, traduzindo as orientações pedagógicas da Congregação na década que presencia a abertura das Necessidades ao ensino público, T. de Almeida situava o seu projecto no campo favorito do "Iluminismo", usando a repetida mas sempre fecunda metáfora da luz. Escolhia, afirma-o na "Dedicatória", escrever para aqueles a quem são "ocultas as maravilhas da natureza", que seguem "venerando os erros que trouxerão do berso, e que adorão com respeito as sombras, porque ainda não tem visto a lús", que se esconde "dentro das aulas com feia avareza"[(922)]. E, todavia, a luz da verdade deveria ser como a luz do sol. Não podia nem devia negar-se a quem não frequentou as aulas ou a quem desconhecia línguas estranhas. Na opinião do

(922) ALMEIDA, T. de - *Recreação Filosófica*, ob. cit., Tomo I, "Dedicatória".

oratoriano, o caminho da luz, desvendando as trevas da ignorância, passaria pela adopção de uma língua comum – a materna e, neste caso, o português – e pela preocupação em encontrar um registo discursivo que permitisse não "ser lido com fastio"[923], – o título *Recreação* era um programa –, transportando, simultaneamente, as verdades inerentes às demonstrações matemáticas e físicas, formulando um modelo alternativo ao das escolas, de evidentes orientações pragmáticas, porque atraente e em português. Desse ponto de vista, o padrão procurado possuiria, sobretudo, uma forte componente discursiva, isto é, a questão fundamental residiria na procura dessa "língua nova", para usar a expressão de Sílvio, capaz de substituir, com acrescidas vantagens explicativas, por um lado, o latim e, por outro, as fórmulas físicas e matemáticas[924].

Eugénio, o aluno modelo, metamorfose do público-alvo, era, como procurámos demonstrar, um militar viajado, "sem estudos de aulas", que não sabia latim nem grego e nada entendia nem de matemática nem de geometria. O desafio fundamental que T. de Almeida se colocava consistia, assim, em encontrar um conjunto de fórmulas discursivas – das palavras aos esquemas argumentativos de persuasão –, susceptíveis de conciliar o

---

[923] Ibid, "Prologo".

[924] A extensa bibliografia, que tem vindo a equacionar as relações entre "ciência" e "literatura", tem mostrado como, sobretudo desde o século XVII, o problema de encontrar formas de divulgar, persuadindo, as descobertas "científicas", passava pela discussão da legitimidade de adopção de um determinado tipo de discurso, levando alguns autores a interrogar-se, como o fazia P. S. Pallavicino, no *Trattato dello stile e del dialogo* (Veneza, Lorenzo Basegio, 1698 pp. 15-22), "se a trattati scienziati convengano gl'ornamenti dell'eloquenza", aceitando "varietà e vivacità delle figure" ao mesmo tempo que recusava "effetti" e "amplificazioni". V. ROSA, A. Asor (a cura di) - "Forme della comunicazione scientifica" in *Letteratura Italiana*, III. *Le forme del testo*. II. *La prosa*, Torino, Einaudi, 1984, pp. 891 - 947; RAIMONDI, Ezio - "Daniello Bartoli e *Le recreazione del savio*" e "Polemica intorno alla prosa barocca" in *Letteratura Barocca*, Firenze, Olschki, 1997; RAIMONDI, Ezio - *Il colore eloquente*, Bologna, Il Mulino, 1995;*Scienza e letteratura*, Torino, Einudi, 1978. Ainda para o século XVII e essencialmente para a produção de textos de jesuítas, especialmente Daniello Bartoli, ver BAFFETI, Giovanni - *Retorica e Scienza. Cultura gesuitica e seicento italiano*. Bologna, CLUEB, 1997. Para o mundo anglo-saxónico, e de um ponto de vista de sociologia da ciência, v. SHAPIN, Steven - *A Social History of thruth - Civility and Science ice Seventeenth-Century England*, Chicago, Univ. of Chicago, 1994 e *A Revolução Científica (the Scientific Revolution*, Chicago, 1996), Lisboa, Difel, 1999.

interesse de um público dessa natureza para "não ser lido com fastio", sem atraiçoar a "verdade" científica[925], encontrando a fórmula mágica da divulgação.

Teodósio, o professor, sábio e tranquilo, representava uma instância do saber prestigiado, na medida em que compaginava a competência na Sagrada Escritura com a capacidade de ler o livro da natureza. Não entrava em polémicas estéreis, não jogava com as palavras, não se empenhava em formas silogísticas, passando calmamente pelas diferentes teorias como se quisesse marcar a diferença face à violência verbal dos escritos que haviam seguido a publicação do *Verdadeiro Método de Estudar* (1746) de Luís A. Verney ou da *Gramática Latina* (1746) de Manuel Monteiro. Neste enquadramento, era o mestre ideal para explicar como a organização do mundo revelava, à saciedade, a marca divina, traduzida em leis e equações matemáticas, que o discurso se encarregaria de substituir, procurando a "convenientia" entre matéria e estilo[926] e, objectivamente, levando a palavra divina a grupos mais amplos, na medida em que o deslumbramento pela maravilhosa organização da natureza, que envolvia o homem, implicaria a admiração pelos movimentos da mão de Deus na sua criação.

O modelo formulado prescindia simultaneamente do latim, da matemática, da geometria, isto é, de um conjunto de saberes de longa e difícil aquisição, que supunham diferentes patamares inter-dependentes, não sendo possível começar imediatamente pelo mais elaborado, condições que à partida restringiam o público leitor a um número muito reduzido. A difusão da "luz" por grupos sociais mais heterogéneos do que aqueles que directamente produziam saber científico, e que coincidem, em muito, com as diferentes camadas – os militares, a nobreza – que podiam contribuir para o progresso das nações, prendia-se com os mecanismo de "socialização" da

[925] ALMEIDA, T. de - *Recreação Filosófica*, ob. cit., Tomo I, "Prologo".

[926] Sobre a questão da "matematização" do universo v., entre outros, CONTI, L. - *La matematizzazione dell'universo. Momenti della cultura matematica tra '500 e '600*. Assisi, Porciucunla, 1992.

"ciência" que, se passavam pela moda das experiências, não dependiam menos dos "discursos" orientados para a explicação da "ordo mundi".

Em Portugal, a *Recreação Filosófico*, sobretudo nos volumes iniciais, apresentava, pela primeira vez e nesse aspecto é única, um projecto consistente de divulgação científica, almejando ensinar, levar a "luz", a quem não soubesse latim ou línguas estranhas, comportando um "Discurso" que o autor frisava dar "prudentes pasos" sobre os " sólidos fundamentos" dos "calculos matematicos", das "Leis da Mecanica" das "experiencias", do manejo das "Maquinas com cuidado"[927] explicitando, assim, com precisão, a ligação intrínseca entre a linguagem escolhida e os saberes de que dependia.

Que margem inexploradas, em Portugal procurava atingir Teodoro de Almeida? Em que aspectos poderia residir a eventual novidade da obra?

Já anteriormente apontámos os projectos que, em Portugal, antes de 1750, procuravam ir de encontro à nova "sensibilidade" experimental. Como assinalámos são obras compósitas, de orientação tradicional, que acenavam, porém, em alguns aspectos, à "nova" ciência. O *Verdadeiro Método de Estudar*, embora de 1746, não é uma obra de divulgação científica e mesmo a tradução de Feijoo do mesmo ano não cumpre os objectivos que a *Recreação* se propõe[928] nas palavras do seu autor: "Como pertendo dar lús, é

---

[927] ALMEIDA, T. de - *Recreação Filosófica*, ob. cit., Tomo I, "Dedicatoria"

[928] O mesmo acontece com a *Logica Racional* (1744) de Azevedo Fortes. Embora, de acordo com o titulo, a obra se apresente como "utilissima e absolutamente necessaria para entrar em qualquer sciencia, e ainda para todos os homens, que em qualquer particular, quizerem fazer uso do seu entendimento, e explicar as suas idéas por termos claros, proprios e intelligiveis", não ultrapassa a dimensão da Lógica, como disciplina. (FORTES, Manuel de Azevedo - *Logica Racional, Geometrico e Analítica, obra utilissima, e absolutamente necessaria para entrar em qualquer sciencia, e ainda para todos os homens, que em qualquer particular, quizerem fazer uso do seu entendimento, e explicar as suas idéas por termos claros, proprios e intelligiveis*, Lisboa, Jozé Antonio Plates, MDCCXLIV). Esta obra, dedicada a "D. António, Infante de Portugal", tem sido referida como testemunho da complexa "influência" de Descartes em Portugal"; MAURÍCIO, Domingos - *A primeira alusão a Descartes em Portugal* inBrotéria, vol. 35, fasc. 2 - 3, 1937; ANDRADE, António Alberto Banha de - *Manuel Azevedo Fortes, 1° sequaz, por escrito, das teses fundamentais cartesianas em Portugal*, Lisboa, 1950; *Vernei e a cultura do seu tempo*, ob. cit.,; COXITO, Armando - "O compêndio de Lógica de Manuel de Azevedo Fortes e as suas fontes doutrinais" in *Revista de História das Ideias*, vol. III, Coimbra, 1981, pp. 9 - 28.

Pelo que diz respeito à tradução do *Teatro Crítico* de B. Feijoo v. ANDRADE, A. A. B. de

precizo evitar a confuzão, e seguir boa ordem, e methodo natural;"[929]. T. de Almeida obedece a um plano preciso que traça desde o prólogo do primeiro tomo e a que obedecem os seis que se dedicam à "Filosofia Natural". Não salta de um para outro tema. Não aborda desordenadamente as questões. Pelo contrário, até ao sexto tomo, cumpre com exactidão e rigor o esquema arquitectado. E, a todos os outros que, como vimos, evidenciam fracturas, procura cerzi-los, do ponto de vista textual, criando condições para que a verosimilhança funcione, persuadindo o leitor e fazendo circular a ideia de que à ordenação discursiva correspondia a ordenação de uma natureza que Deus quis submetida a leis que o homem podia descobrir e estudar.

O universo de outros textos, de várias tipologias, que assumem como tema a divulgação revelam-se posteriores ao início deste projecto. As *tardes de mayo, ou tardes de passeyo, passadas em conversação erudita, para servir de instrucção à mocidade portugueza*[930], oito números da autoria de Bento Morganti, remontam a 1758; a *Palestra admiravel, conversação proveytosa, e noticia universal do Mundo. Distribuida por dias e semanas. Para emprego da ociosidade, desterro da melancolia, e lição para recrear, e instruir a todo o estado de pessoas*, dezoito números da autoria de José Ângelo de Morais sob o anagrama de Joze Meregelo de Osan, é de 1759 e 1760[931]; o *Discipulo*

- *Vernei e a cultura do seu tempo*, ob. cit., pp. 187-195 (*Teatro Crítico Universal* [...] pelo Rev.^{mo} Padre Mestre Fr. Bento Jerónimo Feijó [...]. Abreviado e traduzido na lingua Portugueza. Por Jacinto Onofre e Anta [...] Tomo I, Coimbra, No Real Colégio dos Artes da Companhia de Jesus, 1746; Tomo II, Lisboa, 1748).

[929] ALMEIDA, Teodoro de - *Recreação Filosófica*, ob. cit., Tomo I, "Prologo".

[930] Bento Morganti é também, como é sabido, o autor de o *Anonymo repartido pelas semanas para divertimento e utilidade do publico*. (Lisboa, Na Officina de Pedro Ferreira, 1752 - 1754) e de um conjunto de breves escritos orientados para a divulgação no campo da astronomia, da numismática e até da "boa instrucção da vida, e christã", nos seus *Afforismos moraes, e instructivos, uteis a todo o genero de Pessoas; nos quaes se achão documentos necessarios para a boa instrucção da vida, e christã: explicados, e dispostos em centurias para com mayor facilidade convidarem a sua lição* (Lisboa, Of. Manoel Coelho Amado, 1765). Sobre o Anónimo v. PIWNIK, M. H. - *O Anónimo [...]* (ed. crítica), Paris, C. C. P. - F. C. G., 1979.

[931] De Lisboa, na Officina de Francisco Borges de Sousa.

instruido pelas mestres mais sabios nos segredos naturaes das Sciencias. Distribuido por semanas em perguntas e respostas, de 1759[932]. Como estes últimos, outros se iniciam pelos finais da década de cinquenta, quando a *Recreação* ia já no seu quarto tomo e os primeiros três tinham já sido várias vezes reimpressos, facto que, mesmo no caso de tiragens diminutas evidencia a existência de um público leitor. Destes anos é justamente *O Oculto instruido, que para lisito divertimento, e onesta recreaçam se-á de publicar dividido em diferentes partes*, publicado entre 1756 e 1757[933].

É certo que circulavam, em Portugal, por estes anos – a avaliar pelos exemplares existentes nas nossas bibliotecas e pelas referências que lhe vão sendo feitas – duas obras em língua francesa que se aproximavam do paradigma seguido pela *Recreação*: *L'Origine ancienne de la physique nouvelle* do jesuíta Noel Regnault (1683-1762) cuja primeira edição remonta a 1734[934] e as *Leçons de physique experimentale* do Abade Nollet (Jean-Antoine, 1700-1770) editadas entre 1743 e 1749[935]. A primeira destas

---

[932] Do mesmo autor, também de Lisboa, Oficina de Francisco Borges de Sousa. José Meregelo de Osan, pseudónimo de José Ângelo de Morais é autor de outros folhetos de divulgação (*Despertador de Marte: instrucçoens militares aos soldados portugueses [...]*, Lisboa, Na Oficina de Francisco Borges de Sousa, 1762; *Os medicos perfeitos ou novo methodo de curar todas as enfermidades*, Lisboa, Na Oficina de Francisco Borges de Sousa, 1759) e também do repositório de poesia barroca *Eccos que o Clarim da Fama dá: Postilhão de Apolo [...]*, Lisboa, Francisco Borges de Souza, 1761-1762.

[933] Publicado em Lisboa por Domingos Rodrigues. Como formas de legitimar a opção pelo diálogo, no tratamento de assuntos relativos à "Filosofia Natural", cita as *Leçons* do abade Nollet e a "estimadissima Recreaçam Filozofica" (nº 1, p.4). Contudo, os dezoito números publicados limitaram-se à descrição de alguns países da Europa, à história de Roma e à cronologia dos papas.

[934] O jesuíta Noël Regnault publicou várias obras de divulgação científica. Em Portugal, encontramos referências do próprio T. de Almeida (*Recreação*, Tomo III, ed. de 1757, p. 11) e da *Palinódia Manifesta* a propósito do texto, várias vezes editado, intitulado *L'Origine ancienne de la physique nouvelle oú l'on voit dans les entretiens par lettres ce que la physique nouvelle a de commun avec l'ancienne* [...], Paris, J. Clousier, 1734 (três volumes in-octavo). Contudo tiveram também alguma voga, a avaliar pelas reedições, *Les Entretiens physiques d'Ariste et d'Eudoxe ou Physique nouvelle en dialogues* (Paris, les Frères Osmont, 1729) e *Logique en forme d'entretiens, ou l'Art de trouver la verité* (Paris, Clousier David Fils, Durand et Damonnville, 1742).

[935] NOLLET, Jean-Antoine - *Leçons de physique expérimentale*, Paris, les Frères Guérin, 1743 - 1748 (6 vol. in-12). Estas *Leçons* foram traduzidas para espanhol, curiosamente no

obras foi, de resto, traduzida em português e publicada em 1753, sob o nome enigmático de João Carlos Silva[936]. No entanto, basta percorrê-la para verificar que, embora o modelo seguido possa ter inspirado T. de Almeida, se trata de um diálogo de natureza diferente, não entre um mestre e um aluno, mas dois mestres que entre si discutem doutrinas de matriz cartesiana, o que seleccionaria, à partida, um público mais erudito que o que supunha a *Recreação*. De qualquer modo, aquando da tradução, já tinham saído três tomos da *Recreação*, e o primeiro estava também reeditado. Quanto à segunda, as *Leçons* do Abade Nollet, que podem ter servido de inspiração a T. de Almeida, não podem compaginar-se com a *Recreação*, na medida em que se trata de uma obra de menor envergadura que se prende, essencialmente, aos problemas do experimentalismo e, por outro lado, não chegou a ser traduzida.

Neste panorama editorial, e tendo em conta a data em que a *Recreação* se inicia, 1751, o projecto de T. de Almeida ocupava, efectivamente, um lugar vazio. O prólogo mostra que, como autor, o oratoriano tinha consciência dessa relativa novidade, pois que aí afirmava que o seu texto se orientava para os que não tinham "instrucção das línguas estranhas", justificando simultaneamente a opção por uma língua vulgar, em detrimento do latim, e dentro destas, a escolha do português, como forma maior de vulgarização em Portugal, como os textos franceses – e nesse sentido, sim, poderiam ter funcionado como paradigma – o haviam feito em França.

---

mesmo impressor, Joachin Ibarra, que editará Teodoro de Almeida, sob o título *Lecciones de physica experimental escritas en idioma francés por el Abate Nollet [...]* traduzidas al español [...] por Antonio Zacagnini de la Compañia de Jesus, Madrid, en la Oficina de Joachin Ibarra, 1757. Palau considera que Antonio Zacagnini é o pseudómino de José Antonio Calzado (*Manual del Librero Español*, T. IV, p. 33); o Abade Nollet escreveu ainda, no âmbito da Física Experimental, um *Programme ou Ideé générale d'um Cours de physique expérimentale avec um catalogue raisonné des instruments* (Paris, P. P _ G. Le Mercier, 1738) e um bastante reeditado *Essai sur l'électricité des corps* (Paris, H. L. Guérin et L. Delatour, 1742).

[936] De acordo com Inocêncio esta é a única tradução atribuível a João Carlos Silva (SILVA, I. F. da - *Dicionário*, ob. cit., Tomo IV, p. 75).

Dispunha, contudo, de modelos a imitar, tanto do ponto de vista temático, como do ponto de vista discursivo. No primeiro caso, a tradição de obras de divulgação científica remontava aos últimos anos do século XVII e o *Journal dos Savants*, as *Physical Transactions* ou mesmo as *Mémoires de Trévoux* encarregavam-se de anunciar as novidades da física experimental, mas também de registar os títulos dos textos que se iam publicando. Por outro lado, os *Entretiens sur les sciences dans lesquels ou apprend comme l'on se doit servir des Sciences [...] avec la methode d'étudier* do oratoriano Bernard Lamy[(937)] configurava um quadro de referência que T. de Almeida dificilmente desconheceria e que o famoso texto de Fontenelle, *Entretiens sur la pluralité des mondes*, também divulgava[(938)].

Quanto ao modelo discursivo, o colóquio, para além da tradição prestigiante da Antiguidade que o Renascimento e o Humanismo tinham revalorizado, tornando-o veículo de tratados filosóficos, literários ou de comportamento social[(939)], eram-lhe também reconhecidas notórias vantagens no âmbito do discurso científico[(940)].

Em Portugal, todavia, nenhuma outra obra, até aí publicada[(941)], se orientava com tanta precisão e especificidade para um objectivo definido que

---

(937) LAMY, Bernard, C. O. - *Entretiens sur les sciences dans lesquels on apprend comme l'on doit se servir des sciences... avec la methode d'étudier*, Lyon, chez Jean Certe, 1694. Nos catálogos de bibliotecas oratorianas que consultámos (Lisboa, Porto, Braga) aparecem sistematicamente referidas outras obras de B. Lamy, mas não esta.

(938) FONTENELLE, Bernard Le Bouyer de - *Entretiens sur la pluralité des mondes*, Paris, Vve C. Blageart, 1686. Sobre o "discurso" de Fontenelle v. MORTUREUX, Marie-Françoise - *La formation et le fonctionnement d'un discours de vulgarisation scientifique au XVIII, siècle a travers l'oeuvre de Fontenelle*, Paris, Dif. Didier-Erudition, 1983.

(939) E que uma vastíssima bibliografia tem vindo a equacionar. Sobre esta "revalorização" e a sua adopção por tratados de comportamento social v. CARVALHO, J. A. de, introdução, notas e fixação de texto de LOBO, F. R. - *Corte na Aldeia* (1619), Lisboa, Presença, 1991; VULCAN, Ruxandra Irina - *Savoir et rhétorique dans les dialogues français entre 1515 et 1550*, Hamburgo, 1996.

(940) Ver, sobretudo, RAIMONDI, Ezio - *Scienza e Letteratura*, ob. cit., passim; BAFFETTI, Giovanni - *Retorica e Scienza*, ob. cit., passim. Aqui se chama a atenção para a importância do tratado de PALLAVICINO, P. S. -*Trattado dello stile e del dialogo*, Venezia, Lorenzo Basegio, 1698.

o título programava: ensinar, com método, aos que não sabiam línguas "estranhas", nem matemática, nem geometria, a "ler" o mundo, num primeiro grau de "leitura", obviamente, dando a essa legibilidade o cariz de visão harmónica de um saber integral, cujo domínio, se se apresentava como fulcral para o exercício de funções profissionais, fornecia também, e talvez sobretudo, a chave de entrada para círculos sociais que faziam da "ciência" tema de conversa e do "experimentalismo" motivo de entretenimento.

Por outro lado, a publicação, em 1751, exactamente no mesmo ano da maioria dos *Dialogos*, exemplos claros da metodologia oratoriana do "brevius atque facilius", permite pensar que, por estes anos, que não mais tarde, ao mesmo tempo que João Chevalier e A. Pereira de Figueiredo executavam um projecto primordialmente dirigido a alunos mais jovens, T. de Almeida almejava atingir outras camadas de público, participando, contudo, de uma mesma vontade de "moldar" atitudes e comportamentos, segundo uma matriz que o Oratório queria diversa da proposta e protagonizada pelos Jesuítas, pelo menos durante esses primeiros anos da década de 50.

O modelo da *Recreação*, sobretudo até ao sexto tomo, embora as linhas mestras de travejamento se mantenham até ao fim, conferindo-lhe a unidade que já anotámos e que o autor quis sublinhar, insistia numa versão "escrita" do "experimentalismo", redigida de maneira persuasiva, porque agradável, fundada no princípio de que a "boa filosofia" deve explicar o que é e o que não é evidente de forma compreensível, de maneira a poder ser entendida por todos aqueles que não tendo frequentado as aulas poderiam, no entanto, através de um conjunto de explicações bem conduzidas, penetrar nos caminhos complexos da ordenação do mundo, descobrindo e admirando os movimentos da mão de Deus.

---

(941) O título da obra de João Baptista de Castro, *Recreação Proveitosa* (1719-1728) poderia fazer pensar num projecto semelhante. Mas a obra deste presbítero secular possui uma orientação claramente tradicional, organizando-se como um repertório de uma amálgama de saberes (CASTRO, João Baptista de (Custodio Jesam Barata) - *Recreaçam proveitosa que em forma de colloqios, dando noticias de muytos prodigios memoraveis da arte e natureza*, (Lisboa, na Off. de Antonio Pedroso Galrão, 1728; 2ª parte, ibid, 1729)

2. As regras de argumentação: da comparação nasce a luz.

Para Teodósio, o sábio mestre de Eugénio, apto a ler a Sagrada Escritura e o livro da natureza, circunstâncias que lhe conferiam o estatuto adequado para explicar e avaliar a organização do mundo como produto da mão de Deus, era essencial encontrar o caminho que conduziria este, das trevas à luz. E esse caminho só poderia ser, naturalmente, visto que de um colóquio se tratava, um caminho "discursivo". Era preciso, com segurança e método, ir descobrindo as palavras e os recursos linguísticos capazes de ir iluminando, pelo conhecimento, as trevas da ignorância.

Como procurámos demonstrar ao estudar a dimensão temporal, os cenários e as personagens, T. de Almeida não deixa nenhum elemento ao acaso, criando uma rede argumentativa apertada que procura persuadir o leitor de todos os pontos de vista. A insistência no cenário agradável, construído por belas residências, amplos bosques e jardins, passeios no rio ou na praia, cria a oposição, também ideológica, com a ambiência severa e fria das escolas, provando que a aprendizagem se pode fazer fora delas, desde que discurso detenha a capacidade de tudo explicar, sem pontos obscuros[942]. Por outro lado – que não o menos importante, no leque dos objectivos da obra – o enquadramento de cada tarde explicitamente concorre para sublinhar a relação directa de cada explicação com aspectos concretos da realidade, contribuindo não apenas para melhor a entender, mas também – em termos de agricultura, maquinaria, bombas de água..., – para melhorá-la. Compreender a "natureza" nas suas dimensões mais obscuras

[942] ALMEIDA, Teodoro de - *Recreação Filosófica*, ob. cit., Tomo III, p. 4: "[...] porem tambem os Autores, que compoem os livros, neles escrevem tudo o preciozo, que estudarão nas aulas; alem de que, se eu ensinar aqui particularmente a Eugenio tudo o que ensinaria n'uma aula publica, não podeis negar que poderá Eugénio ficar com tão boa, ou melhor instrusão, do que teria se andasse nas aulas". Recordemos que, de acordo com a *Vida*, T. de Almeida tinha preparado D. José Maria, filho do marquês de Távora, em pouco mais de um mês e meio, para defender "Conclusões". Não deixa de ser curioso que a *Recreação* até ao sexto tomo se prolongue por trinta e cinco tardes, ultrapassando um pouco a duração de um mês, e até ao oitavo cumpra um total de cinquenta, justamente um pouco mais de um mês e meio.

significa também ser capaz de tirar dela o melhor partido, no sentido do progresso dos povos e da prosperidade das nações. Daí que seja possível ler – intersticialmente, é certo –, nas reiteradas alusões à propriedade de Teodósio, aos campos de cultivo, aos pomares, aos jardins, a aplicação exemplar de muitos dos princípios da "Filosofia Moderna" na potenciação dos recursos naturais.

A insistência na brevidade do tempo necessário – desde logo registada na divisão em "tardes" –, e às características do aluno – Eugénio – contribuem para o apertar da malha persuasiva, demonstrando que não é preciso muito tempo para ficar apto a discutir filosofia natural e que tal é possível sem saber latim, nem matemático, nem geometria, conciliando esta tarefa com negócios e constantes idas e vindas à corte. Lembremos que o texto se apelida "Recreação", à imitação de outros já referidos, como a *Ricreazione del savio* do jesuita Daniello Bartolli, o *Ricreazi di Curiosi* (1706) do também discípulo de Santo Inácio de Loiola Diego de Zuniga ou a diferente *Recreação Proveitosa* de João Baptista de Castro, explicitando no título a dimensão do "delectare", presente nos semas de "recrear"..

O carácter sistemático e até repetitivo de tais referências – como verificámos a partir do estudo que procurámos fazer, presentes essencialmente no início e no fim de cada tarde, mas também sabiamente diluídas no texto –, criam, no leitor, a expectativa de uma aprendizagem sem esforço, através de uma prosa "científica" límpida, orientada para uma clareza da argumentação, baseada no uso das figuras de retórica, como se estas fossem a luz que dissipava, através das comparações e das metáforas, as trevas da ignorância.

Esta clareza argumentativa espelha-se no texto da *Recreação* de formas várias: no início de cada tarde, pela síntese da matéria de que se vai falar, criando a primeira forma de organização do discurso. Na exposição do tema, pela pesquisa do termo preciso, através de símiles, simples ou complexos, que ajudem a uma transparência discursiva, constantemente

reconhecida por Eugénio: " A mim me parece claro, e desembarasado este modo de discorrer"[943]. Neste enquadramento, Teodósio recorre habitualmente, e às vezes até explicitamente, às virtualidades da comparação e da metáfora: "Deixai-me uzar de um simile, ou comparação, que temos diante dos olhos"[944]. Desta forma, o desconhecido, as leis "escondidas" da natureza, é sempre explicado pela relação com o que se conhece, como se o reduzido universo de saberes de Eugénio se fosse progressivamente alargando através de movimentos sucessivos de expansão conduzidos por Teodósio, através dessas estratégias retóricas. Todos estes recursos, que fomos procurando estudar, se organizam de molde a, simplificando, investir na dimensão "atraente" do texto, facultando uma obra que permitia, sem frequentar as escolas, enquadrar o "experimentalismo", ao mesmo tempo que disciplinava uma mole enorme de conhecimentos, de forma a torná-los "aprendíveis".

Neste sentido, a *Recreação Filosófica* criava, de acordo com a expressão do próprio Teodoro de Almeida, uma "língua nova", que atravessava transversalmente o sistema codificado dos géneros, adaptando-se, num esforço de "tradução" do discurso científico, às necessidades de uma prosa que não traísse a "verdade da ciência". Ao investir nesta dimensão"atraente", conciliando a "utilitas" com o "delectare", isto é, diríamos nós hoje, tornando a "ciência" "literatura", o autor da *Recreação* enfileirava na preocupação do "quanto mais breve mais fácil" e juntava-se, pelo menos no início, a um projecto de educação "atraente" que parece corporizar as formas de intervenção pedagógica da Congregação do Oratório nos primeiros anos da década de 50. A *Gramática Latina* de

---

[943] ALMEIDA, Teodoro de - *Recreação Filosófica*, ob. cit., Tomo I, p. 96.

[944] Ibid, p. 49. Para além da metáfora e da comparação são constantes as fórmulas discursivas do tipo "assim como ": "É logo o Ceo, quanto é de si, invizivel, e por iso não tem côr nenhuma; ou a ter alguma, avia de ser negro; assim como se uma parede branca está um buraco, ou janela aberta, visto de longe este espaso parece negro, porque não se vê nada que corresponda a este lugar". (Ibid, Tomo VI, p. 8).

Manuel Monteiro (1746) e a de António Pereira de Figueiredo[945], os diversos *Dialogos* citados e o projecto inicial da *Recreação* investiam numa progressiva simplificação das formas linguísticas, de molde a que o discurso ganhasse em eficácia funcional, propondo modelos de acesso facilitado que, no limite, permitiam um controle – pelo poder régio – do conhecimento divulgado e se organizavam de molde a propor uma intervenção directa sobre a realidade "natural" circundante, procurando melhorá-la. A "quinta" de Teodósio, cenário da maioria das tardes até ao "Tomo VII" (1768), metamorfoseia, na aplicação das descobertas da "Filosofia Moderna", todas as propriedades agrícolas que, dirigidas por estratos sociais qualificados, poderiam produzir mais e melhor. Contribuíam, todavia, também para um domínio da palavra como valor social, regulando a "civil conversação" entre os homens, ao mesmo tempo que conferiam a quem detinha tal saber, prestígio e reconhecimento públicos, como se a "erudição" funcionasse como um passaporte de sociabilidade. Nesse sentido, a *Recreação* era também um tratado de "civilidade". Recordemos que o motivo fundamental que leva Eugénio a querer aprender é a desagradável sensação de nada ter percebido da discussão pública das "conclusões" universitárias para que tinha sido convidado. Assim se inicia o primeiro tomo que, como procurámos demonstrar, funciona em plena unidade com o segundo ambos, publicados em 1751. E a marca do sucesso ocorre no início do terceiro, logo em 1752, quando, ao retomar o projecto, T. de Almeida faz Eugénio afirmar que "as Filozofias Antiga, e Moderna são tão debatidas em Lisboa nos tempos prezentes, [que] várias vezes sucedeo achar-me em algumas conversações onde se debatia o ponto; e sempre acudia quanto me era possivel pelos modernos, [...] e vendo-me a mim omem militar, e sem estudos de aulas, defender o partido dos Modernos, não cesavão de se admirar [...][946].

[945] FIGUEIREDO, A. P. de - *Novo methodo da grammatica latina, para uso das escholas de Congregação do Oratorio, ordenado e composto pela mesma congregação*, Lisboa, Officina de Miguel Rodrigues, 1752.

[946] ALMEIDA, Teodoro de - *Recreação Filosófica*, ob. cit., Tomo III, p. 2.

Do ponto de vista do autor, a "tese" não necessitava de mais provas: em algumas tardes, num cenário agradável, Eugénio tinha aprendido, exactamente como o havia feito D. José Maria, o filho do marquês de Távora, que, em pouco mais de um mês e meio tinha ficado preparado para defender "Conclusões" públicas.

Talvez porque se tratava de uma proposta efectivamente "persuasiva", que também configurava, não o desprezando, um "saber" preciso sobre agricultura, botânica, zoologia, hidráulica..., sobretudo pelo que respeitava aos primeiros sete tomos, e muito particularmente aos seis iniciais, eles foram objecto de várias reedições ao contrário do oitavo, nono e décimo tomos, editados mais de vinte anos depois[947], que se ficaram, em Portugal, apenas pela primeira edição de cada um, respectivamente em 1792, 1793 e 1800[948].

Porém, a *Recreação* em bloco intentava funcionar, nesta segunda metade do século XVIII, como uma proposta totalizante de visão do mundo. Ao ataque contínuo e cerrado dos "philosophes" que procediam à cisão entre uma cultura "sagrada" e uma cultura "profana", retirando à religião, e particularmente ao cristianismo, a qualidade de fundamento da civilização e também da "civilidade", T. de Almeida respondia, se bem que tal resposta se fosse parcialmente forjando ao longo de quase cinquenta anos, com uma obra que pretendia cerzir a consequente fractura, usando os métodos da razão – linha essencial do pensamento das "luzes" – para lutar contra alguns dos desenvolvimentos destas no seu próprio campo. Deste ponto de vista, a *Recreação* possuía vantagens únicas que nenhuma outra obra no universo editorial português apresentava: usando um discurso simples, com fórmulas que recorriam sistematicamente à comparação, à metáfora – no quadro de um tempo breve e de um cenário agradável – observando e

[947] Tanto quanto hoje sabemos o "Tomo I" foi publicado em 1751, 1753, 1758, 1786 e 1835; o "Tomo II": 1751, 1757, 1758, 1782; o "Tomo III": 1752, 1757, 1803; o "Tomo IV": 1757, 1803; o "Tomo V": 1761, 1819; o "Tomo VI": 1762, 1830; o "Tomo VII": 1768, 1805.

[948] Em Espanha tiveram melhor fortuna, pois que foram sujeitos a reedições várias.

investindo na dimensão do "delectare", traçava um quadro amplo da organização da natureza, que se revelava eficaz para dotar nobres e militares de uma competência discursiva e de um saber prático na moda e promovia o sucesso de um modelo de aprendizagem de matriz cristã, colmatando brechas culturais e correspondendo á fermentação de saberes. Ao fomentar a união da "Filosofia Natural" com a Lógica, a Metafísica, a Teologia e a Ética, insistia na proposta e na promoção de um projecto integrado de uma interpretação global do mundo que, simultaneamente, acreditava e sublinhava a capacidade humana para aprender rapidamente um conjunto de saberes, desde que formulados de maneira adequada. "Dessacralizando" este tipo de erudição, declinando-a em português e fora do contexto escolar, num curto lapso de tempo, T. de Almeida cristalizava a permanência da fusão e indissolubilidade entre "sagrado" e "profano", opondo-se ao desenvolvimento das principais orientações do iluminismo que acentuavam tal separação.

O quadro global da *Recreação* equilibrava, no limite, com alguma coerência e sistematicidade, a majestade de Deus e a dignidade do homem, a responsabilidade de agir num mundo cuja ordenação se dominava, com a imutabilidade das leis divinas.

Parte III - Da literatura de "intervenção social" como literatura: o *Feliz Independente* (1779) e *Lisboa Destruida* (1803).

Capitulo I - Textos, contextos e metamorfoses textuais

> [...] mas se me da licensa trabalharei aos pedassos em pôr a limpo uma obra em que trabalho à 7 anos, à qual devo o estar vivo; porque é uma obra pelo estilo do Telemaco, em que mostro com a forsa de demonstração geometrica, e estilo poetico o mais atrativo que pozo, quaes são os meios de ser felis neste mundo".

T. de Almeida, Carta a Ribeiro Sanches, de 9 de Agosto de 1774 in *Epistolário de Ribeiro Sanches* na B. N. de Viena, Ms nº 12714, (transcrita por AZEVEDO, Maria Leolpodina de - *Teodoro de Almeida*, ob. cit, p. 330).

No conjunto da obra de Teodoro de Almeida, o *Feliz Independente* (1779) e *Lisboa Destruida* (1803) representam a parte publicada do conjunto de escritos de ficção em sentido restrito. Existe, todavia, no acervo do Arquivo Nacional da Torre do Tombo, um grupo de manuscritos a que já temos aludido, que contém algumas composições em que o oratoriano tentou, dentro dos canônes de cada género, exercitar-se na composição de poemas e até de uma pequena peça de teatro, em verso, intitulada "Drama para o nascimento do Menino Jesus".

São, contudo, textos incompletos, com lições várias, que merecem descrição detalhada. Este amplo conjunto – Ms da Livraria 1675^{1-16} – acompanhado pela indicação "Obras, Rascunhos e Apontamentos que me parece serem pela maior parte do P. Theodoro de Almeida" desperta, todavia, algumas interrogações, induzidas, naturalmente, pela expressão "me parece serem".

Os manuscritos 1675-1[A] e 1675-2[B], intitulados respectivamente "Descrição do terramoto de Lisboa no ano de 1755 (Poema em seis cantos)" e "O terramoto de Lisboa em 1755" submetidos ao confronto com *Lisboa Destruída* (Lisboa, Officina de António Rodrigues Galhardo, 1803) não deixam dúvidas, pela absoluta semelhança do texto, – assim o cremos – quanto à efectiva autoria de Teodoro de Almeida, atitude que não pode deixar de estender-se ao "ms 1675-2", constituído por sete documentos relativos à descrição de um novo planetário universal, obra que Almeida publicou sob o título "Descrição do novo planetário universal, pela direcção do P. Theodoro de Almeida da Congregação do Oratório da Casa do Espírito Santo", (Lisboa, Regia Officina Tipograpfica, 1796). O mesmo parece acontecer com os manuscritos 1675-3 (A e B) denominados ambos "História de Fogida de Misseno sahindo do Reino para escapar da sua perciguição em 1768", por razões de variada ordem: porque Misseno é o nome do protagonista da novela "espiritualizante" de Almeida *O Feliz Independente...* (1779) e de uma das personagens de *Lisboa Destruída,* e porque o relato da atribulada fuga do país e da não menos atribulada viagem por mar até ao sudeste francês em tudo coincide com a versão da saída de Almeida, primeiro de Lisboa para o Porto e daí para a Bayonne. A diferença entre um e outro manuscrito reduz-se às correcções: enquanto A apresenta rasuras, B é uma versão corrigida e limpa.

O manuscrito 1675-4 é o "Drama para a Festa do Nascimento do Menino Jesus – 1767" e aparece atribuído a Almeida, o mesmo acontecendo com o manuscrito 1675-6 "Galeria Poética" que integra composições dispersas[(949)]. O "ms 1675-8" integra um outro curto texto em prosa designado por "O

[(949)] Um conjunto com textos avulsos e com rasuras, intitulados, respectivamente: "O monumento da Soberba e do Fausto", "Desgraça para mais alto bem", "Deus tem feito o melhor", "Pintura de huma grande trovoada", "Pintura de huma bella madrugada", "Pintura de hum filosofo que não pôde dormir com o sentido de uma disputa que teve", "Pintura de hum poeta forcejado a glozar sem poder", "Galeria Poética", "das belezas nos aspectos montes". As três primeiras composições foram publicadas por OSÓRIO, João de Castro - *Cancioneiro de Lisboa*, Lisboa, 1956, vol. II, pp. 26 e ssg.

despertador da alma ou Memorial para que ela se conserve e aproveite nas máximas da virtude" acompanhado pela indicação "Mandado trasladar do Francês na nossa linguagem por hua pessoa que deseja o proveito de todos" e está datado de 1788. Os manuscritos 1675-9 a 14 agrupam um conjunto de versos, uma vezes com título geral "Jogo Poético - Versos avulsos" (mss 9, 10, 11 e 12) outro particular "O Feliz Por si mesmo" (ms. 14). Naturalmente, este último, constituído por versos dispersos, deverá ser, com toda a probabilidade, pela temática desenvolvida, seguramente de Teodoro de Almeida. O título coincide com o primeiro atribuído a *O Feliz Independente*, que as primeiras censuras designam por "O Feliz por si mesmo" e deveremos estar perante as primeiras tentativas em verso rimado – "Vou cantar aos mortos esta nova Arte de fazer-se um *Feliz* em toda a parte" – de que o oratoriano dá notícia no prólogo da novela: "Ao princípio intentei fazer esta obra em verso rimado; e tendo já feito huma boa parte, mudei para o verso solto, querendo mais liberdade na penna: levava-me então do ditame de Horácio que dá a palma a quem souber misturar com o suave e útil. Desisti então da empresa... principiei de novo a Obra; conservando porém as leis da poezia, que me erão convenientes, mas na liberdade da prosa". O grupo de manuscritos designados "1675-15" reúne vários folhetos rasurados e cortados, alguns dos quais em francês. Existem cartas endereçadas a Teodoro de Almeida, provavelmente de alguém a quem ele dirigia espiritualmente "Epître au Reverend pére Theodore d'Almeida de la Congrégation de l'Oratoire de Lisbonne "(ms. 1675-15[14]) e, tudo parece indicá-la, cartas do oratoriano para o Visconde de Vila Nova de Cerveira e de Ponte de Lima, (1675-15[13]) para o Padre Jerome Allen do Colégio dos Ingleses (1675-15[18]) ou apenas com a epígrafe "Carta sobre a morte de hum menino inocente/escrita a sua mãe muito aflicta". O último conjunto, "ms. 1675-16", contém o "Método que se deve praticar nas nossas escolas [de ler] segundo o que se observava no tempo do irmão Manuel Domingos, 1779", atrás estudado e também transcrito em apêndice documental.

Desse conjunto, transcrevemos em apêndice, para além do "Methodo", a composição que se apresenta de forma integral - "História da Fogida de Miseno sahindo do Reino para escapar de sua perciguição. Em 1768."[950] – na medida em que comporta elementos essenciais que nos permitiram, na primeira parte desta dissertação, discutir e precisar passagens da biografia de Teodoro de Almeida. De resto, ao contrário do que o título parece indiciar, apesar de usar o pseudónimo do protagonista do *Feliz Independente*[1779], "Misseno", o poema nada tem a ver com este texto, a não ser talvez na génese do "herói", pois que se refere à alegada fuga de Teodoro de Almeida do Porto, em 23 de Setembro de 1768. O símile, que constroi o subtítulo – "Cântico de louvor de Misseno, escapando dos perigos, à imitação do de Moizes dispois de passar o Mar Vermelho" –, clarifica a origem e intenção deste longo poema de trinta irregulares estrofes, ao aproximar a atitude de Moisés, fugindo da opressão, da de Misseno procurando refúgio longe de um reino dominado por um ministro que meditava a sua perda[951]. São claras as alusões à intervenção directa do já então Conde de Oeiras no forçado exílio de Teodoro de Almeida, em 1768. O poema obstina-se em frisar que a "triste vida" do protagonista lhe foi conservada "por milagres" e que a perseguição pombalina se estendeu a terras de França[952]. Quando no Porto, se entregava às tarefas do seu ministério, despertou de novo a "sanha e Ira" do ministro porque "[...] os povos [...] // Concorrião a ouvir [...] [suas] palavras"[953]. Cedendo "em fim ao temor", tomou a "estrada de Galiza"

[950] Existem, como acima informámos, duas lições do mesmo texto. Uma com rasuras e outra com um aspecto bastante limpo, de caligrafia clara e muito legível. Foi esta versão, que presumimos definitiva, que transcrevemos em apêndice.

[951] "Passa logo a seu peito a raiva a ira // Contra mim, e medita a minha perda // De tal forma, que ou nunca aparecesse // Nem já mais do meu nome se soubesse // O seu braço bem forte estende, empunha // Sua espada assáz longa, assáz pesada // Para hum golpe me dar com tanta força // Que escuzasse de dar outra pancada" (ANTT, ms 1675^3 (B); Apêndice Documental, p. 300).

[952] "Já que ainda respira a triste vida // Por milagres mui grandes conservada // Contarei a meu Deos dignos louvores // Com memoria, e com lingua agradecida [...]" (Ibid, A. d., p. 298).

[953] "Tinha já repouzado a sanha, e Ira // Que ao principio me tinha desterrados // Vendo

frustrando as intenções de Sebastião José, mas a "mão que nunca via" e seus "passos incertos governava"[954] conduzi-lo-ia, depois de uma horrível tempestada na Biscaia, onde as ordens de Grimaldi, a pedido do ministro português, o obrigaram a deixar Espanha e a passar a terras de França[955], onde o esperava o conhecimento directo da Visitação de S. Francisco de Sales e Joana de Chantal.

De resto, julgamos até que a redacção definitiva desta composição teve lugar depois do regresso de T. de Almeida a Lisboa, em Maio de 1778, pois que a parte final alude explicitamente à vinda das Visitandinas, ou pelo menos expressa tal intenção, e ao desaparecimento político de Sebastião José:

> Deos la tinha huma Planta mui cheiroza
> Que no nosso jardim plantar queria
> Planta que era em seus olhos precioza
> E a mim so confiada dezejava
> Quis que a visse de perto e que seo cheiro
> De virtude seis annos percebesse
> Para que transplantada aqui quizesse
> Volto enfim a Lisboa, mas so quando
> Eu pudesse aqui estar sem Ter perigo
> E sem sustos alguns, e sem trabalho
> Pois o nome voara de Carvalho.

---

que eu qual cartucho Anacoreta // Só c'os livros fechado conversava. // Porem quando eu fiel ao ministério // Comecei a tratar do que devia // A mim mesmo, e a Deos; ou já pregando, // Ou conselhos de vida eterna dando: Quando soube que os povos em redondo // Concorrião a ouvir minhas palavras // Qu'as Aldeias meus ditos estimando // Abraçarão as luzes da verdade [...] Ibidem.

[954] "Cedo em fim ao temor, e tomo a estrada // De Galiza; enfim quando a terra chega // O Ministro e as ordens de prenderme // Acha so o lugar; nada mais acha;" (Ibid, A. d., p. 304).

[955] "Toma a penna molhada em fel terrivel // De dragoens os mais negros do abismo // Dizer manda a Madrid ao Gran Grimaldi // Que seu amo, e seu Rey tem grande empenho // Que nos vastos Dominios de Castella // Eu não fique, que he justo que seja expulso // Dos limites de Hespanha, e que não haja // Quem me obrigue, nem de menor socorro //". (Ibid, Apêndice documental, p. 306).

Por outro lado, ao explicar com pormenor as razões que levaram "Misseno / Teodoro de Almeida" a sair primeiro do Porto, onde se comportava "qual cartucho Anacoreta" porque o "Ministro" com "furia raivoza" lhe preparava "cadeias [...] algumas, e cordas bem munidas [...]" e, depois, de Vigo e San Sebastian a Bayonne, por indicações de Pombal a Grimaldi, o poema confirma a versão que T. de Almeida pretendia ver divulgada de uma ausência que, como procurámos demonstrar na primeira parte, muitos haviam considerado comprometodora para a Congregação do Oratório em geral, nesse ano difícil de 1768. Não deixa de ser curioso que os dois textos que mais directamente se prendem a esta explicação de cariz "providencialista" tenham permanecido manuscritos. Tanto a *História da Fogida*, como a *Historia da Visitação* que claramente, como procurámos demonstrar ao estudar a *Vida* - também ela jamais impressa –, se empenharam em encontrar uma razão para o ódio de Sebastião José e para a atribulada existência do oratoriano, nunca chegaram aos prelos.

O uso do nome Misseno, tornado conhecido pela publicação do *Feliz Independente* (1779), não pode justificar por si só a anterioridade da composição do poema. Misseno é também o nome da personagem que, em *Lisboa Destruida* (1803), que o próprio T. de Almeida diz ter composto logo na sequência do terramoto, acompanha Tirso no percurso pelas ruínas da cidade: "Era hum homem d'aspecto venerando, // Qu' algum dia vivêra na Cidade // Estimado na Côrte, mas deixando // Seus applausos fugíra á vaidade // N'huma Aldea vivia cultivando / Com trabalho e suor a su'herdade: Na frequente lição se divertia, Qu' outro trato dos homens não queria"[(956)].

De resto, as diferentes lições manuscritas do poema, todas incompletas e com alterações estróficas, confirmam a designação da personagem, como se "Misseno", pelas evocações latinas do particípio passado "missus / enviado", tivesse sido para T. de Almeida um nome de

[(956)] ALMEIDA, T. de - *Lisboa Destruida*, ob. cit., p. 4, estrofe VII.

eleição que coagulasse as mais representativas das suas composições literárias, ligando-as unbilicalmente ao contexto circundante.

Em todo o caso, tendo em conta versões manuscritas e informações dispersas, é possível estabelecer uma cronologia da redacção destas composições: a primeira, embora não na versão final coincidente com a da edição de 1803, deverá ter sido *Lisboa Destruída*. O próprio Teodoro de Almeida afirma, no respectivo "prologo", que "tendo [...] sido testemunha ocular, e presente a muita parte dos sucessos deste horroroso Terremoto, e ouvido no mesmo tempo de outras testimunhas illustres e fidedignas parte dos sucessos, que não presenciei pela differença dos lugares; cuidei logo depois do terrível fenomeno em ordenar este poema, a fim de que a minha recente memoria sem confusão nem dúvida me fornecesse as circunstancias mais memoraveis. Concluida que foi a empreza, por mais de quarenta annos a conservei fechada, para que com esta demora mais longa, do que Horacio recomenda, amadurecesse e sahisse á luz, menos imperfeita"[(957)]. O texto terá, assim, sido escrito à volta de 1756 e as várias lições manuscritas que consultámos parecem indiciar um trabalho que terá levado algum tempo até à versão definitiva[(958)]. As razões que conduziram Teodoro de Almeida a não

---

(957) Ibid, "Prologo", p. IV.

(958) O cortejo dos diferentes manuscritos e da versão impressa mostra que algumas estrofes foram suprimidas e outras alteradas. Apenas como exemplo, já que esperamos editar a obra "literária" de T. de Almeida, registemos duas das estrofes omitidas:

2.

Eu quizera ter vozes competentes
e poder lamentar, como é devido,
os Sucessos funestos e frequentes
que estes tempos nos tem acontecido.
Eu duvido que alem dos que prezentes
Com seus olhos os virão, seja crido
o que pasmo de todos stás vendo
e que nestes meos versos vou dizendo.

3.

Não dependo das Muzas fabulozas
que me inspirem furor nem me iluminem
Só quem quer ter ideias mentirozas
é razão, que lhes peça lhas ensinem.
Eu receio que as minhas lastimozas

publicar prenderam-se certamente com os factos que se seguiram ao terramoto e com os terríveis acontecimentos dos anos subsequentes. Sabe-se como a obra do Padre Malagrida, já citada, *O Juízo da verdadeira causa do terramoto* (1756) lhe tinha arrastado uma verdadeira perseguição que terminou na prisão e no auto de fé, em 1761[959]. Também Teodoro de Almeida, embora de forma menos explícita e não renegando as causas naturais considerava, em *Lisboa Destruída*, o terramoto como um castigo de Deus. Face aos eventos desses anos infaustos não parece abusivo presumir que o oratoriano não se aventurasse a tal publicação.

De acordo com a letra das cartas que T. de Almeida endereçou a Ribeiro Sanches, o *Feliz Independente* deverá ter sido iniciado por 1767, ainda no Porto, pois que em carta datada de 9 de Agosto de 1774, assume querer "pô-lo a limpo", dizendo nele trabalhar "á 7 annos"[960]. Grande parte da redacção terá tido, todavia, lugar durante o exílio no sudeste francês, pois que, aquando do regresso a Lisboa, em Maio de 1778, o texto estava pronto para publicação. Por outro lado, as primeiras censuras estão datadas de 28 de Janeiro de 1779[961]. Pelo que diz respeito à manuscrita "Historia da Fogida de Misseno", pode presumir-se que a respectiva escrita tenha tido lugar depois de 1778, já que o texto regista, explicitamente, "Volto enfim a Lisboa", circunstância que teve lugar em Maio desse ano.

À "tragédia física" que constituiu o terramoto – dolorosamente presente em *Lisboa Destruida* – correspondeu, e se seguiu, a "tragédia pessoal" do próprio Teodoro de Almeida, "obrigado a sahir da Corte por

---

expressoens o conceito nunca atinem
a pintar como é justo não podendo
explicar o que os olhos stão vendo.

[959] V. as pormenorizadas descrição em CAEIRO, José - *História da Expulsão da Companhia de Jesus*, ob. cit, vol. II, pp. 250-330.

[960] *Carta* de 9 de Agosto de 1774 in *Epistolário de R. Sanches*, cit., transcrita por AZEVEDO, M. L. - *Teodoro de Almeida*, ob. cit., p. 330.

[961] V. Apêndice documental (Censuras).

razoens politicas do Gabinete", em 1760, e depois em 1768, "por motivos muito fortes a ausentar-se do reino em segredo" – tema nuclear da "Historia da Fogida de Misseno" – e, seguidamente, a um longo exílio de quase dez anos em terras de França, que presenciou a gestação do *Feliz Independente*, como se, como ele próprio confessava, a redacção de textos desta natureza fosse "o meio de ter o meo animo contente, e o corpo socegado"[962]. De facto, as duas tragédias – uma que afectou o ambiente em que vivia, destruindo parte de Lisboa e a totalidade da Casa do Espírito Santos outra que o obrigou a deixar primeiro a capital e depois o país – converteram-se em motivo fundamental para a redacção dos dois textos assumidamente "literários", no âmbito da obediência aos cânones epocais cujas regras o oratoriano parece conhecer.

Em todas Misseno desempenha um papel fundamental: em *Lisboa Destruida* acompanha Tirso na visão das ruínas da cidade, no *Feliz Independente* cabe-lhe o protagonismo, na *Historia da Fogida* representa, explicitamente, o próprio Teodoro de Almeida, legitimando a fuga do Porto. Nele se jogam, assim, de todas as formas e de todos os modos, as diferentes ligações que as composições ditas "literárias" do oratoriano, no sentido da conveniência aos géneros, criam entre texto e contexto, fazendo da literatura uma forma assumida de intervenção social.

2. O Feliz Independente e as "metamorfoses" de um texto: manuscritos, censuras e impressos.

Já anotámos, na primeira parte desta dissertação, a fortuna editorial de *O Feliz independente do Mundo e da Fortuna ou Arte de Viver Contente em quaesquer trabalhos da vida*: cinco edições em Portugal (1779, 1786,

---

[962] *Carta* de 9 de Agosto de 1774 in *Epistolário de R. Sanches*. (transc. por AZEVEDO, M.L. - *Teodoro de Almeida*, ob. cit., p. 330)

1835, 1844, 1865), bem mais em Espanha, sob o título *El hombre feliz independiente del mundo y de la fortuna o Arte de viver contento en todos los trabajos de la vida*, cujo inventário fornecemos na bibliografia, uma, em França, a partir de uma versão espanhola, intitulada *L'Homme heureux dans toutes les situations de la vie, ou les Aventures de Misséno, poème portugais du P. Théod. de Almeyda*, editada em 1820[963], na tradução do Abade Pierre - François Jamet (1762 - 1845)[964].

De acordo com a correspondência de T. de Almeida em passagens que podem reputar-se claras, este é um texto de exílio. Presumimos até, tanto quanto podemos avançar, ter sido a única obra que o oratoriano escreveu ao longo dos anos, difíceis certamente, que passou em terras de França. Embora possa ter começado a redigi-lo em 1767 – pois que em 1774 alega tê-lo iniciado há sete anos[965] – e mesmo assim numa situação de desterro, visto que estava no Porto, compulsivamente afastado da corte desde 1760, grande parte da sua composição e da respectiva correcção teve como cenário, certamente, quase sempre Bayonne e esporadicamente Annecy.

Numa das missivas que enviou a Ribeiro Sanches, durante esse período, que até aqui não foram estudadas e se revelam um documento fundamental, quase deixa espreitar o processo da criação, frisando que o seu "modo de trabalhar de envensão, isto é discorrer tambem qualquer coiza, não é como de quem se amarra com a cabesa descansada na forquilha da mão, insensivel a tudo o que se passa diante [...], e só atento ao [...] objecto". "Bem pelo contrário no passeio, na cama, na meza" diz ajustar "mil coizas" e

(963) Caen, imp. de F. Poisson (2 vol.. in-12).

(964) Tradutor de mais duas obras de T. de Almeida - *Trésor de patience caché dans les plaies de Jésus - Christ* (Lyon et Paris: Rusond, 1826) e *Esprit et pratique de la dévotion à la Sainte Vierge* (Paris, Albanel, 1832) -, o abade Jamet publicou vários textos sobre problemas de surdo-mudos. V. EDMOND, Chrétien - *Le Bienheureux Pierre-François Jamet, 1762 - 1845: serviteur des handicapés et recteur d'université*, Paris, Ed. du Cerf, 1987. Sobre algumas destas traduções, permitimo-nos remeter para SANTOS, Zulmira C. - *As traduções das obras de espiritualidade*, ob. cit.

(965) *Epistolário de R. Sanches*, B. N. Viena, cit; carta transcrita em AZEVEDO, M. L. - *Teodoro de Almeida*, ob. cit., p. 330.

"num golpe" as pôr no papel[966]. Como se a prática da escrita pacificasse a melancolia de que se afirmava vítima, desde os dez anos de idade[967], T. de Almeida relatava ao médico português, que só as "coizas de invensão" o tranquilizavam acalmando-lhe as angústias: [...] estudo de casta nenhuma não basta, é presizo que a alma se mova ela mesma, e não basta que seja a receber o que lhe dão, que sempre é ociozidade; o primeiro quarto de ora trabalho com furor, o segundo com mais calor, o terceiro com gosto. É tal a minha mania neste genero, que dia em que fis alguma coiza, estou contente sem saber porque nem como o estou. Dia em que me moerão o tempo, e não fis nada, estou negro por dentro como chaminé ferrugente, tenho maó genio e nao presto para nada. [...] Ainda que o que fis pela manhá o risque á noite, nao importa, estou contente por aspecto maquinal, em que o corasão se move sem razáo, mas achase alegre"[968].

---

[966] Ibid, p. 329.

[967] E que descreve pormenorizadamente "O que tenho que ponderar, e não replicar, é que alem deste principio de queixa actual, tenho raizes de outra que me dominava desde a idade de 10 anos, que é a melancolia; padesi como um miseravel ate entra a ler a cadeira de Filozofia ou prepararme para isso; mas antecedentemente vi-me quazi perdido á forsa de chorar sem mais motivo que vontade de chorar, e um aperto do peito que deste modo se desafigura. de tal forma esta queixa me persegue posto que com respeito que se oje acabei de dar assembleias, me parece que estou no Paraizo, pelo muito que dezejava verme livre desse peso, mas amanhã estou frio, depois d'amanhã choro, sem motivo, nem razão [...] virem-me as lagrimas, e está a alma ocioza como um charco, estão as rans, os lomos, e a corrusão ma fazem aborrecivel a si mesma [...]" (Carta de 27 de Agosto de 1774, cit.).

Apesar de muito clara e elucidativa esta não é, contudo, a única passagem em que Teodoro de Almeida alude à melancolia de que diz sofrer. Na *História da Visitação*, justificando a fuga do Porto e ponderando o país para onde se deveria dirigir, sustenta; "Já então ele possuhia a lingua Franceza: porem o demonio taes difficuldades frivolas lhe armava na sua imaginação, ofuscada, e melancolica [...]" (*Historia da Visitação*, ms cit., A. doc, p. 8). O Padre Clemente Alexandrino testemunha tal característica numa carta enviada ao Padre João Faustino, íncluida no processo de Valentim de Bulhões, já várias vezes mencionado: "O Padre Antonio Soares aqui esta ha dias, que o tempo lhe não deo logar a vir mais cedo, e como se acha melhor das suas molestias que de lá trouxe, com estes ares, que ainda que frios para o seu sangue quente são mais profícuos, o acompanha a pena de retirada do outro Padre do Porto, que tal não esperava e todos assentamos, que fez o tal padre do Porto hum erro crasso em fugir e se hir embora fazendonos com isso cahir na miseria que padecem as Comunidades, que o erro ou a desordem de hum infama a todos; mas entendo que excessiva melancolia que áquelle padre sempre suspendia, o fez sahir naquelle desatino" (ANTT, Ministério da Justiça, Maço 296; transcrita por ANDRADE, A. A. B. de - *Contributos*, ob. cit., p. 483). Acrescentemos que ao P. António Soares tinha sido atribuída a tarefa de distribuir a *Dedução Cronológica* no norte do país.

Ligando os perigos e consequências dolorosas da melancolia à ociosidade de espírito, T. de Almeida procurava estar ocupado, mesmo quando doente, e assim solicitava a Ribeiro de Sanches, na missiva em causa, permissão para corrigir *O Feliz Independente*: "[...] tratarei de me exercitar em trabalho de maos coiza que me não mortifique, que sempre é perigozo, mas se me da licensa trabalharei aos pedasos em pôr a limpo uma obra em que trabalho à 7 anos, à qual devo o estar vivo: porque é uma obra pelo estilo do Telemaco, em que mostro com a forsa da demonstração geometrica, e estilo poético o mais atrativo que pozo, quaes são os meios de ser felis neste mundo. Á muito tempo que esta acabada mas falta limala, cortala, posta em termos de poder aparecer a seo tempo"[(969)].

Para o oratoriano, a redacção e posterior corecção de *O Feliz Independente* eram o "único Refugio", "nos quartos de ora que tinha de vago, ou no campo [...]", funcionando como o "meio de ter o [...] animo contente, e o corpo socegado coiza mui precizas para recobrar a saude"[(970)].

O conhecimento e estudo destas cartas permite, assim, controlar o tempo de gestação da obra e ligá-la, indissoluvelmente, à época do exílio. Com grande probabilidade, esta será até a razão fundamental da escolha do nome Misseno para a personagem principal. Era um nome cujas ressonâncias providencialistas T. de Almeida ligava a si próprio: também ele, tal como Misseno, fora vítima da intriga das cortes. E não deixava de ser prestigiante que o protagonista do *Feliz Independente*, por ele escolhido, fosse um príncipe polaco do século XIII, Vladislau, que se ocultava sob esse pseudónimo, se bem que julguemos, até prova em contrário, embora nenhum documento nem alusão possa fundamentar esta interpretação, que T. de Almeida teria em mente o exemplo de Frederico Augusto III, que em 1733

---

(968) *Epistolário de R. Sanches* na B. N. de Viena, cit. (Carta transcrita em AZEVEDO, M. L. de - *Teodoro de Almeida*, ob. cit., p. 330.

(969) Ibidem.

(970) Ibidem.

tomou as rédeas do governo em nome de seu pai, negando-se a admitir o diadema imperial, num gesto que o tornou um exemplo de virtude e desinteresse do poder[971].

Na escolha do título que, no momento do pedido das "Licenças", era ainda o "Feliz por si mesmo" poderá ter contado - mas infelizmente também não dispomos de provas - a obra do jesuíta Diego de Zúñiga intitulada "Il uomo infelice en trinta e cinque stati" (1692)[972], traduzida para castelhano muitos anos mais tarde, em 1796, quanto as traduções do *Feliz Independente* já cruzavam o país vizinho. Curiosamente, este discípulo de Inácio de Loyola é também autor de uma *Ricreazione de' Curiosi...* (1706) que, contudo, nada tem a ver do ponto de vista temático com a *Recreação* de Teodoro de Almeida, pois que se trata de um conjunto de cinquenta e sete pequenas histórias de carácter moralizante[973]. Porém, a primeira obra deste jesuíta, que em castelhano se chamou *El Hombre Infeliz*, um breve tratadinho sobre a forma de vencer as dificuldades e desgostos mais comuns dos homens, poderia ter, como ideia, servido de inspiração a T. de Almeida[974].

Não seria preciso, todavia, por esses anos, grande originalidade para tratar um tema deste cariz: sabe-se como a felicidade constituiu ao longo do século, e muito especialmente na segunda metade, um núcleo nevrálgico de

---

[971] A Polónia foi, como é sabido, na primeira metade do século XVIII – aliás, na sequência de questões anteriores – teatro de guerras constantes e intensos confrontos religiosos. Stanislau LESZCSYNSKY (1704-1757), grande devoto do Sagrado Coração de Jesus, foi eleito rei depois da deposição de Augusto II. A guerra subsequente obrigou-o a fugir para França e Augusto II retomou o trono sob a protecção da Rússia.

[972] ZÚÑIGA (=ZUNICA), Diego de S. J. - *Il fa per tutti cioì le avversità d'ogni stato di persone consolate*, Bologna, Giulio Borsali, 1691.

[973] ZÚÑIGA, Diego de - *La recreazione d'Curiosi. Expressa nell'Historia moltiplice, Descritta, e ponderata dall'Abbate D. Diego Zunica* (s/ano, licença de 1706); Napoli, 1732 (2ª ed.).

[974] Não obviamente a tradução espanhola que data de 1796 e cujo título poderia, pelo contrário, ter aproveitado da voga das versões espanholas de *O Feliz Independente*. A obra de Zúñiga intitulava-se, em castelhano, *El hombre infeliz en treinta e cinco diferentes estados de esta vida, consolado en cada uno de ellos, y por otro nombre el todo para todos en las adversidades de cada uno de los estados*, Alcalá, Imprenta de la Universidad, 1796.

reflexões de muitas naturezas. Sabe-se como a palavra "felicidade" conciliou, e em si concentrou, orientação díspares e concepções diversas. E como a felicidade individual, em muitos momentos, se tornou a chave do entendimento da "pubblica felicità", orientada para o progresso das nações e o bom governo dos povos, tão bem expressa no paradigmático título de Ludovico Antonio Muratori, *Della pubblica felicità, oggeto de buoni principi* (1749)[975].

O monumental estudo de Robert Mauzi, *L' ideé du bonheur au XVIII^e^*, apresenta um inventário de obras, folhetos, títulos que patenteiam, para a realidade francesa, a diversidade e a complexidade de noções que atrevessaram o século[976].

Em Espanha, investigações mais recentes têm rastreado, num amplo conjunto de obras, aplicações deste lexema que permitem repensar a questão[977]. Aliás, as duas posições fundamentais no país vizinho poderiam ser paradigmatizadas pela forma como o Padre Sarmiento, em 1758, e Jovellanos, em 1781, encaram o problema. Para o primeiro "erraron los que después de Dios colocaron la felicidade en uma sola cosa de este mundo. Es preciso colocarla en quatro o cinco cosas distintas, pero juntas. Pensando yo em eso, se me ofreció que juntando cinco cosas, cada una de las quales comienza com S, sería feliz en este mundo el que las poseyese todas unidas.

---

[975] MURATORI Ludovico Antonio - *Della pubblica felicità, oggeto d'buoni principi*, Lucca, 1749. Sobre os problemas relativos à primeira edição de *Della pubblica felicità* v. BRUNELLO, B. - *Introduzione* a *Opera di L. A. Muratori*, a cura di G. Falco e F. Forti, Milano - Napoli, Ricciordi, 1964, pp. 1502-1504. De entre uma vastíssima bibliografia, SALTINI, Antonio - "La "pubblica felicità": manifesto di studi di politica agraria" in *Corte, buon governo, pubblica felicità*, ob. cit., pp. 155-176.

[976] MAUZI, Robert - *L' ideé du bonheur dans la littérature et la pensée française*, Paris, Armand Colin, 1960. ROSSO, Conrado - *Moralisti del "bonheur"*, Torino, 1954; ROSSO, C. - *Illuminismo, felicità, dolore*, Napoli, E. S. I., 1971..

[977] Para além do já clássico studo de MARAVALL, J. - "La idea de felicidade en el programa de la Ilustración" in *Mélanges offerts à Charles Vincent Aubrun*, Paris, Éditions Hispaniques, 1975, pp. 425-462. LAPESA, Rafael - "Ideas y palabras: del vocabulario de la Ilustración al de los primeros liberales in *Asclepio*, XVIII - XIX, 1966 - 67, pp. 189-218. ÁLVAREZ de MIRANDA, Pedro - *Palabras e ideas: el léxico de la ilustración tempana en España (1680 - 1760)*, Madrid, Anejos del Boletín de la Real Academia Española, 1992.

Las cinco cosas son: *Sanctitas, Sanitas, Sapientia, Societas, Sustentatio.* [...] Todo hombre aspira a ser feliz en este mundo, y después en el otro"[978]. Diferentemente, Jovellanos, em 1781, sublinhava que "Cuando digo que la Sociedade debe procurar la felicidad de Asturias, ya se ve que no tomo sta palavra en um sentido moral [...]. Entiendo aquí por felicidade aquel estado de abundancia y comodidades que debe procurar todo buene gobierno a sus individuos. En este sentido la provincia más rica será la más feliz, porque en la riqueza stán cifradas todas las ventajas políticas de um estado. Así pues, el primer objeto de nuestra sociedad debe ser la mayor riqueza posible del Principado de Asturias"[979].

Em Portugal, na segunda metade do século, tanto quanto pudemos concluir de uma investigação não exaustiva, as palavras "feliz" e "felicidade" não comparecem em títulos de obras: para além de *O Feliz Independente*, existe um *Método de ser feliz ou catecismo de Moral*[980], "versão do francez para o Idioma Vulgar" e um tratadinho do oratoriano António Joaquim [?-1814] intitulado *Arte de ser feliz* que permaneceu manuscrito[981].

A palavra "felicidade" ocorre, naturalmente, nos mais variados contextos, cujo estudo não é objecto desta dissertação[982]. Contudo, no caso

---

[978] SARMIENTO, Fray Martin, O. S. B. - "El por qué si y por que no del P. Martín Sarmiento. Satisfacción Crítico - Apologética de su conduta. Por qué si vive siempre tam retirado. Y por qué no se pone al oficio de escritor. (1758) in *Semanario Erudito*, Tomo VI, Madrid, 1787, pp. 111 - 188.

[979] "Discurso" in *Biblioteca de Autores Españoles*, p. 443 a.

[980] *Metodo de ser feliz ou Catecismo de Moral, especialmente para uso da Mocidade; comprehendendo os deveres do Homem, e do cidadão, de qualquer Religião, e de qualquer Nação*, Lisboa, R.O.T., 1787.

[981] De acordo com as indicações facultadas pelo biógrafo de Teodoro de Almeida na *Vida*. O Padre António Joaquim que entrou para a Congregação em 1747 era grande amigo de Teodoro de Almeida, tendo-o ajudado, como frisámos, na questão da mudança para o Espírito Santo. Para além da *Vida de S. Francisco de Sales* (1791), já citada, escreveu também um *Lausperene e outavario do Santissimo Sacramento* (Lisboa, Francisco Luís Ameno, 1784) e traduziu um *Tratado da Doutrina Cristã de Santo Agostinho* (Lisboa, 1788) e alguns discursos de Cícero.

[982] ALMEIDA, Teodoro de - "Morte alegre do filósofo cristão" in *Opusculos sobre varios assuntos*, Tomo I, Lisboa, na Regia Officina Typographica, 1797. A grande maioria dos

de Teodoro de Almeida, a meditação sobre a felicidade parece ser um tema recorrente. Para além das breves composições poéticas a que anteriormente aludimos que registam no título lexemas como "alegria", "alegre", redigiu também dois escritos que publicou quase no fim da vida, intitulados *Morte alegre do filósofo cristão e Vida alegre do filósofo cristão*[983] de que voltaremos a ocuparmo-nos.

Pelo que diz respeito ao *Feliz Independente,* e de acordo com as informações do autor dispensados no "Prologo" e confirmadas pelas versões manuscritas existentes no Arquivo Nacional da Torre do Tombo[984], Teodoro de Almeida escolheu como primeira forma discursiva as oitavas rimadas: "Ao principio intentei fazer esta Obra em verso rimado;"[985]. Ficaram, efectivamente, rastos dessa tentativa - ao que parece frustrada – no manuscrito intitulado "O Feliz por si mesmo" e que se inicia pelos versos "Vou contar aos mortaes esta nova Arte // de formar um Feliz em toda a parte"[986]. A sequência dos versos evidencia a dificuldade que Teodoro de Almeida deverá ter sentido em conciliar a "narratividade" que a "história" que pretendia contar implicava, com as obrigações métricas, na contagem de sílabas e acentos, e da rima, que a escolha desta forma "poética" supunha.

A passagem para o verso branco que constitui, na letra do seu próprio testemunho, a etapa seguinte, não surtiu melhor efeito. Como é sabido, a gestão do verso branco obrigava a uma administração rigorosa de sílabas breves e longas, produtoras da continuidade rítmica, e todo esse cuidado

---

editais pombalinos integra quase sempre a palavra "felicidade".

(983) ALMEIDA, Teodoro de - *Vida alegre do filósofo christão, composta pelo autor da morte alegre do filosofo christão T. A. C. O.. Opusculo II*, Lisboa, na Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1803.

(984) ANTT, Ms da Livraria 1675 e Real Mesa Censória Ms nº 506.

(985) ALMEIDA, Teodoro de - *O Feliz Independente*, ob. cit., "Prologo".

(986) ANTT, Ms Livraria 1675.

parecia excessivo aos olhos de T. de Almeida, preocupado com o tema a desenvolver e com a sequência discursiva.

Curiosamente, este é certamente um dos poucos textos que permite ao investigador surpreender o complexo processo da criação, na exacta medida, como é óbvio, em que o autor permite que tal se faça. Em todo o caso, balizados pelas informações que os diversos tipos de texto – cartas, manuscritos – nos legam, pode assegurar-se que a redacção de *O Feliz independente*, provavelmente nestas versões manuscritas avulsas, se iniciou por 1767-1768, nesses anos nevrálgicos de "endurecimento" e "re-orientação" cultural da política do então Conde de Oeiras: publicação da *Dedução Cronológica,* corte das relações com Roma, legislação anti-puritana, criação da Real Mesa Censória, e os dolorosos processos e subsequente prisão, primeiro do oratoriano Valentim de Bulhões, com a suspensão das aulas dos congregados, e depois, já Teodoro de Almeida se encontrava em Vigo, do bispo-conde D. Miguel da Anunciação e de todo o complexo processo ligado à Jacobeia e ao sigilissimo[987]. Por estes anos, também,e sobretudo em 1768, a melancolia de que Almeida dizia sofrer, parecia ter-se agravado. A evidência da presença de sintomas confluía de várias direcções: o início do sétimo tomo da *Recreação*, publicado em 1768, e obviamente redigido antes, regista – circunstância que nenhum outro tomo repete nem antecipa, – a preocupação de Teodósio com a incerteza dos tempos futuros: "[...] e muitas vezes, o nosso maior verdugo he o proprio entendimento, formando discursos funestos, e sendo Profeta melancolico de casos tristes"[988]. Procurando resistir à inquietação, o alter-ego de T. de Almeida traça, então, no quadro de um volume sobre a "Lógica", um "programa" de pesquisa da tranquilidade de

---

[987] RODRIGUES, Manuel Augusto - "D. Miguel da Anunciação e o Cabido da Sé de Coimbra" in *Boletim do Arquivo da Universidade de Coimbra*, vol. IV, 1982, pp. 1-53; "Pombal e D. Miguel da Anunciação, bispo de Coimbra" in *Revista de História das Ideias, O Marquês de Pombal e o seu tempo*, ob. cit.; LAVRADOR, J.E.P. - Pensamento teológico de D. Miguel da Anunciação, ob. cit.

[988] ALMEIDA, Teodoro de - *Recreação Filosófica*, ob. cit., tomo VII, p. 3.

que insiste em convencer-se: [não] me quero nunca affligir com futuros, e futuros incertos; e me abstenho quanto posso de formar discursos tristes sobre o que póde acontecer; por quanto, ou o caso ha de acontecer na realidade, ou não; se não ha de acontecer, para que me quero affligir em vão, sendo Profeta falso de casos infelizes? e se o caso ha de acontecer, basta que então me afflija: e tomára eu nem ainda então considerar nelle, quanto mais muitos tempos antes. Deste modo me poupo a dous males: hum, que he affligir-me; outro, que he errar, que he sempre defeito"[989].

Publicado no mesmo ano deste tomo da *Recreação*, o *Tesouro de Paciência*[990], de acordo com a *Vida*, redigido nos últimos anos de desterro no Porto, registava o mesmo sentimento de inquietude face a um porvir que se afigurava pleno de aflições. Na anfibológica "Dedicatória" a Jesus Crucificado, que transportará para a primeira edição de *O Feliz Independente*[991] (1779), e depois retirará, na segunda (1786), por força das críticas despertadas, T. de Almeida escrevia: "O grande desejo de nos livrar das afflicções, e trabalhos interminaveis vos reduzio ao lastimoso estado em que minha alma vos vê. Bendito sejais para sempre! Não quizestes deixar de padecer genero algum de afflicções das que padecemos no Mundo; e Vós só padeceis os trabalhos, e angustias, que se achão repartidas por todos os homens. A quem logo póde recorrer uma alma afflicta, senão a Vós?"[992]. Mais do que a "Dedicatoria", porém, o "Prologo" do *Tesouro de Paciência*

---

[989] Ibidem.

[990] ALMEIDA, Teodoro de - *Thesouro de Paciencia nas chagas de Jesus Christo*, ob. cit. (1768).

[991] ALMEIDA, Teodoro de - *Thesouro de Paciencia nas chagas de Jesus Christo, ou consolação da alma atribulada na meditação das penas do Salvador offerecido a Jesus Crucificado pelo P. Theodoro de Almeida, da Congregação do Oratório de Lisboa*, ob. cit.,; *O Feliz Independente do Mundo e da Fortuna ou Arte de Viver contente em quaesquer trabalhos da vida, Dedicado a Jesus Crucificado pelo P. Theodoro de Almeida da Congregação do Oratório. (ob. cit.).*

[992] ALMEIDA, Teodoro de - *Tesouro de paciencia*, ob. cit., "Dedicatoria". (Citamos o partir da terceira impressão de 1854).

revelava o universo de preocupações e temores que presenciou o nascimento de *O Feliz Independente,* num discurso em que as ressonâncias bíblicas se cruzavam com as estoicas: "todo este Mundo é um valle de lagrimas, e de miserias: nascemos chorando, e chorando morremos; e em quanto não acabamos a vida, sempre temos motivos que nos obrigão a chorar. Por uma parte, se servimos ao Mundo, e ás nossas próprias paixões, ordinariamente acontece que, desenganados com repetidos desgostos, entre mil lagrimas e queixas confessamos que este Mundo é um tyrano insupportavel: então conhecemos por experiencia que as nossas paixões são como viboras venenosas, as quaes quanto mais alimentamos no proprio seio, tanto mais ferozes se fazem para nos morderem, e para nos introduzirem no coração um insupportavel fel de amargura"[993].

De resto, os "Soliloquios", constituintes da segunda parte do *Tesouro,* são apelos dolorosos de alguém que parece imerso num mar de inquietação. Os textos de espiritualidade anteriores – os *Estímulos* (1759) e os *Gemidos da Mãe de Deus* (1763) – não transmitem este clima de presságio funesto que perpassa a obra e se espelha nos títulos e desenvolvimento dos diferentes "Soliloquios": I "Gemidos de alma afflicta submergida no mar de amargura"[994], II "Esperança do auxilio de Deos no meio da tribulação"[995], III "Entrega da alma afflicta nos braços da Divina Providencia"[996].

Tudo se conjugava por esse tempo – melancolia, inquietação, exílio... –, para que T. de Almeida se obstinasse em reflectir sobre um tema ao qual devia, nas suas próprias palavras, o ter permanecido vivo durante esses anos[997]. E, em tal moldura, parece natural que procurasse soluções

[993] Ibid, "Prologo".

[994] Ibid, p. 104.

[995] Ibdi, p. 109.

[996] Ibid, p. 125.

[997] *Epistolário de Ribeiro Sanches.* Carta transcrita por AZEVEDO, M. L. - *Teodoro de Almeida,* ob. cit., p. 330.

discursivas que, do ponto de vista formal, respondessem à necessidade de contar uma história, mantendo vivo o interesse do leitor, ao mesmo tempo que diluía as "maximas evangelicas" que o *Tesouro da Paciência* concentrava numa proposta bem menos "circulante", em termos de público. Aliás, o *Tesouro* só voltou a ser editado em 1784 e todas as outras reimpressões se fizeram ao longo do século XIX.

Na "Dedicatoria" do *O Feliz Independente* da edição de 1779, que se mantém na de 1786, revista e aumentada pelo autor, T. de Almeida assume que preparou o "mesmo remedio" oferecido no *Tesouro de Paciência,* "de outro modo" e o disfarçou "com a apparencia do que todos geralmente gostão", estudando o modo de o "dar a beber disfarçado, sem que perdesse nada da sua intrinseca verdade, para que sentissem o effeito, attrahidos da doçura que se lhes presentava"[998]. Ao discutir, no "Prologo", a codificação discursiva escolhida - o "poema em prosa" -, persiste em assumir que lhe "parecia forçoso" "enganar" os leitores, "dourando-lhes as pirolas, ou pondo a doçura do mel na borda dos vasos, onde se lhes deviam ministrar as medicinas amargas"[999]. Por isso, abandonava a hipótese do verso, rimado e branco, em nome da possibilidade de deixar que o "pensamento" discorresse "com a naturalidade, e vehemencia, com que desejava"[1000]. Só assim seria possível partilhar a "luz" do conhecimento da chave da felicidade que não queria oculta em si. Só assim poderia ensinar, como tinha feito com Eugénio

---

[998] Na "Dedicatória" de *O Feliz Independente,* T. de Almeida estabelecia a ligação: "Aos que não tinhão horror ao sangue, e chagas de vosso sacrosanto Cadaver, lhes offereci o remedio com o titulo *Thesouro da Paciencia nas vossas Sacratissimas chagas*". Contudo, e embora seja difícil encontrar exemplares da edição de 1768, o que poderá ser indício de uma tiragem menor, o oratoriano considera que saiu "bem do intento" (Dedicatoria): "O Espirito Santo derramava a sua Graça, sobre o remedio, que eu lhes presentava, e os enfermos saravão. Outros porém vi, que levados de huma errada preocupação do Mundo, ou não querião olhar, ou passavão com os olhos mui depressa pela representação das vossas feridas; não se capacitando que humas lagrimas só se podem curar bem com outras; e que as que derramamos pela pena, só se vedão com as que vós derramastes pela nossa culpa". (ALMEIDA, Teodoro - *O Feliz Independente* (1779), "Prologo").

[999] Ibidem.

[1000] Ibidem.

na leitura do livro da natureza, a "arte de viver contente" em circunstâncias adversas.

E do ponto de vista em que a longa génese da obra lhe tinha permitido, durante o exílio, o "estar vivo", *O Feliz Independente* era, para além de um método para encontrar e conservar a felicidade e talvez principalmente, na perspectiva do autor, também uma "arte" da sobrevivência tranquila em tempos de adversidade.

2.1. "Conversando [...] as leis da poezia [...] mas na liberdade da prosa": o modelo do "Télémaque" (1699).

Embora a assunção do Télémaque (1699) de Fénelon, como modelo seguido, deixe entender que T. de Almeida julgava o seu *Feliz Independente*, em termos de teorização literária, um poema épico em prosa, tal designação não surge explicitamente na primeira edição de 1779. Aqui, o autor limita-se a referir, no "Prologo", que conservou "as leis da poezia [...] na liberdade da prosa"[(1001)]. A escolha das personagens, num universo de reis, príncipes, princesas e grandes senhores e sobretudo do protagonista, Misseno, que era na verdade um príncipe polaco, do século XIII, herdeiro da coroa, que reina, desce do trono, e finalmente, face à possibilidade de regressar, escolhe permanecer afastado da corte, envolto na tranquilidade dos bosques da Silésia, deixava adivinhar, à luz das codificações teóricas da época, a opção por um registo "superior"[(1002)]. T. de Almeida prendia-se, no "Prologo", à

(1001) Ibid, p. XVII: [...] e sacrificando á força, e emergia dos argumentos, que devem ferir e prostar, toda a belleza do metro, que só podia recear os sentidos, principiei de novo a obra; conservando porém as leis da poezia, que me erão convenientes, mas na liberdade da prosa; conforme antes de mim tinhão feito alguns, e com sucesso feliz".

(1002) O recurso a personagens de tais grupos sociais irmanava, na procura da exemplaridade, a "tragédia" e o "poema épico", na letra da *Arte Poetica ou regras de verdadeira poesia* (1748) de Francisco José Freire, na esteira de Lúzan (*Poetica*, 1737) e de Muratori (*Della perfetta poesia*, 1746) V. CHECA BELTRÁN, J. - *Las razones del buon gusto (Poética Española del neoclasicismo)*. Madrid, CSIC, 1998). Também Verney (*Verdadeiro Método de*

preocupação de que não "degenerasse" em "novéla" o que era "Poema", procurando respeitar as leis da verosimilhança que espartilhavam o código poético em causa. A oposição entre "novela" e "Poema" remetia, neste contexto, para as críticas que o primeiro destes "géneros" – declinado em livros de cavalarias, novelas bizantinas sentimentais ou picarescas –, sempre havia merecido, na dimensão mais literária, pelos "pecados" contra a verosimilhança, e na moral, pelos perigos que comportava sobretudo em termos de público leitor feminino[1003].

Les Aventures de Télémaque (1699) tinha desencadeado, logo no início do século XVIII, uma ampla polémica que levou André-Michel de Ramsay (1686-1773)[1004] a acrescentar, a partir da edição de 1717, um "Discours sur la Poésie épique et l'excellence du poeme de Télémaque", em que argumentava a favor da conveniência da designação "poema épico em

Estudar, 1746) apesar de atribuir à poesia predominantemente uma função de deleite, não esquecia, quase entrando em contradição, a importância do exemplo na tragédia, no poema épico e mesmo na comédia. (VERNEY, Luis Antonio - *Verdadeiro Método de estudar*, ed. de Salgado Júnior, Carta VII, p. 226). PIRES, M. L. G. - Introdução a *Cartas sobre Retórica e Poética*, Lisboa, Presença, 1992).

[1003] Neste contexto, é sempre de lembrar a exposição que Rodrigues Lobo, reproduzindo uma anterior argumentação pró e contra, apresenta no Diálogo I de Corte na Aldeia (1619). Uma certa "recuperação" dos livros de cavalarias faz-se, justamente, pela dimensão da "verosimilhança" na conclusão lapidar que R. Lobo põe na boca do Doutor Lívio: "O que compõe fábulas seja verosímil, e não terei em razão de o reprovar" (LOBO, F. R. - *Corte na Aldeia*, ob. cit., p. 63). Como é sabido a argumentação contra ou a favor das novelas percorre, reproduzindo argumentações anteriores, os séculos XVII e XVIII. Basta repassar os exemplos de Gaspar Pires Rebelo nas *Novelas Exemplares* (Lisboa, 1684) ou Nuno Marques Pereira no *Compêndio Narrativo do Peregrino na América* (Lisboa, 1728). V. PIRES, M. Lucília G. e CARVALHO, J. A. de - "A prosa narrativa de ficção" in *História Crítica da Literatura Portuguesa. Maneirismo e Barroco*, Lisboa, Ed. Verbo, 2001, pp. 339-385. OSÓRIO, J. A. - "Um 'género' menosprezado: a narrativa de cavalaria no séc. XVI" in *Máthesis*, Viseu, 2001, pp. 9-34. Sobre as designações, INFANTES, Victor - "Tipologias de la enunciación literaria em la prosa áurea. Seis títulos (y alguns más) en busca de um género: libro, obra, tratado, crónica, historia, cuenta, etc." in *Actas del V Congresso de la Associación Internacional Siglo de Oro*, Munster, Iberoamericana Vervent, 1999, pp. 730-736.

[1004] André (Andrew) Michel de Ramsay converteu-se ao catolicismo em 1710, tendo chegado a Cambrai em 1709. Graças a um trabalho notável sobre a obra de Fénelon, que procurou divulgar nas primeiras décadas do século XVIII, podemos aceder não apenas a esta mas à vida do célebre arcebispo. V. RAMSAY, André-Michel de - *Histoire de la vie du Mesor François de Salignac de la Motte-Fénelon, archeveque duc de Cambray*, Paris, La Haye: les frères Vaillant, 1723.

prosa", na medida em que a obra do Arcebispo de Cambray se apresentava como "[...] une fable racontée par une poete pour exciter l'admiration, et inspirer l'amour de la vertu, en nous représentant l'action d'un héros favorisé du Ciel, qui exécute un grand dessein, malgré tous les obstacles qui S' y opposent"[1005].

Algo de semelhante aconteceu no caso do *Feliz Independente*. A segunda edição, revista, ampliada e acrescentada com notas e gravuras, era acompanhada de um "Discurso Preliminar", que ecoava o texto de Ramsay, da autoria de António das Neves Pereira, ao tempo ainda professor régio de retórica em Penafiel, pois que só em 9 de Fevereiro de 1793 ingressará na Congregação do Oratório. Como procurámos demonstrar, oportunamente, Neves Pereira era, por um lado, amigo de Teodoro de Almeida – como ressalvadas as inerentes diferenças Ramsay o era de Fénelon –[1006] por outro, autor de um conjunto de obras que lhe conferiram a autoridade necessária para opinar no campo de teorização literária embora o primeiro texto que publicou remonte a 1787, o ano seguinte ao da edição do *Feliz Independente*[1007]. Embora tal razão nunca seja alegada expressamente, o "Discurso" de A. das Neves Pereira não é apenas um texto orientado para valorizar as potencialidades "poéticas" da obra de T. de Almeida; pelo

---

[1005] A primeira edição que, em termos de datas expressas, integra o "Discours" de Ramsay não tem data, nem local de impressão, nem impressor e costuma ser apontada como de cerca de 1716. Em termos de dados completos e identificação, a primeira parece ser, todavia, de 1717 (*Les Avantures de Télémaque, fils d' Ulysse, par feu messine François de Salignac de La Mothe Fénelon [...]* Première edition conforme au manuscrit original (publiée par le Mis de Fénelon et précédée d'un Discours de la poésie épique et de l'excellence du poème de Télémaque, par Ramsay). Paris, F. Delaulne, 1717.

Sobre as edições de Télémaque o estudo clássico de CHÉREL, Albert - *Fénelon au XVIII^e siècle en France (1715-1820)*, Genève, Slatkine Reprint, 1970. HAILLANT, Marguerite - *Culture et imagination dans les oeuvres de Fénelon "ad usum delphini"*, Paris, Les Belles Lettres, 1982 - 1983, "Appendice", pp. 459 - 487. FAILLE, René - "Une édition peu commune des *Avantures de Télémaque*" in *Revue Française d'Histoire du Livre*, 4° 104 - 105, 3° e 4° trim., "Société des Bibliophiles de Guyenne", pp. 271-292 (2000). Citamos a partir da edição de Avignon, chez Seguin Frères, 1810, pp. 3 - 4.

[1006] CHÉREL, Albert - *Fénelon au XVIII^e siècle en France* (1715 - 1820), ob. cit., pp. 250-257.

[1007] *A Mechanica das palavras em ordem á harmonia do discurso eloquente, tanto em prosa como em verso*, ob. cit.

contrário, organiza-se, de um ponto de vista argumentativo, como uma resposta a críticas conhecidas.

De facto, *O Feliz Independente* inscreve-se num contexto polémico, cujos contornos parecem acompanhar quase todas as "histórias" de publicação de obras de Teodoro de Almeida. O oratoriano tinha regressado a Lisboa, em Maio de 1778, depois de negociações que haviam envolvido o P. João Faustino, e os Marqueses de Ponte de Lima e Angeja. A questão não deve ter sido fácil de resolver, como discutimos oportunamente ao comentar a *Vida*. Sobre T. de Almeida pendia a acusação de ter fugido e, como já lembrámos, ele próprio dizia que preferia permanecer em França a responder em processo de Justiça.

Voltou, sim, mas plasmado por contradições e más-vontades que se obstinavam em persegui-lo e, poucos meses depois, em Janeiro de 1779, requereu as primeiras licenças para publicar *O Feliz por si mesmo*. António Pereira de Figueiredo, Frei Luís do Monte Carmelo, O.C. e Frei José da Rocha, O.F.M. assinaram o primeiro parecer redigido, todavia, pelo primeiro destes. A ironia de laivos "jansenizantes" do teólogo de Pombal abate-se sobre passagens da obra, configurando uma disparidade de opiniões e opções teológicas que passarão, mais tarde, também pelo apoio declarado de Pereira de Figueiredo à circulação do catecismo de Montpllier, na versão de D. José Cosme da Cunha, e na alternativa diferenciada que representará o *Catecismo* de T. de Almeida, publicado em 1791, a pedido do Cardeal Mendonça[1008].

O oratoriano alterará de acordo com o parecer das censuras, o título que passara de *O Feliz por si mesmo* a *O Feliz Independente do Mundo e da Fortuna*, modificará passagens e acrescentará a "Protestação" aventada pela pena de Pereira Figueiredo, na censura datada de 6 de Maio de 1779: "Todas estas paçagens devem ser emendadas e para acautelar outras semelhentes e

---

[1008] VAZ, F. A. Lourenço - "O catecismo no discurso da ilustração portuguesa no século XVIII" in *Cultura, Revista de História e Teoria das Ideias*, 10 (1998), pp. 217-240.

não se iludir o Leitor com esta imaginaria filosofia, mas antes ficar assim levantada aquella ordem a que sublimou a revolução e a graça do divino Mestre deve o Author concluir esta obra com huma Protestação ou Advertência em que diga desta ou similhante forma"[1009].

Publicada a obra, não cessaram as polémicas. Para além dos folhetos jocosos que se foram seguindo ao longo dos anos - *Feliz Impertinente*[1010], *Dependente Feliz*[1011] -, as ondas de choque provocadas pela "Oração" de abertura da Academia das Ciências, em 4 de Julho de 1780, não pouparam a odisseia de Misseno: "Talvez se V. R. nunca sahisse de Lisboa não cahiria na fragilidade, por nao dizer petulancia, de fazer publicar a sua insipida novela do Felis Independente, nao somente cheio de languidos e frios quartetos, que provocão os estomagos dos que leem a nausea e vomito, como tambem de contos indecentes, como o da filha do Governador saindo fora de horas contra a obediencia de seu Pay, e contra todas as leis do proprio decoro, a entreter-se amorosamente com Niceno, o Heroi do Poema, a quem faz evadir ás furias do Governador pelo plausivel meio de o embarcar n'hum barco de cortiça, e por dentro duma cloaca desembocar livremente no Atlantico. V. R. quando urdio este conto, tinha sem duvida bem de memoria o que acontecera, nao ha muito annos em a Cadea do Limoeiro de Lisboa"[1012].

Ainda mal tinha decorrido um ano sobre a data de publicação do *Feliz Independente* e já nesta "Carta", assinada pelo "D.r que nada lhe escapa", se afirmava que" Portugal está de modo, que ainda não encontrei Portuguez

---

[1009] ANTT, Real Mesa Censória, Caixa II, Doc. 30. (Apêndice documental, p. 273).

[1010] Catálogo das miscelâneas da B.G.U.C.

[1011] COSTA, José Daniel Rodrigues da - *O Dependente Feliz nas desordens da vida. Silva offerecida ao Illm° Senhor Paulo Nogueira de Andrade António de Pina Manique e feita ao Illm° Senhor António Joaquim Manique*, Lisboa, 1782.

[1012] *Carta que se escreveo ao P. Theodoro de Almeida, sobre a Oração que recitou na Abertura da Academai das Sciencias de Lisboa* (BNL, cod. mss 8058, fls 31 a 35), transcrita em AYRES, Christovao - *Para a história da Academia das Sciências de Lisboa*, ob. cit., pp. 104-108.

algum de gosto, que pegando no seu livro do Felis Independente para o ler acabasse sequer o primeiro livro"[1013].

Provavelmente em nome de todas estas críticas - que não impediam que as traduções se fossem sucedendo a um ritmo quase anual no país vizinho[1014] – T. de Almeida retomou o texto e procedeu a alterações. Acrescentou gravuras e, essencialmente, acrescentou notas, tornando a edição de 1786, a segunda, uma espécie de edição definitiva..

Enquanto o "Tomo I" continha sete notas, transcrevendo curtas passagens bíblicas retiradas essencialmente do Livro de Job e do Livro da Sabedoria, o mesmo tomo possuía, na edição de 1786, quarenta e uma. O segundo tomo passava de duas para trinta e três e o terceiro, que não integrava nenhuma, passou a ter vinte e três. Por outro lado, as notas existentes na edição de 1779 limitavam-se a citações da Sagrada Escritura, enquanto, em 1786, se revelam de três tipos diversos. Para além das passagens bíblicas, procuravam ancorar historicamente o *Feliz Independente*, remetendo, para a *Histoire de Malthe* do Abade Verthot[1015] e para as *Anecdotes de Pologne*[1016]. O terceiro tipo explanava explicações

[1013] Ibid, p. 106.

[1014] Ver quadro das traduções na bibliografia.

[1015] René Aubert de Vertot d'Auboeuf [1655-1735], autor da muito reeditada e traduzida *Histoire des chevaliers hospitaliers de S. Jean de Jérusalem: appelles depuis Chevaliers de Rhodes, et aujourd'hui Chevaliers de Malthe*, cuja primeira edição remonta a 1726 (Paris, Rollin, Quillau, Desaint, 4 vol. in-4). Muito célebre no seu tempo, o abade Vertot, que foi capuchinho, premonstratense, prior de Jovengal e depois se retirou, como pároco, para Croisy la Garenne, escreveu, entre muitas outras obras de que podem citar-se, como exemplo, a *Histoire des Révolutions de Suede: oú l'on voit les changements qui sont arrivez dans ce royame au sujet de la religion & du gouvernement* ou a *Histoire des revolutions arrivées dans le gouvernement de la Republique Romaine..., a Histoire de la conjuration, de Portugal en 1640*, editada pela primeira vez em 1689 (paris pela Veuve de E. Martin, J. Boudot – in-12, XX-278 pp. e Amsterdam, Henry Desbordes – in-12, XIV-147 pp.) revista e acrescentada sob o título *Histoire des Revolutions du Portugal*, a partir da edição de 1711, publicada em Paris, por M. Brunet (in-12, VIII-407 pp.) e muito reeditada ao longo dos séculos XVIII e XIX (v. René Aubert de Vertot, *História das revoluções de Portugal*, trad. Eugénio de Andrade da Cunha e Freitas; introd. de Gastão de Melo e Matos, Porto, ed. Altura, 1945.).

[1016] *Les Anecdotes de Pologne*, da autoria de François-Paulin Dalairac, publicadas, pela primeira vez, em Paris, por Pierre Aubuyn e Charles Clouzier, 1699 (2 vol., in-12).

científicas e geográficas, registando por que razão, por exemplo, a agulha da bússola se vira sempre para o pólo norte ou onde ficam regiões citadas no texto.

Teodoro de Almeida parece ter querido prender o *Feliz Independente* simultaneamente à Sagrada Escritura, à "História" e à "Ciência", no sentido da Física, da Química e Matemática, como se pretendesse provar, em simultâneo, que se a redacção do "Poema" implicava uma gestão rigorosa de todos estes "saberes", também não era independente deles. Revelava-se fiel à Sagrada Escritura, afastando presumíveis suspeitas de excessivo "estoicismo", de que as primeiras censuras o tinham acusado. Ancorava a "diegese" na "História", aumentando o efeito de verosimilhança, ao contribuir para que o "Poema" não corresse riscos de confusão com as "novelas" que cruzavam o século. Patenteava uma erudição "científica" que contribuía para esse efeito de "verdade", na medida em que cortava as amarras com efabulações criticáveis em outro tipo de textos.

É altamente provável que o "Discurso Preliminar" de António das Neves Pereira, que acompanha a edição de 1786, tivesse como primeira função cobrir o único campo do saber que ficava um pouco ameaçado, o da teorização literária, pois que T. de Almeida se lhe tinha muito brevemente referido no "Prologo", não justificando a designação "Poema". De resto, nem as provas dadas por Almeida nas obras publicadas até aí lhe conferiam a autoridade que um professor régio de Retórica, com obra feita, como A. das Neves Pereira, possuía. Importará notar, todavia, que, em 1785, precisamente um ano antes, vê a luz uma tradução do *Télémaque*, integrando o "Discurso sobre a Poesia Épica" de A. M. Ramsay, anteriormente citado[1017]. É sabido como a lição do Telémaco foi lida por toda

[1017] Sobre as edições portuguesas do Télémaco, CRISTOVÃO, Fernando - "Presença de Fénelon no espaço literário luso-brasileiro" in *Les rapports culturels et littéraires entre le Portugal et la France*, Paris, F.C.G., 1983, pp. 135-150.

a Europa ao longo de setecentos, num caminho de prestígio que vulgarizava num registo "helenizante" o mito da "nobre simplicidade"[1018].

Ao problematizar a designação "poema épico em prosa", provando que ela se aplicava com total propriedade ao *Feliz Independente*, A. das Neves Pereira remetia, assim, para um modelo conhecido, prestigiante, com provas dadas. Dividindo em duas partes o citado "Discurso" - "Parte I", "Reflexoens sobre os principios em que se deve fundar o juízo crítico da poesia épica"; "Parte II", "Reflexoens sobre o poema do Feliz Independente", o professor de retórica investia, essencialmente, no carácter de novidade, em termos de codificação discursiva, do "poema épico em prosa", sublinhando que "não entra na ideia do poema épico o romance ou novela, pois que excede os limites da verosimilhança e do moralmente possível". Tendo em conta que as "cartas" que construiram a polémica à volta da *Oração de abertura* de 4 de Julho de 1780 designavam depreciativamente a obra como "insipida novella", não é dificil compreender os esforços concertados, no "refazer" da segunda edição, de Almeida e de Neves Pereira, o primeiro ancorando o texto na Sagrada Escritura, na História e na Ciência, jogando no aumento do efeito de verosimilhança e o segundo dissertando sobre o género "poema épico", patenteando uma erudição evidente, ao requerer para o *Feliz Independente* o estatuto de poema épico em prosa, evitando a confusão com géneros "menosprezados" como a novela e o romance[1019]. A distinção operava-se não apenas pelo lado da "verosimilhança" mas também pela não menos importante dimensão moral. Era da natureza do poema épico a intervenção reguladora sobre a realidade e que haveria de mais potencialmente "moralizador", desse ponto de vista, que os acidentes da vida e os estados de alma de um príncipe que tinha sido rei e que

---

[1018] HAILLANT, M. *Culture et imagination*, ob. cit., ep. pp. 105-126. MOORE, Fabienne - *The emergence of the prose-poem in eighteen-century France from Fénelon to Chateaubriand*, New York University, 2001.

[1019] OSÓRIO, Y. A. - "Um género menosprezado", ob. cit.

voluntariamente optara pelo silêncio dos bosques da Silésia em detrimento da voracidade das cortes?

Neste contexto, a segunda edição de *O Feliz Independente* que Teodoro de Almeida quis, objectivamente, que substituisse a primeira, enquadra-se, também ela, numa moldura polémica. Revela até uma faceta da personalidade deste oratoriano, visível em todos os combates que travou, espelhada numa teimosia persistente, que o leva a integrar e a responder a críticas e até a orientar e reorientar a sua própria posteridade.

Deste ponto de vista, valerá a pena notar o percurso algo sinuoso, até à edição considerada definitiva e que serviu de matriz a todas as posteriores, no sentido em que, como procurámos acentuar, se torna possível, em face da documentação existente, seguir-lhe a pista. Por 1767, aquando da estadia no Porto, Almeida terá redigido os primeiros versos de um texto que queria meditação sobre a "Felicidade". Contudo, e de acordo com a ligação indissolúvel que o próprio estabelece com o *Tesouro de Paciência* (1768), tal meditação não teria como objecto o conceito em si, ou eventuais orientações do mesmo, mas sim a "consolação da alma atribulada", aceitando o princípio de que os "vivem afflitos" e precisam, por conseguinte, de tal auxílio, "são quasi tantos como os que povoão a terra"[1020]. Sendo preciso "dar algum remedio a um mal, que é commum" não encontrou outro mais "efficaz, e mais prompto, do que a meditação dos tormentos, e afflições de Jesus Christo"[1021]. *O Feliz Independente* resultaria, assim, de uma espécie de "conversão" ou "transformação" de um conjunto de "Meditações" e "Jaculatórias" sobre a "Paixão do Senhor", tida como "Salutifera doutrina", através de um registo "de que todos geralmente gostão" isto é, numa formulação discursiva "agradável", presente no "poema em prosa".

Esta preocupação de conciliar o "delectare" com a "utilitas" leva-o a abandonar o verso rimado pelo verso branco e depois este pela "prosa

[1020] ALMEIDA, T. de - *Thesouro de paciência*, ob. cit., "Prologo".

[1021] Ibidem.

poética", que permite o recursos ao "maravilhoso", patente na animização das "Fúrias", e repudia a confusão com a novela, como "género" de evidentes defeitos "literários" e perigos morais e pouco consentânea com as actividades de um clérigo, como T. de Almeida a si próprio se via.

A íntima ligação entre o *Tesouro de Paciência*, escrito ao longo do desterro no Porto, e *O Feliz Independente*, redigido durante o exílio em terras de França, evidencia a matriz ou, pelo menos, a inspiração quase auto-biográfica de ambos os textos.

No primeiro, que, aliás, se distancia exactamente cinco anos, da anterior obra "espiritual" de Teodoro de Almeida, *Gemidos da Mãe de Deus afflicta, ou estimulos da compaixão das suas dores* (1763), o oratoriano aponta um caminho para resistir à dor e à amargura que consiste na meditação nos "tormentos, e afflição de Jesus Christo";[1022] As razões que parecem prender-se com o sofrimento psicológico que o oratoriano experimentaria por esses anos - e que a *Historia da Visitação* qualifica de tormentos de uma "imaginação ofuscada e melancólica"[1023] – sustentam as razões de escrita do *Tesouro* bem expressas no "Prologo": [...] se servimos ao Mundo, e às nossas proprias paixões, ordinariamente acontece que, desenganados com repetidos desgostos, entre mil lagrimas e queixas confessamos que este Mundo é um tyranno insuportavel: então conhecemos por experiencia que as nossas paixões são como viboras venenosas, as quaes quanto mais alimentamos no proprio seio, tanto mais ferozes se fazem para nos morderem, e para nos introduzirem no coração um insuportavel fel de amargura. Por outra parte, se servimos a Deos, achamos toda a terra como um campo de batalha, e andamos cercados por toda a parte de inimigos que nos mortificão, e perseguem: se queremos fugir-lhes, basta o susto, a fadiga, a afflição para nos fazerem derramar muitos e bem amargas lagrimas; e se lhes não fugimos, as nossas lastimosas feridas nos dão motivo para

[1022] Ibidem.

[1023] *Historia da Visitação*, ms. cit. (A.d., p. 7).

derramar lagrimas de sangue"[1024]. Quanto ao segundo, *O Feliz Independente*, como procurámos demonstrar, o próprio Teodoro de Almeida o entendeu como a obra a cuja redacção devia a "sobrevivência" no exílio, no sentido em que o ajudou a resistir aos ataques de melancolia e a perceber que as orientações da "mão divina", face aos destinos humanos, podiam não ser por estes imediatamente compreendidas, mas a todas presidia uma razão maior que mais cedo ou mais tarde as explicaria.

[1024] ALMEIDA, T. de - *Tesouro de Paciencia*, ob. cit., "Prologo"

Capítulo II: Ainda *O Feliz Independente*: educação do príncipe ou modelo de felicidade individual?

No capítulo antecedente, procurámos justificar a filiação de *O Feliz Independente* no modelo textual do *Télémaque* de Fénelon, pela reivindicação da designação "poema épico em prosa", que T. de Almeida sentia como mais adequada, na medida em que a escolha deste "género" supunha uma intervenção sobre a realidade social, no sentido em que as pautas de comportamento propostas se formulavam como paradigmas a imitar[1025].

Contudo, embora as razões alegadas no "Prologo" se organizem para conduzir o leitor a acreditar que se discute principalmente a relação de pertença a um "código" literário, elas parecem camuflar e simultaneamente sugerir um fio condutor que se revela também o tema nuclear da narrativa: a reflexão sobre as várias formas de exercício do poder – legítimas e ilegítimas –, e as considerações daí decorrentes: os perigos das cortes, as

[1025] Esta desconfiança face a uma tipologia textual - a novela - que escapava à codificação e se afigurava profundamente suspeita, em termos morais, como anteriormente acentuámos, pode justificar o facto do Padre Andres Merino (1730-1787), das Escolas Pias, a que já aludimos como continuador e também crítico de *O Feliz Independente*, ter optado por publicar a sua *Muger Feliz* anonimamente. Saída em Maio, de 1786, a obra aparece atribuida a um "filosofo incognito" *(Poema. La muger feliz, dependiente del mundo y de la fortuna.* Obra original, dedicada a la Serenissima Princesa de Asturias Doña Luisa de Borbón. En Madrid, en la Imprenta Real, 1786, 3 vols.). Porém, no ano a seguir, o insuspeito Sempere y Guarinos, atribui-lha sem manifestar qualquer tipo de dúvida. Pedro Alvarez de Miranda mostrou que o ofício enviado ao Consejo de Castilla, para realização da censura, aponta como autor Antonio Lastanosa y Mur, presbítero de Valência, circunstância que parece significar que, como clérigo, o autor quereria ocultar o seu nome aos olhos do público leitor em geral, embora um número restrito de pessoas soubesse indubitavelmente quem era o autor, na medida em que a obra estava dedicada "a la Sereníssima Señora Princesa de Asturias, Doña Luisa de Borbón" e tinha saído dos prelos da "Imprenta Real". (ALVAREZ DE MIRANDA, P. - "El Padre Andres Merino, autor de la Monarquía Columbina" in A. A. W. - *Las utopias en el Mundo Hispánico*, Madrid, Casa Velásquez, 1990, pp. 19 - 39. Para a bibliografia do Padre Merino, AGUILAR PIÑAL, F. - *Bibliografia de Autores Españoles del siglo XVIII*, Madrid, CSIC, 1989, v. V, pp. 675 - 677 e PALACIO FERNANDEZ, E. - "El padre Andrés Merino de Jesucristo e la cultura española del siglo XVIII" in *Boletin de la Real Sociedad Bascongada de Los Amigos del Pais*, Año XLVII, Cuadernos 1 - 2, pp. 1-42.

"misérias" dos generais, a guerra justa, as controvérsias sobre a beleza feminina, o excessivo amor da glória...

Aludir explicitamente ao *Télémaque*, como padrão a imitar, num "Prologo" que seguramente T. de Almeida terá redigido depois de finalizada a obra e antes de a enviar para os trâmites da publicação - com toda a probabilidade, portanto, depois de Maio de 1778, quando chegou a Lisboa e antes de Janeiro de 1779, data das primeiras licenças – despertaria nos eventuais leitores contemporâneos o enquadramento de *O Feliz Independente* no filão dos tratados de educação de príncipes a que pertencia a obra de Fénelon.

De resto, não deixa de ser curioso notar que nesses mesmos anos de 1777 e 1778, de acordo com a *Vida*, alguns elementos da primeira nobreza de corte, como os marqueses de Angeja e Ponte de Lima, terão pensado em Teodoro de Almeida para mestre do príncipe D. João[1026]. Naturalmente, ninguém sabia, nesses dias, que D. José, o aluno de Frei Manuel do Cenáculo, faleceria em 1788, passando a sucessão do trono para o futuro D. João VI. Em todo o caso, tratava-se de um príncipe que não era primogénito, mas era o segundo na linha sucessória, tendo sempre portanto, algumas probabilidades de subir ao trono, como aliás veio a acontecer.

Procurámos mostrar, oportunamente, como explica a *Vida* que tais desejos não tenham chegado a bom porto. O biógrafo alude a dificuldades insuperáveis motivadas pela má-vontade que ainda persistia em muitos sectores da sociedade portuguesa, que não identifica, causada pela fuga de Teodoro de Almeida para França[1027]. O espaço e o peso que a *Vida* concede a esta questão, explicando, em pormenor, que o oratoriano, conhecedor de tais desejos, pedia a todos os seus amigos que rezassem para que tal eventualidade se não viesse a concretizar, revela, porém, a importância de

---

[1026] *Vida* ms. cit., § 98.

[1027] *Vida* ms. cit., § 99.

que o problema se revestiu, ou talvez mais precisamente, o sublinhado que biografado e biógrafo quiseram atribuir-lhe.

Apesar da falta de documentação que permita controlar a veracidade de tais alegações, já que não dispomos de mais nenhuma fonte para além da *Vida*, a coincidência e convergência temporais dessa possibilidade e da publicação de uma obra que tinha como tema nuclear os acidentes da fortuna de um príncipe que reinara, abdicara do poder em favor de um primo e, por fim, se recusara a voltar a reinar, preferindo a tranquilidade dos bosques de Silésia, podem fundamentar e legitimar a ideia de que o autor quis fazer publicar, no regresso de um exílio aos seus olhos "injusto", uma meditação sobre as concepções e práticas do exercício do poder.

E, de facto, as considerações de natureza política pontuam a narrativa, conferindo-lhe essa dimensão "ad usum delphini", na esteira do padrão proposto por Fénelon. Contudo, na obra de Teodoro de Almeida, produto complexo das relações texto/contexto, Mentor e Telémaco, respectivamente mestre e discípulo, fundem-se na personagem Misseno que retém de um a idade mais avançada, a capacidade de reflexão e o ascendente sobre o conde de Morávia, o discípulo, e de outro a qualidade de príncipe herdeiro, vocacionado para reinar. Desse ponto de vista, o autor português confere ao seu protagonista a dupla faculdade de se assumir como "dirigido" e como "director".

Na primeira destas qualidades, Misseno conta a sua história, mostrando como a leitura da Sagrada Escritura "lhe illustrára a boa razão, que naturalmente tinha"[1028]. A "doutrina do Santo Evangelho" obrara no seu entendimento e coração "maravilhosa mudança"[1029], justamente nos primeiros momentos mais dificeis da sua vida em que se viu compulsivamente afastado da sucessão do pai, Mieceslao, em benefício de seu primo, Lesko.

[1028] ALMEIDA, T. de - *O Feliz Independente*, ob. cit., Tomo I, p. 25.

[1029] Ibidem.

Este primeiro sucesso, causador do estado de infelicidade de Vladislau que a partir deste momento se nomeia a si próprio Misseno é, como se vê, uma espécie de exílio, simultaneamente voluntário e forçado. Vladislau afasta-se da corte no momento em que o pai, embora tendo jurado o sobrinho, Lesko, seu herdeiro, se vê deposto, em consequência de intrigas de palácio. Nesse sentido, a saída de Vladislau resulta do receio do evoluir dos acontecimentos. Por outro lado, sente que não pode resistir a "tantos vais-vens da fortuna" e, nessa dimensão, o afastamento é também voluntário: "Eu não pude então resistir a tantos vais-vens da fortuna. Confuso, afflicto, desesperado tómo o arco, e as flexas, mudo os trages, e o nome, e incognito saio pelos montes, e bosques da Silezia entregue á tristeza, que me rohia, e despedaçava as entranhas. A minha alma se achava n'um cáos tenebroso: a luz da razão se me havia retirado de todo; e se alguma vez apparecia, era como hum relampago, que só servia de me fazer visiveis os horrores, que me cercavão. De sorte, que para qualquer parte que quizesse voltar os olhos do entendimento, não via diante de mim outra causa"[1030]. Vladislau / Misseno surge, no momento em que num longo "flash-back", que ocupa quase todo o "Tomo I", narra a sua história à princesa Sofia e ao conde da Morávia, como um exilado, vítima das intrigas de corte, situação que, sem grande violência interpretativa, recorda a de Teodoro de Almeida no momento da redacção do texto[1031].

Na contingência do exílio reside, justamente, o motivo maior da reflexão. Sozinho, nos bosques da Silésia, isolado do mundo, Vladislau, o príncipe, torna-se Misseno, uma espécie de eremita voluntário, que procede a um profundo exercício de "auto-análise". Porém – e a tese fundamental da obra parece situar-se aqui – o caminho da tranquilidade de ânimo não se encontra em algum percurso que possa descobrir-se sozinho, mas na leitura

[1030] Ibid, p. 86.

[1031] Recorde-se a passagem da carta a Ribeiro Sanches acima mencionado em que afirma que à escrita de *O Feliz Independente* deve "o estar vivo" (*Epistolário de R. Sanches*, B. N. de Viena, cit.; carta transcrita em AZEVEDO, M. L. - *Teodoro de Almeida*, ob. cit., p. 330).

da Sagrada Escritura e, sobretudo – prova efectiva do peso da presença e ressonância bíblicas nesta obra –, no exemplo de Job, o "Heroe, que sem depender de exercitos numerosos, nem de capitão de valor, nem favores da fortuna, sem socorro humano, e só com o esforço do seu coração illustrado por Deos, e fortalecido pela mão do Omnipotente, soube triunfar de si, do mundo, e dos fados"[1032]. Conduzido pela "Mão Suprema", que o tinha feito meditar sobre os acidentes da vida de Job, Misseno volta ao livro sagrado, e eis que encontra" nos Evangelhos, a mais alta doutrina, a Moral mais sublime, e tudo o que póde fazer huma alma verdadeiramente grande", encarando a Sagrada Escritura como a fonte da verdadeira sabedoria[1033]. "Nas sentenças maravilhosas" descobre a origem da "verdadeira alegria; e no mesmo tempo que hia lendo, e meditando, huma Mão Superior, e incognita (sem duvida a graça Divina) mudava o [...] entendimento e transformava o coração"[1034]. Tal mudança, facultada pela acção da Graça Divina, que reveste em *O Feliz Independente* um peso fundamental, processava-se numa espécie de substituição de paradigmas de interpretação: desapareciam as ideias "com que o mundo [o] tinha educado", como se fossem "imagens de sonho, ou erros de meninice" e surgia a "Sabedoria" ou "Filosofia verdadeira", declinada como um princípio fundamental e uníssono: "todos os que consentirem que eu lhes conduza os seus passos, andarão alegres em qualquer acontecimento, que possa suceder-lhes"[1035]. A tranquilidade interior dependia, assim, da confiança total na "Divina Providência". Contudo, a descoberta desse caminho, a muitos vedado por um véu, parecia depender da "Mão superior" que "por meios não ordinarios" conduziu Misseno a estas reflexões que transformaram "hum sangue negro,

---

[1032] ALMEIDA, T. de - *O Feliz Independente*, ob. cit., p. 88.

[1033] Ibidem.

[1034] Ibid, p. 92.

[1035] Ibid, p. 95.

e espesso encalhando a cada passo [...], os membros tremulos, frios e quase paralyticos[1036], numa "doce espirito, passando com suavidade de veia em veia", deixando-o "vigoroso e animado"[1037].

Na qualidade apontada em segundo lugar, isto é como uma espécie de director de consciência, no modelo proporcionado por Mentor, Misseno procura divulgar um itinerário para a felicidade, declinado num programa de virtudes. O itinerário em causa, embora fundamentalmente orientado para o Conde da Morávia, que desempenha o papel de discípulo, não deixa de se propor a todos quantos atravessam o caminho do protagonista: a princesa Sofia[1038], o filósofo maometano Ibrahim[1039], Isaac Lange[1040], o imperador cego, Helena[1041] e Ifigénia...[1042] E, curiosamente, deste ponto de vista, falha muitas vezes: Ibrahim não se convence nem se converte; Isaac Lange, a quem Misseno doutrinou durante uma larga estadia na prisão, não

---

[1036] Ibid, p. 93.

[1037] Ibidem.

[1038] Viúva de Nicolau Canabé, assassinado por Murzulfe, Sofia tinha sido imperatriz de Constantinopla apenas durante vinte e quatro horas: "Dentro em vinte e quatro horas a fortuna me levantou sobre o thomo do Imperio, e me fez cahir delle. Ephimera das Imperatrizes, o mesmo Sol sem descer do seu carro, me vio vassala, soberana, e outra vez reduzida ao que d'antes era" (ALMEIDA, T. de - *O Feliz Independente*, ob. cit., Tomo I, p. 14).

[1039] Ibid, Tomo I p. 44: "Ibrahim, Filosofo Mahometano, que se achava em cas da Princeza com a incumbencia de ensinar seus filhos".

[1040] Com quem Misseno compartilha a prisão e que, depois de libertado, esquece todas as promessas feitas, tornando-se um modelo de ingratidão (Ibid, Tomo I, Livro VI, pp. 210 - 255).

[1041] Helena, personagem que surge no Livro XVII, do "Tomo II", era mulher de Aimar, senhor de Cesaria, enviado pelos latinos da Palestina como embaixador a Filipe Augusto de França.

T. de Almeida carateriza-a como "senhora em quem a pezar da idade, a formosura, e o juizo disputavão a primazia" (Ibid, Tomo II, Liv. XVI, p. 250).

[1042] Personagem que surge apenas na parte final da obra, a partir do "Livro XXI" (Tomo III). Tendo abjurado o cristianismo para se juntar a Saladino, Ifigénia participa nas tropas muaometanas disfarçada de homem. Apaixonada pelo conde, que era casado, volta à religião cristã depois de convencida por Misseno, de tal modo, que se mostra disposta a morrer pela fé que tinha renegado (Ibid, Tomo III, Livros XXI-XXIII).

só não agradeceu os conselhos dispensados em conversas várias, como esqueceu todas as promessas, revelando uma enorme ingratidão; o Conde da Morávia, na sequência de um percurso acidentado, pautado por "conversões" passageiras e profundas entregas às paixões, acaba por suicidar-se depois de um duelo com Neucasis, uma espécie de mau valido que nele despertava, com habilidade, o orgulho, o amor-próprio, a aptidão para a mentira, a ingratidão...

Só as personagens femininas, para além do próprio Misseno, naturalmente, – factor relevante em alguém que, como Teodoro de Almeida, se empenhou em aparecer como dotado director espiritual de mulheres[1043] – parecem obter sucesso nesta empresa de domínio das paixões, caminho aberto para a felicidade: Sofia, a meia-irmã do conde da Morávia, viúva do Imperador, encontra a tranquilidade vivendo, com os filhos, a cuja educação se dedica na solidão – relativa, naturalmente... – dos bosques da Silésia; Helena, a mulher de Aimar, senhor da Cesarea, de predisposição virtuosa, consegue resistir à tentação da paixão culposa pelo conde[1044]; Ifigénia, depois de renegar a fé católica, integrando o harém de Saladino, enfrenta corajosamente a morte, em nome de um regresso ao cristianismo, conduzida pela mão de Misseno[1045].

Estas diferentes linhas de desenvolvimento narrativo congrassam, todavia, um mesmo motivo de reflexão que organiza cada debate sobre as diferentes paixões que dominam o homem: o exercício do poder. Travadas entre imperadores e reis, caso de Isaac Lange, do próprio Misseno e de Sofia, príncipes e grandes senhores, casos de Lesko e do conde da Morávia, de

---

[1043] De acordo com a maioria dos testemunhos escritos que examinaremos mais particularmente na "Parte V".

[1044] Induzido por Neucasis, o conde procura seduzir Helena de forma, a morto o marido, por intrigas do aristocrata e do valido - o que não vem a verificar-se, por intervenção de Misseno - se tornar senhor de Cesareia, goradas as expectativas criadas e alimentadas por Neucasis, de vir a ser rei de Jerusalém pelo casamento com Maria, viúva de Amalrico, rei de Chipre.

[1045] Ibid, Livros XXII e XXIII.

Aimar, de Helena –, embaixadores e validos, como Gowarek, Neucasis..., tais discussões não podiam deixar de centrar-se sobre as questões que, praticamente desde sempre, mas com particular incidência na Idade Moderna, se debruçaram sobre a natureza, legitimidade e limites do poder real.

No caso particular de *O Feliz Independente*, Teodoro de Almeida enfileira no veio que encara a corte como um local de intrigas, de vaidades poderosas a prazeres efémeros. Logo no primeiro tomo, em pleno Livro II, quando Sofia e o conde ainda desconhecem a origem real de Misseno, a primeira procede a um retrato pouco favorável na moldura do tópico palácio / campo, produto da própria experiência vivida: "[...] Pelo menos, aqui sou Senhora de mim, nas Cortes era escrava dos outros. Cousa incrivel! Lá me davão o titulo de Senhora, e eu nem do meu tempo o era, nem do meu semblante, nem do meu juizo, nem dos meus mais escondidos affectos. [...] Na Corte tereis a vossa Alma atravessada com huma cruel lança, e haveis de vedar o sangue sem curar a ferida, porque lá não he licito que cheguem as lagrimas aos olhos, que isso he fraqueza[1046].

Mas é a Misseno, todavia, que compete a descrição mais contundente, tendo como pano de fundo a subida ao trono, como Vladislau III, sucedendo a seu pai Mieceslao, que narra no longo "flash-back" que ocupa os livros terceiro a oitavo: "[...] A Rainha me offereço o Sceptro, e todos me conduzirão como por força ao throno, ao qual subi, como levado em braços, [...] Qual ave, que contente, e remontada hia vagando pela região dos ares, bebendo as luzes do Sol com toda a liberdade, – e desafogo; mas ferida de huma seta imprevista, cahe de repente n'hum poço, onde se arrastra, luctando com as trévas, e as dores, meia morta e encarcerada. Assim me vi eu neste ponto. Mas que lição foi esta para conhecer bem as que chamão felicidades do mundo. Passei de repente da região da verdade á da mentira. Huma chusma de aduladores me cercavão noite, e dia; e nada via do que ver desejava: por

[1046] Ibid, Tomo I, p. 51.

entre o espesso fumo dos imensos, que me decompunha o cerebro, nada alcançavão meus olhos, que não fosse offuscado com mil dúvidas, e mil receios de engano. Ah meu Deos! e que theatro de mentiras! Então já os meus erros eram acertos, os meus defeitos virtudes, as virtudes de Lesko erão fraqueza, o zelo do Conde Skin era atrevimento"[1047].

Para Misseno, ao longo de toda a obra, a corte é justamente o "teatro de mentiras" onde o "parecer" reina e se sobrepõe ao "ser", criando uma ambiência de falsidade que impede a relação do rei com a verdade. De resto, entre o rei e aqueles que presumivelmente o aconselhariam correctamente existe um fosso preenchido por aduladores que fazem dos "erros" "acertos" e dos "defeitos", "virtudes". O palácio possui uma atmosfera "contagiosa" porque por "[...] huma nova, e extravagante filosofia, quanto elles [os ares] são mais altos, tanto os ares são mais turvos, mais carregados, e os vapores mais expessos; de sorte que a Athmosfera he mais maligna á proporção que ella mais se levanta. Apenas hum homem de juizo são, e coração direito entra nessa região contagiosa, logo huma nevoa ligeira começa a diffundir-se pelo seu entendimento, o qual se offusca de sorte, que já não vê as cousas como via d'antes; tanto assim, que isso mesmo que lhe parecia enorme, e feiissimo, passadas conversações, perde muito do seu horror; poucos dias depois já he indifferente; e com o tempo vem a parecer-lhe util, e em certo modo louvavel"[1048].

Enquadradas por uma visão desencantada – reorganizando temas e tópicos que a literatura sobre a "miséria" da corte e dos cortesãos foi disseminando – estas considerações estendem-se às debatidas questões da guerra justa, à formulação de um modelo de poder real independente das paixões, à escolha dos validos.

O controverso problema da guerra justa equaciona-se por duas vezes: na primeira, Misseno advoga o envolvimento dos "cavalheiros da Cruzada"

[1047] Ibid, Tomo I, p. 317.

[1048] Ibid, Tomo III, p. 52.

na empresa de destituir do trono de Constantinopla o tirano Aleixo, no intuito de proceder á restituição deste a Isaac Lange, seu sobrinho, que se encontrava preso. Porém, Grafton, um cego, que Misseno havia encontrado a bordo do navio que o levaria a Jerusalém[1049], e que muito havia contribuido pelo acertado exercício da razão para o conduzir ao caminho correcto, demonstra que uma guerra aparentemente justa – para derrubar tiranos ou monarcas que usurpam o trono a outros devido – pode, na essência, não o ser. Neste caso particular, *O Feliz Independente*, pela voz de Grafton e com a posterior anuência de Misseno, qualifica de injusta uma guerra que oporia irmãos a irmãos, isto é, Gregos a Latinos, quando as "armas da Cruzada [...] não devem empregar-se contra os que adorão a Cruz"[1050], na ressonância de um irenismo que o Renascimento havia valorizado. Por outro lado, substituir um tirano por outro – para subir ao trono, também Isaac Lange "fez degráos da injustiça, da violencia, da falsa fe, e da deshumanidade" – não se afigurava a Grafton, que acaba por convencer Misseno, razão suficiente para travar um combate que resultaria em milhares de mortes. A outra ocasião em que T. de Almeida equaciona, no contexto de *O Feliz Independente*, o problema em causa centra-se na fidelidade dos reis às promessas feitas. Ao discutir a legitimidade da guerra entre Bohemundo, rei da Arménia, e Leão, conde de Tripoli, um e outro perjuros, Misseno entende que mesmo quando o "amor do soberano" obriga a "approvar o que elle [soberano] faz" sendo "como cousa sagrada as suas ordens supremas", a vida é um bem tão precioso que" se não deve expôr por cousas vans"[1051]: "Se hum Rey chega a mentir, a ser perjuro, e a enganar a quem nelle se fia, em quem nos devemos fiar? A palavra de hum Rey deve ser cousa sagrada, que por

---

[1049] Ibdi, Tomo I, p. 127.

[1050] Ibdid, Tomo I, p. 154.

[1051] Ibid, Tomo III, p. 194.

nenhum modo se deve ultrajar. Se hum Monarca falta às suas promessas solennes, quem será obrigado a guardar as suas?"[1052].

As questões da guerra justa prendem-se indissoluvelmente, no quadro da obra, à maior obrigação que os reis têm de domínio das paixões e de necessidade de conhecimento profundo da natureza humana, para se não deixarem enganar por falsos validos. Como prova do primeiro destes imperativos, o texto esboça uma panóplia de reis, nos "Annaes da Polónia", que se deixaram vencer pelas paixões, sobretudo pela do "Amor", "tornando-se o escandalo dos póvos, e da razão"[1053]. A subtil alusão ao comportamento de D. José, na medida em que a opinião geral dos jesuítas se centrava na consideração de que Sebastião José favorecia as paixões do rei e o aconselhava mal[1054], – lembremos que *O Feliz Independente* é um produto amargo de o exílio de alguém que descreve a sua própria melancolia, conferindo às reflexões que o texto perpetua um carácter paliativo - poderia ser obscurecida pelo facto de a obra que T. de Almeida assumidamente segue como modelo, o *Télémaque*, se dedicar no seu livro décimo oitavo a inventariar os tormentos que sofrem no Tártaro, "les ingrats, les parjures, les hypocrites, et surtout les mauvais rois"[1055]. Estes últimos, condenados "pour avoir abusé de leur puissance" eram confrontados por uma "Fúria" que lhes apresentava um espelho: "[...] là ils voyoient et ne pouvoient s'empêcher

---

[1052] Ibidem.

[1053] Ibid, Tomo II, pp. 160-161: "Não vedes que o mais valeroso Heroe corre como se fosse hum vil pegureiro atrás de huma pastora, se o cego amor o tocou com a sua envenada flecha? Não deixa cahir o Monarca a sua Coroa por hum lado, e o Scepto pelo outro, sem cuidar em cousa alguma, quando Venus lhe acerea? Qual he logo a liberdade, que estas paixões lhe deixárão?". [...] Revolvei os annaes da polonia, para não irdes mais longe, e vereis a Principes admiraveis, que por desgraça forão tocados da paixão do Amor; e perdendo a liberdade, fizerão o que não era crivel que fizessem, gozando della. Lesko III tão famoso nas guerras contra Carlos magno, em que abominações não cahio arrastrado por Venus?".

[1054] Embora falando de acontecimentos contemporâneos, não há razão para duvidar desta interpretação que o Padre José Caeiro por várias vezes veicula na sua *História da Expulsão* (ob. cit.), procurando explicar a hostilidade de D. José face à Companhia.

[1055] FÉNELON, F. de la Mothe - *Télémaque*, ob. cit., p. 259.

de voir leur varité grossiere et avida des plus ridicules lonanges, leur dureté pour les hommes, dont ils auroient dû faire la felicité, leur insensibilité pour la vertu, leur craint d'entendre la verité, leur inclination pour les hommes lâches et flatteurs, leur inapplication, leur mollesse, leur indolence, leur défiance déplacée, leur faste et leur excessive magnificence fondée sur la reine des peuples, leur ambition pour acheter un peu de vaine gloire par le song de leurs citoyens, enfin leur cruanté qui cherche chaque jour de nouvelles délices parmi les larmes et le désespoir de tant de malheureux"[1056].

É muito provável que os passos em que o oratoriano verbera o comportamento dos reis que se deixam manobrar pelas paixões tenham sido inspirados por esta passagem do *Télémaque,* não deixando de remeter, todavia, para uma situação efectiva que Teodoro de Almeida conhecia bem. Contudo, poderá ler-se também nesta insistência a referência directa a uma temática, desde sempre acarinhada pela "literatura" de matriz jesuíta, de que pode ser exemplo o grande divulgador da espiritualidade salesiana que foi o Padre Nicolas Caussin. Na sua *Cour Sainte* (1624-1625) cruza-se um leque de temas que se prendem às diferentes obrigações de reis, príncipes e grandes senhores, do ponto de vista do exercício das virtudes[1057] .

Embora não completamente isenta dessas marcas, esta temática projecta-se, em *O Feliz Independente,* essencialmente na maior obrigação, porque maior dificuldade, acarretada pelo nobre nascimento, de resistência às paixões. Recorrendo ao símile do fogo que, muito salesianamente, demonstra que ateado em cabana de pastor, isto é no vulgo, pouco danos

---

[1056] Ibid, p. 269.

[1057] CAUSSIN, Nicolas, S. J. - *La Cour Sainte ou l'institution chrétienne des grands,* Paris, 1624 - 1625. Como é sabido, um verdadeiro sucesso editorial, que o autor foi alterando de edição para edição, sobretudo através de acrescentos. Fortemente marcada pela espiritualidade salesiana, a obra ilustra a tendência para educar cada um dentro do seu estado. Existe uma tradução portuguesa de António Pires Galante – de apenas parte da obra – publicada em 1652 (*Corte Sancta do Padre Nicolas Causino Da Companhia de Jesus* traduzida e recopilada pelo Licenciado António Pires Galante, Beneficiado na Collegiada de S. Pedro de Evora, natural de Idanha a Nova, Lisboa, Domingos Lopes Rosa, 1652).

causa, mas se lavra em palácio tudo arrasta consigo, T. de Almeida escreve: "[...] As lavaredas desenfreadas correm a hum tempo por mil partes; aqui ardem os móveis preciosos, alli estalão os marmores, lá cahem de repente as colunnas, as abobadas se abatem, e de alto a baixo se vê huma só chamma, hum vivo inferno. Por todas as portas, e jannelas sahem as lavaredas furiosas e soberbas: parecem que querem accommeter as nuvens. Dentro o ouro, a prata, as pedras preciosas, as tapecerias de preço, tudo se consome, tudo fica em cinzas: querem atalhallo, e não podem: aqui gritão huns, lá cahem outros precipitados; estes esmorecem, aquelles fogem; e o incendio valente, e destemido zomba de todos os esforço, e tudo reduz a cinzas. Vede agora que differença de estragos: tudo foi incendio; mas que comparação nos damnos? Assim pois são as paixões: as dos pobres, ou de coração humilde, apenas fazem sentir o damno; porém as dos grandes, as dos ricos, as dos Soberanos, que damnos não causão?"[1058].

Apesar de todas estas considerações envolvendo a natureza do poder real, não se encontra em *O Feliz Independente* um modelo de príncipe formulado positivamente, na tradição dos manuais do "perfeito" soberano, travejados por um conjunto de virtudes essenciais à governação: prudência, verdade, justiça, liberalidade...[1059] Aqui, o paradigma funciona pela negativa, circunstância que aliás corrobora uma certa amargura que atravessa o texto, apesar do título, pois que depois de um tão longo e doloroso tirocínio, Misseno acaba por concluir, no final, que a felicidade se

---

[1058] ALMEIDA, T. de - *O Feliz Independente*, ob. cit., Tomo II, p. 279.

[1059] Sobretudo no modelo do príncipe cristão que frequentemente se cruza, no âmbito da ampla tratadística em causa, com as questões da razão de Estado, sobretudo ao longo do século XVII (Apenas alguns exemplos que mostram a voga do tema: RIBADENEYRA, P. de - *Tratado de la religion y virtudes que deve tener el principe christiano* [...], Madrid, en la emprenta de P. Madigal, 1595; BELLARMINO, R. - *De officio prœcips christiani*, Roma, 1619; PICO, R. - Spechio de' prencipi, overo vite de prencipi santi..., Parma, per Anteo Viotti, 1622).

De entre uma vastíssima bibliografia CONTINISIO, C., MUZARELLI, C. (a cura di) - Repubblica e virtú. Pensiero politico e monarchia Catholica fra XVI e XVII secolo, Roma, 1995; *I Religiosi a Corte. Teologia, politica e diplomazia in Antico Regime.* (a cura di) Flavio Rurale) Roma, Bulzoni Editore, 1998.

encontra na solidão e tranquilidade dos bosques da Silésia, de onde pode aconselhar Lesko, e não na corte da Polónia. Neste enquadramento, as reflexões de molde a traçar o retrato do monarca ideal organizam-se na moldura dos defeitos de que um príncipe deve estar isento, contribuindo, assim, para uma visão pessimista do exercício do poder que em muito contrasta com o optimismo patente nos seis primeiros tomos da *Recreação Filosófica* que fazem da possibilidade de conhecimento da natureza circundante um hino às capacidades humanas e à majestade divina.

Em todo o caso, existe um aspecto particular dessa reflexão sobre a natureza do poder real em que T. de Almeida opõe com nitidez um modelo positivo a um modelo negativo. Ao abordar a questão dos validos – tão debatida não apenas pelos tratados que equacionam o "príncipe ideal", mas também por todos quantos examinam o comportamento cortesão[1060] – *O Feliz Independente* esboça um padrão de perfeição de conduta e o seu contrário: Gowarek, o "valido íntimo e amigo verdadeiro" de Lesko, primo de Misseno, em cujo benefício abandonará a coroa da Polónia, é descrito como alguém de "virtudes solidas, e constantes; não entendia a vil linguagem da adulação, e da mentira; reprehendia ao Principe os seus mais leves defeitos; mas com tal amizade, carinho, e prudencia, que as suas reprehensões podião mais desejar-se que temer-se. Tinha hum juizo são, o animo inteiro, o coração grande, a alma intrepida; e sobretudo huma balança justa, e delicada. Nunca via o bem sem pezar o mal, que talvez o acompanhava. mui longe de olhar os bens, e os males, como a chusma dos arbitristas fazem, que fingem as cousas na sua imaginação falsa, e venal como melhor lhes convem"[1061]. Curiosamente, são as sensatas e sábios palavras de Gowarek

---

[1060] Problema recorrente em toda a tratadistica cortesã, presente não só em títulos que o fazem prever como o *Aviso de privados* (1529) de Fray António de Guevara mas também em outros aparentemente menos previsíveis como por exemplo, o *Tratado do Anjo da Guarda* (Évora, Francisco Simão, 1621) do jesuíta António de Vasconcelos (Livro I, cap. 7, parte 2, p. 93) ou mesmo a *Corte na Aldeia* (1619) de F. Rodrigues Lobo ou *Avisos para o paço* (1659) de Luís de Abreu e Mello.

[1061] ALMEIDA, T. de - *O Feliz Independente*, ob. cit., Tomo I, p. 301.

que projectam o único modelo de governação ideal formulado pelo *Feliz Independente*: "[...] Não espereis (dizia a Lesko) fazer o que jámais Deos tem feito, isto he, fazer os homens absolutamente perfeitos; desterrai as esperanças de estabelecer nos vossos estados a Republica de Platão; mas só procurai na nova planta do Governo, que quereis formar, diminuir os defeitos geraes, e indispensaveis, e estabelecer a felicidade pública. Cuidai em cultivar a Religião, e a Solida Filosofia; e para tudo isto convem, senhorear os corações dos póvos, para os conduzir como filhos, e menear como membros de hum mesmo corpo, de quem vós deveis de ser a cabeça"[1062].

À actuação pensada e tranquila de Gowarek, valido ideal, T. de Almeida opõe a de Neucasis, tumultuosa e apaixonada, que acabará por ser a razão directa do suicídio do conde da Morávia. A primeira descrição de Neucasis, capitão da nau que transportará Misseno e o conde a Jerusalém e que se tornará "valido" deste último, frisa que era "homem astuto, e fino, creado nas politicas de Italia [...]. Fiava-se [...] na voz, que tinha harmoniosa e doce, na sua figura agradavel, no seu modo lisonjeiro, e na arte singular, que tinha estudado para jogar hum *sim*, e hum *não* com tal destreza, que n'um minuto fazia todos os papeis no theatro do Mundo; e de tal forma os soube fazer, que em poucas horas já o Conde estava seu declarado amigo"[1063].

Neucasis explorará, em todas as ocasiões, as excessivas paixões do conde da Morávia, acentuando que para alguém de nobre nascimento não há bem nem mal, mas apenas o amor-próprio, enquanto Misseno, muito salesianamente, procurará sublinhar que os nobres têm mais obrigação à virtude que todos os outros.

Deste ponto de vista, na qualidade de "dirigido" ou na de "director", Misseno trava sempre um combate pelo domínio das paixões. Um combate

---

[1062] Ibid, p. 302.

[1063] Ibid, Tomo III, p. 178 .

que vence, no seu próprio caso e no de Sofia, Helena ou Ifigénia, mas que perde pelo que respeita ao discípulo em quem mais se tinha empenhado: o conde da Morávia.

A derrota não pode ser atribuída à falta de vontade, pois Misseno segue o seu protegido, mesmo contrariado, procurando não o deixar isolado e vulnerável ao ataque das paixões. Misseno perde porque, nos momentos cruciais – ao longo da viagem para a Palestina, quando o conde abandona a tranquilidade da casa da irmã, Sofia, e mergulha no mundo exterior – entre ele e o conde se perfila Neucasis, o mau valido. Exemplo de um nobre influenciado no sentido do mal por um mau conselheiro, o conde da Morávia acabará por suicidar-se depois de um duelo de morte com Neucasis.

Neste universo de considerações e exemplos, *O Feliz Independente* assume, simultaneamente, a condição de modelo de educação de príncipe e de felicidade individual, porque ambas coincidem em Misseno, o protagonista, percebendo-se, assim, por que razão T. de Almeida tinha considerado em 1793, que o *Feliz Independente* preenchia o lugar reservado á "Ética", no conjunto da Recreação. Como modelo de educação de príncipes, na inspiração do *Télémaque*, e dos acentos salesianos que a obra de Fénelon também comporta, porque muito próxima em temas e propostas da espiritualidade desenvolvida pelos jesuítas, *O Feliz Independente* proporciona um paradigma que se dissemina por uma temática variada: por um lado, e principalmente, a pauta de conduta de Misseno, o príncipe Vladislau, que procede à análise das suas paixões, encontrando na Sagrada Escritura – e afastando, assim, a suspeita de um excessivo estoicismo – o caminho da resistência, que se vai forjando, na inspiração do santo de Genebra, de forma lenta e suave. O texto parece querer demonstrar a ideia tão cara à espiritualidade de matriz jesuíta de que o homem sai livre da mão de Deus e que dele depende manifestar a abertura que conduza à escolha do caminho certo. O coração do rei deveria ser um coração pacificado, mestre e senhor das paixões, para não cair nos diferentes exemplos de maus reis que

o texto patenteia[1064]. Uma espécie de "príncipe santo", preocupado com a cura de almas, a protecção dos cristãos, e cujo dever é fazer-se inspirar pela graça divina ao tomar não importa que decisão. Talvez por isso mesmo, T. de Almeida não manifeste já a preocupação tão cara aos séculos XVI e XVII em enumerar, na esteira de um modelo sempre reformulado, as diferentes "virtudes" do príncipe cristão. Não se detém nem na prudência, nem na liberalidade, nem na justiça, nem na temperança... nem nas modalidades do falar e calar que arrastam consigo as complexas considerações sobre a simulação e a dissimulação.

Para o oratoriano, mais importante que tudo, é um coração pacífico e pacificado, uma tranquilidade de ânimo que sabe que a vida terrena é efémera que confia na Providência e que se abre à Divina graça. De resto, Misseno escolhe viver sem sobressaltos, porque deposita as preocupações sobre o futuro no seio da Providência divina que vela por todos os homens, mas espera deles sinais e opções no sentido do bem.

Deste ponto de vista, *O Feliz Independente* funciona como modelo de um bom príncipe – porque Vladislau o é e porque se desenham exemplos dos que o não são –, mas funciona também como paradigma individual, no sentido em que Vladislau, o príncipe, é quase sempre Misseno, não assumindo essa condição, antes actuando como um homem à procura de um sentido para a vida.

Por outro lado, algum pendor auto-biográfico do texto, mais na "inspiração" que no desenvolvimento, patente no exílio de Misseno e na solução final que revela a opção por, embora regressado e aceite, viver fora da corte – circunstância que, no caso de T. de Almeida, correspondeu, certamente, mais a uma intenção inicial que à realização efectiva – faz dele uma espécie de manifesto anti-pombalino, que explica a animosidade exalada pela censura de António Pereira de Figueiredo. Tantas considerações sobre os maus validos que exaltavam as paixões dos senhores

[1064] ROSA, Mario - "Il cuore del re" in *Settencento religioso*, ob. cit., pp. 75-109.

em vez de contribuírem para o seu domínio, sobre os reis ingratos para com os súbditos, sobre poderes pautados pela violência sobre os povos, redigidos em anos em que T. de Almeida esperava pacientemente, mas como vimos, sujeito a uma enorme melancolia, a queda de Pombal, não podiam deixar de ser lidas, pelos contemporâneos, como marcas de uma opção crítica que aliás a reivindicação do *Télémaque* como modelo já fazia esperar, de matriz deísta e ateísta.

Ao mesmo tempo que se opunha aos modelos de felicidade individual que esqueciam a existência de Deus, intentando a obediência aos instintos, T. de Almeida formulava, através de uma codificação textual que complicava as relações directas entre texto e contexto, uma apreciação crítica sobre a natureza e exercício do poder real, escolhendo uma ambiência – o conturbado panorama da Polónia e da Terra Santa, no século XIII – e um príncipe, Vladislau, que ecoava, seguramente, os modelos católicos de inspiração jesuíta de Stanislao Leszezynski, o exilado rei polaco, tão devoto do Sagrado Coração de Jesus[1065]. Seria preciso ser mais claro, para mostrar vontade e a capacidade de intervir sobre a realidade?

[1065] ROSA, Maria - Regalità e "douceur: la contrastata devozione al cuore di Gesú" in *Settecento religioso*, ob. cit., pp. 17-46.

Parte IV - Da pedagogia e da direcção espiritual. Literatura e modelos de civilidade cristã.

Capítulo I - A *História da Visitação:* pedagogia e direcção espiritual.

1. O texto: objectivos e vicissitudes

Procurámos aludir, no capítulo anterior, à dimensão salesiana de *O Feliz Independente* e à sua qualidade de escrito de exílio. Passaremos agora a examinar, por um lado, um dos aspectos menos conhecido da actividade de T. de Almeida – o seu envolvimento na fundação, gestão e funcionamento da Ordem da Visitação de S. Francisco de Sales e Santa Joana de Chantal, em Portugal –, e, por outro, a sua vertente de "mestre" de educação feminina e de director espiritual, aspectos que mais directamente se prendem às direcções que à sua espiritualidade quis conferir.

Aliás, se o *Feliz Independente* se assume como texto de um exílio amargo, pautado pela melancolia, a *História da Visitação* é o documento não apenas do regresso e de uma missão por ele propiciada – a instalação das Visitandinas[1066] – mas também da explicação de cariz providencial que T. de Almeida pretendia veicular, mediando e reorientando a memória póstera, como justificação do desterro para o Porto e da fuga para França.

[1066] Fundada por Francisco Sales e Joana Frémyot de Chantal em 1610, a Ordem da Visitação espalhou-se rapidamente por França, Itália e Espanha. As experiências místicas de Margarida Maria Alacoque, em Paray-le-Monial e a revalorização e reorientação da devoção ao sagrado Coração de Jesus, tão difundida por sectores de influência jesuíta, conferindo-lhe uam projecção que motivou a hostilidade jansenista e jansenizante, numa polémica que, ao longo do século XVIII, tomou contornos mais violentos. Existe uma ampla bibliografia sobre os fundadores e as diferentes casas na Europa – com excepção de Portugal – organizada recentemente. Para as relações entre a Visitação e a devoção ao Sagrado Coração de Jesus, continuam actuais: LADAME, Jean - *Paray-le-Monial et le culte du Sacré-Coeur*, Lyon, imp. Lescuyer, 1965; NOUWENS, Jacob - "Le sacré-coeur er le jansénisme: qualques considérations sur les révélations de Paray-le Monial" in *Nuove Richerche storiche sul Giansenismo, Analecta Gregoriana*, vol. 71, Section A, n° 4, 1954, pp. 58-72; TROCHE-FANJOUX, M. - "La Réforme à Paray-le-Monial" in *Revue de la "Physiophile"*, 69° année, n° 119, 1993, pp. 12 - 34; GOFFI, Tulio e ZOVATTO, Pietro - *La spiritualitá del settecento*, Bologna, C. e: D. 1990; ROSA, Mario - "Regalitá e "douceur" nell' Europa del '700: La contrastata devozione", ob. cit., pp. 5-35.

De todos esses pontos de vistas a *História da Visitação*[1067], manuscrito cuja transcrição fornecemos em apêndice, afigura-se um texto essencial e imprescindível para aceder à instalação das visitandinas em Portugal, aos modelos pedagógicos utilizados, como paradigmas de educação feminina na segunda metade do século XVIII, tão desconhecida ainda nos seus aspectos particulares, e à actuação de Teodoro de Almeida, como director espiritual, que aqui se revela claramente através da narração de casos sucessivos que, em conjunto com a leitura dos seus devocionários, das *Cartas Espirituais* e da sermonária permite uma visão simultanemente global e pormenorizada da sua espiritualidade. Sem o conhecimento da *Historia da Visitação*, muitos desses aspectos permaneceriam na sombra, podendo apenas ser mais adivinhados que demonstrados.

Como frisámos na introdução e na primeira parte desta dissertação, a *Historia da Visitação* nunca chegou aos prelos e foi pouco conhecida ao longo do século XIX. Salvo um caso praticamente isolado – o do padre Sousa Amado que, como procurámos provar, presumivelmente a conheceu – as parcas citações que se lhe fazem, mesmo ao longo do século XX, parecem repetir-se e são imprecisas na identificação. O manuscrito que depois de uma longa pesquisa conseguimos encontrar é uma das cinco cópias que o biógrafo alega existirem, em 1830[1068]. Embora anónimo, já demonstrámos na citada introdução, que o testemunho contemporâneo e insuspeito do franciscano Frei Alexandre da Sagrada Família desfaz qualquer eventual dúvida quanto à autoria. A censura por este redigida faz pensar que Teodoro de Almeida teria desistido da publicação, face à polémica suscitada por um escrito que o tio de Garret considerava escrito "com a satisfação de um gentio"[1069].

[1067] *Historia da Fundação* ms. cit. (Apêndice documental).

[1068] *Vida*, ms. cit., § 210.

[1069] Espolio de Almeida Garrett, BGUC, ms 195-11, vol. 3°, n° 14.

E, de facto, a *Historia da Visitação* procura fixar a actuação de Teodoro de Almeida como modelar de vários pontos de vista: em primeiro lugar, como escolhido pela Providência Divina para trazer para Portugal as visitandinas. Assim se explicaria, na interpretação aí aventada, que oportunamente discutimos, o desterro para o Porto e a fuga para França, depois da passagem por Vigo e San Sebastian. A "mão de Deus" teria afastado o oratoriano da corte e do país, porque lhe reservava uma missão bem mais importante. Daí que coubesse e funcionasse nesta explicação o facto de em Bayonne ter ficado a residir junto da Visitação, tornando-se seu confessor extraordinário.

Em segundo lugar, as diferentes narrativas ilustrando a capacidade do oratoriano em despertar vocações para as visitandinas e em dirigir espiritualmente diferentes mulheres, algumas tidas como especialmente tocadas por Deus com o espírito de profecia, visões e revelações, insistem em vincar as qualidades de T. de Almeida como director espiritual. Em último lugar, o seu envolvimento em programas de ensino, na formulação de uma espécie de breve "Ratio Studiorum", conciliando saberes e comportamentos, evidencia uma capacidade pedagógica que os seis primeiros tomos da *Recreação* já tinham posto à prova e cabalmente demonstrado.

Neste sentido, a *Historia da Visitação* revela-se uma fonte importantíssima, na medida em que acedemos, através do autor, aos seus maiores interesses e à forma como, em 1792, data da redacção do texto, representava a realidade que o rodeava e as formas como nela se inseria[1070].

[1070] Não há motivo para suspeitar da data apontada no manuscrito, 1793, pois que concorda com as alusões cronológicas dispersas ao longo do texto. Referem-se frequentemente acontecimentos que tiveram lugar em 1787.

1.1 A forma do texto

A *Historia da Visitação*, como intentámos explicar na "introdução", é um manuscrito de 450 folios não numerados, de uma caligrafia relativamente legível que, embora nem sempre igual, parece ser apenas de uma mão: O "Livro 1º", intitula-se "Do que se passou na Fundação antes que partissem de Annessy as Sinco Fundadoras"; o Livro 2º "Da Jornada das Fundadoras desde que sahirão de Annessy, até entrarem no seu Convento de Lisboa"; o Livro 3º "Do Estabelecimento das Religiozas no seo Mosteiro da Junqueira até á morte de Me Bernex"; o Livro 4º "Do que se passou desde que foi eleita para Superiora a Me Maria Jozefa Ferrée, que acabára Assistente até se completar o numero da Comunidade"; o Livro 5º "Do Pensionado".

A narrativa apresenta-se, desde o início, como um hino à actuação de Teodoro de Almeida: "Deus Senhor Nosso, que costuma retratar nas suas obras os divinos Attributos, nesta sua obra da Fundação da Visitação em Lisboa quiz fazer huma ostentação da Sua Sabedoria, Providencia, e Poder. Não se quiz servir do estrondoso meio de Prodígios extraordinarios, mas de hum continuado Prodigio, que sem o neido de milagres sobrenaturaes, mostrasse em todos os passos a assistencia da sua Sabia Mão, e amoroza Providencia"[(1071)]. Exactamente por esse motivo, o relato começa em 1760 quando "o padre Theodoro d' Almeida da Congregação do Oratorio foi obrigado a sahir da corte por razoens politicas do Gabinete: pouco podia elle então pensar que Deus o escolhia por instrumento da sua grande obra, que não vinha então ao pensamento humano. Foi o seu desterro para a cidade do Porto, donde Deus tinha determinado escolher huma pedra muito importante para este espiritual edifício"[(1072)].

[(1071)] *Historia da Visitação*, Apêndice documental, p. 5.

[(1072)] Ibidem.

O início aparentemente inesperado, numa "história" da fundação da Visitação em Portugal, pelo desterro para o Porto que, obviamente, T. de Almeida queria justificar pelos desígnios da Providência, legitima-se, em termos de coesão da narrativa, pelo facto de, na capital do norte, residir Ana Ignacia do Coração de Jesus, um nome que viria a revelar-se quase profético, irmã do Padre Manuel Álvares, grande devota de S. Francisco de Sales e S^{ta} Joana de Chantal, que passa a ser espiritualmente dirigida pelo Padre Almeida nos anos de afastamento da corte. Obrigado a sair da congregação, por se encontrar enfermo – "quiz ver, se na liberdade e dezafogo da sua caza podia o seu animo melancolico achar mais alivio, e as suas molestias mais refrigerio, do que no aperto de huma Comunidade;" o Padre Álvares aplicou-se "a ensinar a sua irmãa a Lingua Francesa, e depois della a Italiana, e depois a traduzir o Latim"[(1073)]. Tudo isto sem saber que Ana Ignacia, que tinha pensado em ir para França, professar na Visitação, seria mais tarde freira e mestra de meninas, na casa portuguesa da ordem, tendo sido apetrechada para desempenhar tal função nesses anos longínquos entre 1760 e 1768, em que o Padre Almeida se encontrava no Porto.

Justificado o primeiro lance da Providência em ordem a dirigir o oratoriano para junto das visitandinas, a narrativa salta para o ano de 1768, frisando que "o Padre Theodoro de Almeida obrigado por motivos muito fortes se rezolveo a ausentar-se do reino rapidamente, e em segredo"[(1074)]. Embora possuísse a língua francesa, "o demonio taes difficuldades frivolas lhe armava na sua imaginação, ofuscada, e melancolica, que punha exluziva a França, e deliberava sobre os outros Paizes da Europa, não excluindo os hereticos"[(1075)]. Porém, tudo se organizou – a ordem de expulsão de Espanha às ordens de Grimaldi, o terror das

[(1073)] Ibid, p. 6.

[(1074)] Ibid, p. 7.

[(1075)] Ibidem.

viagens por mar, descritas pormenorizadamente –, para o conduzir, contra as suas proprias intenções iniciais, a França, onde entrou a 25 de Fevereiro de 1769. A partir deste momento, o relato orienta-se para as relações directas de T. de Almeida com as visitandinas de Bayonne: "Sor Catharina de Chantal Arriaga, que então era pensionaria na Vizitação foi a primeira que o tomou por Director [...]"[1076]. Pouco depois, foi convidado para confessor extraordinário do Mosteiro, cargo que ocupou por seis anos e meio, até ao regresso, circunstância que permite datar o convite de 1770, logo no ano imediato ao da chegada.

E até 31 de Dezembro de 1777, dia em que abandonou Bayonne, no caminho de regresso à pátria, T. de Almeida relata apenas em escassas três páginas as diversas armadilhas preparadas pelo demónio para lhe tirar a vida de que tinha escapado milagrosamente ileso.

Só depois da explicação providencial do desterro e do exílio, o texto inicia, verdadeiramente, a história da fundação da Visitação em Portugal, prendendo-a, assim, indissoluvelmente, ao destino de Teodoro de Almeida, como se, face aos desígnios de Deus, não importassem ódios e animosidades, de ministros, simples instrumentos nas mãos divinas.

Regressado, o oratoriano volta a dirigir espiritualmente a que se tornará na principal impulsionadora do projecto, D. Leonor da Cãmara, camarista da infanta D. Mariana, irmã da rainha. Conversando sobre a ausência das discípulos de S. Francisco de Sales, em Portugal, D. Leonor e o Padre Teodoro convergiram na intenção da fundação, associando a tal desejo a Marquesa de Angeja, grande devota do santo de Genebra e Soror Teresa de Jesus, superiora do recém fundado Convento do Coração de Jesus, a quem Teodoro de Almeida atribuía espírito de profecia, na medida em que palavras pronunciadas por esta religiosa em 1778 se revelaram verdadeiras em 1784: "eu estou persuadida, que esse castello de vento hade ser de pedra e cal"[1077].

[1076] Ibid, p. 11.

De resto, o projecto em causa, congrassou, de acordo com o testemunho de T. de Almeida, o interesse de damas da primeira nobreza de corte, facto que prova, à evidência, a existência de apertadas redes de círculos devotos na nobreza feminina portuguesa da segunda metade do século XVIII. Nele se envolveram a condessa de Óbidos[1078], a viscondessa de Vila Nova de Cerveira[1079], sua filha, e até D. Mariana de Arriaga[1080], dama de honor da rainha, que fez conciliar a atenção do arcebispo de Tessalónica, o carmelita Inácio de S. Caetano, confessor de D. Maria I. Deste modo se conseguiram terras e casa para os lados da Junqueira, solucionando o maior problema inicial. – "[...] tem este terreno na face do sul paralelo à rua da Junqueira 1200 palmos, e confina com varios quintaes; tem da parte do Nascente 1600 palmos, e confina com o pomar do Conde da Ega, pela parte do Norte, que olha para a Ajuda tem 700 palmos, e confina com a rua do Abarracamento; e da parte do Poente, que divide a terra do Mosteiro da que ficou na Coroa, tem 1480 palmos, e este hé o comprimento da rua"[1081].

Resolvida esta questão pela junção de dádivas de proveniência diversa[1082], T. de Almeida empenhou-se na concessão do alvará que autorizará a fundação. Embora o texto não o revele claramente, é muito

---

[1077] Ibid, p. 14. Soror Teresa de Jesus era tia de D. José Maria de Mello, o oratoriano, amigo de Teodoro de Almeida, que foi bispo do Algarve. A referência ao espírito de profecia de Soror Teresa de Jesus não é inocente no sentido em que corrobora a opinião de santidade em que seu sobrinho a tinha.

[1078] D. Helena de Lima e Lorena, mãe de D. Mariana e D. Maria de Mascarenhas, respectivamente condessa de Castelo melhor e viscondessa de Vila Nova de Cerveira (cf. nota 344).

[1079] D. Maria de Mascarenhas, casada com D. Tomás Xavier de Lima, 14° visconde de Vila Nova de Cerveira e a partir de 1790, 1° marquês de Ponte de Lima (cf. nota 310 e 343).

[1080] D. Mariana de Vilhena Coutinho Arriaga, casada com o magistrado Miguel Arriaga Bruere da Silveira (cf. nota 337).

[1081] *Historia da Visitação*, A. D., p. 25.

[1082] Vinte e quatro mil cruzados vieram de Inácio de S. Caetano; mil cruzados de uma dívida à Rainha que "benignamente deu essa soma para princípio da obra" (ibid, p. 18); o terreno de doação do Conde da Ega e do sub-enfitenta Paulo Jorge (ibid, p. 24), quantias não precisadas de D. Leonor da Câmara (ibid, pp. 14 - 15) e D. Teresa Arriaga.

provável que, por esses anos de 1784, em que começava a desenvolver-se um discurso em torno do relaxamento das ordens religiosas, a criação de mais uma tivesse defrontado alguns escolhos. Contudo, o relato orienta-se predominantemente para registar o gesto fundador de T. de Almeida, explicando os motivos por que vinha o alvará de D. Maria dirigido ao Padre Pedro Carvalho, como entidade que havia solicitado a respectiva criação[1083].

Tal justificação, que oportunamente discutimos, no contexto da *Vida*, declina-se na "geral perseguição [que] na Corte [se tinha levantado] contra o Padre Theodoro por conta de huma oração, que elle havia recitado na Abertura da Academia das Ciencias"[1084]. De resto, a escolha do Padre Pedro de Carvalho aparece claramente atribuída ao Padre Almeida, chegando o texto a sublinhar – seguramente de forma não inocente – que apenas, nesse momento, "se [...] revelou o segredo da Fundação da Vizitação ao dito padre, que até esse ponto inteiramente ignorava"[1085]. E, para que não reste qualquer dúvida, o relato regista que a petição foi inteiramente redigida por Teodoro de Almeida: "aceitou elle [o Padre Pedro de Carvalho] com gosto a incumbencia, e deo o seu nome para a petição, que o Padre Almeida fez conforme aos estilos, que vira praticar em Baiona, pedindo licença para semelhante fundação em Portugal"[1086]. Anulando qualquer possibilidade de outra presumível interpretação, uma carta do oratoriano para Mme. Bernex, incluída neste "Livro 1º", desfaz até o presumível anonimato de que quis cobrir-se o tratadinho, que narra sinteticamente a fundação, transcrevendo o alvará, intitulado *Fundação da Ordem da Vizitação em Portugal* (Lisboa, 1783): "Que galante peça me pregarão a mim a vosso respeito, mandandovos

---

[1083] Ibid, p. 20: "Eu a Rainha faço saber aos que este Alvará de Approvação e de Dispença virem, que, havendo-me representado Pedro de Carvalho Presbytero da Congregação do Oratorio de S. Philippe Neri [...]".

[1084] Ibid, pp. 18 - 19.

[1085] Ibid, p. 19.

[1086] Ibidem.

hum caderninho impresso, que eu fiz para dar ao publico noticia do vosso Instituto, e do Decreto Regio da nossa Fundação"[1087]. Desta forma o oratoriano dissipa toda e qualquer névoa interpretativa, não deixando lugar para especulações: foi ele que pediu ao padre Pedro de Carvalho, foi ele que redigiu a petição, foi ele que escreveu o livrinho que publicita a fundação da ordem.

Todo o "Livro 1º" se organiza, depois da transcrição do alvará, em torno da correspondência trocada entre T. de Almeida e as visitandinas de Bayonne e Annecy, até que, finalmente, em 3 de Setembro de 1783, partiram de Annecy as cinco fundadoras e de Portugal os Padres João Faustino que tinha recusado a mitra de Pequim, para onde tinha sido requerido um bispo perito em matemática, e Manuel Borges, para um encontro conjunto em Bayonne[1088].

Vale a pena notar que o alvará da concessão, de 30 de Janeiro de 1782, frisava que se entendia que este "Instituto que sendo fundado sobre a mais solida caridade, os seus louvaveis exercicios não se cingem somente a criar Religiosas, que ligadas aos solenes votos, que professão, se fazem exemplares de edificação, mas se estende muito particularmente à educação de donzelas nobres, instituindo-as nas boas artes, que lhes são próprias, e instilahndo-lhes os mais puros sentimentos de piedade e de religião"[1089]. Sublinha também, desarmando algumas críticas que "até pelo que respeita ao detrimento, que podem cauzar ao temporal do estado os Corpos Regulares, sendo o referido Instituto totalmente diverso, se faz tanto mais aceitavel, quanto se o não haverem as religiozas de prejudicar as casas de

---

[1087] Ibid, p. 35.

[1088] O texto regista que, num primeiro momento, o oratoriano José Maria de Mello, futuro bispo do Algarve, se propôs deslocar-se a Bayonne, ao encontro das "fundadoras" que vinham de Annecy. Contudo, a saúde débil obrigou-o a desistir do projecto, e a aceitar ser substituído pelos padres João Faustino e Manuel Borges que dominavam o francês e se sentiam em condições físicas para empreender a viagem. (Ibid, pp. 58-59).

[1089] Ibid, pp. 20 - 21.

seus pais e parentes, nem ainda com a prestação de tenças particulares; por quanto logo que os Mosteiros deste Instituto tenhão rendas suficientes para a sustentação das suas Religiozas, ficão cessando as pensões vitalicias que lhes hão de servir em lugar de dotes, em quanto não tiverem a referida renda; pagando-as somente as Educadoras Posicionistas em quanto alli se conservarem, ou aquelles, que procuram estes mosteiros como Azylos"[1090].

As cartas trocadas entre T. de Almeida e Mᵉ Teresa Augusta de Bernex, Superiora da Casa de Annecy, evidenciam a importância da função pedagógica, ao mostrar que aqueles que tinham vindo a contribuir para a casa e para o "fundo", "querem ter logo Religiozas, que possão regular hum Pensionado, porque o ensino das meninas tem feito hum grande pezo no animo dos que governão, não só dos que se offerecem a solicitar a licença para a Fundação; mas dos que contribuem com as suas esmolas"[1091].

E é justamente neste contexto de recolha de fundos que o leitor acede exactamente aos valores de que dispunha T. de Almeida para levar a bom porto o projecto: "[...] nós temos 25 mil cruzados, que valem 62 mil libras, para completar humas cazas com huma pequena Igreja, e hum jardim, e cerca. Nós temos 30 mil cruzados ou 75 mil libras para edificar o Convento Regular. Nós temos huma renda de 510 mil reis ou quasi quatro mil libras para o Fundo e os dotes das Religiosas farão o resto [...][1092].

O "Livro 2º", denominado "Da Jornada das Fundadoras desde que sahirão de Annecy, até entrarem no seu convento de Lisboa", descreve, como o título deixa supor, a viagem de 450 léguas da Saboia à capital portuguesa.

É uma descrição pormenorizada que se prende à apreciação da paisagem, das estalagens[1093] e, muito especialmente, da agradável

---

[1090] Ibid, p. 21.

[1091] Ibid, p. 27.

[1092] Ibid, p. 28.

[1093] Ibid, p. 90: "Aqui [em Bayonne] descançarão hum pouco as nossas Fundadoras da larguissima e bem penoza jornada, que havião feito de 245 legoas, e os espiritos

constatação de que os vários conventos da ordem, por onde passam as "fundadoras", tanto na Saboia, como em França e Espanha, se unem na mais "exacta observancia". Em Madrid, por exemplo, cuja casa havia sido fundada por D. Maria Bárbara, filha de D. João V, a "uniformidade" era tanta que as "Fundadoras crião, que estavão em Annecy; e as de Madrid vião nas Fundadoras 5 Religiozas como se fossem criadas em Madrid. E nos dias em que alli se demorárão, observárão as Fundadoras huma regularidade a mais miuda, a mais exacta, a mais ferveroza, que se podia dezejar, servindo-lhe isto de grande consolação, por verem que nem a mais leve dissonancia, ou descahimento da primitiva observancia. Coisa bem rara, e admiravel"[1094].

Apesar disto, quando no "livro 1º" se alude a ter-se ventilado a possibilidade de as "fundadoras" virem de Espanha e não da casa mãe de Annecy, por facilidades de viagem e proximidade da língua, sublinha-se que Teodoro de Almeida insistiu – e conseguiu – na preferência pela Saboia, por um lado, pela "marca" directa de S. Francisco de Sales e, por outro, porque "o caracter da Nação Espanhola não se liga tanto com os Portugueses, como a Nação Franceza, porque 60 anos, em que vivemos escravos dos Espanhoes, nos deixarão ressentidos"[1095].

Sendo o autor do relato o Padre Teodoro de Almeida, não surpreende que muitas das considerações, explanadas ao longo deste "Livro 2º", se afigurem como que contaminadas pela sua própria experiência, como se a viagem das visitandinas decalcasse o percurso que ele próprio havia feito no regresso a Portugal e, em alguns lugares, também no caminho que de San

---

consternados por tantos sucessos adversos começárão a tomar alento: aqui forão vizitadas das pessoas principais, e o Padre João Faustino de concerto com a Irma Lazaga procurou todos os modos de continuarem com comodo a jornada pela Hespanha, e Portugal; porquanto são ali muito differentes as estradas, e muito mais as estalagens.

Procurarão carruagens comodos, posto que não se encontrassem assim como se havião ajustado, segundo o que depois veremos: [...]".

[1094] *Historia da Visitação* (Apêndice documental, p. 99).

[1095] Ibid, p. 28.

Sebastian o levou a França. Daí que se entenda que os comentários sobre a "horrenda" ideia que o sudeste francês tinha de Portugal – "[...] he muito facil em França o credito destas sinistras informaçoens, toda a vez que se falla de Provincias, que lhe ficão ao Meio dia: por quanto o vulgo ignorante, tudo quanto não he do seu paiz despreza: [...]"[1096] – ou a confusão de portugueses com judeus ocorram na *Historia da Fogida de Misseno* ou sejam relatadas na *Vida* como experiências vividas por Teodoro de Almeida: "[...] basta dizer que em Baiona, e naquelle bairro de Santo Espirito o mesmo era dizer Portuguez, que dizer judeo; de forma que nos dias de festa, quando os judeos vão saudar o Governador das armas, e da Cidade, e aos Consules, o recado de formalidade, que mandão com o seo prezente he este: que Os Deputados da Nação Portugueza oferecem aquelle mimo ao sebhor Governador"[1097].

No dia 1 de Dezembro de 1783, as religiosas saíram de Madrid, a caminho da fronteira portuguesa. Chegaram a Badajoz dez dias depois, a Estremoz no dia 11, onde permaneceram até à tarde de 13.

De Évora, que as recebeu para pernoitar, partiram a 14 para Montemor, de onde saíram, um pouco precipitadamente, no dia 15, para poderem chegar a Lisboa a 16, para que a rainha e toda a família real as pudessem ir saudar antes de se recolherem ao Mosteiro da Encarnação, pois, no dia 17, era o aniversário de D. Maria I "e nesse dia não sahia fóra" e o dia 18 "tambem era embaraçado"[1098].

É evidente e notória a vontade expressa de Teodoro de Almeida em fazer da chegada das visitandinas um evento de sucesso, aureolado pelo prestígio que a presença da família real lhe conferiria. Aliás, o desembarque no Tejo surge, no texto, como um verdadeiro espectáculo, a que já oportunamente nos referimos, explorando algumas incoerências e

[1096] Ibid, p. 88.

[1097] Ibid, p. 91.

[1098] Ibid, p. 108.

fragilidades narrativa da *Vida*. Através da descrição veiculada, assistimos a uma recepção faustosa em que participaram os membros da primeira nobreza de corte: "O Marquez de Angeja Intendente da Marinha mandou bem equipado o Escaller Real chamado a Galeóta pequena para trazer as Fundadoras e Senhoras que as acompanhassem. Estava a Camara toda adornada de Damasco Cramesim; e cento e vinte remeiros prontos a manobrar; 3 a cada remo, todos com fardas de escarláte e carapuças de veludo negro com as armas reais de prata: [...]"[1099]; "[...] as senhoras que ali se achárão, erão a Sr[a] Condessa de Ficalho Dama de Honor da Rainha Nossa Senhora, que hia da parte da soberana a saudar as Fundadoras, e comprimenta-las: acompanhavão-na mais outras senhoras que erão a Sr[a] Marqueza de Castello Melhor, e a Sr[a] Viscondessa de Villa Nova de Cerveira D. Maria de Mascarenhas, sua Irmãa; a Sr[a] Condeça de Obidos D. Elena de Lima; a Sr[a] D. Francisca Telles hoje Condeça da Ribeira; a Sr[a] Armeira Mor hoje Viscondeça de Mesquitella; a Sr[a] Condeça de Villa verde hoje Marqueza de Angeja; a Sr[a] D. Maria de Mello filha do Sr. Conde de S. Lourenço, e a Sr[a] Marqueza de Niza. [...] Os cavalheiros, que acompanhárão, forão o Marquez de Castello Melhor, o Armeiro Mor hoje Visconde de Mesquitella; os filhos do Conde Villa verde, e S. Lourenço; o Sr. Estevão Telles filhos do C. Penalva, hoje Monsenhor Telles, e muitas outras pessoas de distinção, e varios Padres do Oratorio"[1100].

O relato prossegue pintando o trajecto até ao Convento do Santíssimo Coração de Jesus, onde as visitandinas foram conduzidas á presença de "suas Megestades, que estavão na porta de Clauzura, esperando-as com o maior alvoroço"[1101]. Cantado o *Te Deum Laudamus*, pelos músicos da capela

---

[1099] Ibid, p. 111.

[1100] Ibid, p. 112. As mesmas senhoras participaram também nos "provimentos da Caza", de forma que as "Fundadoras achárão a Sacristia e Dispensa mui generozamente providas o Coro ornado e o jardim preparado". (Ibid, p. 122)

[1101] Ibid, p. 116.

real, saíram do coro e a rainha "mandou que as levassem a ver o Convento, e merendar"[1102]. O texto não ilude o contentamento sentido pelo padre Almeida, no regresso aos círculos de corte[1103]. Pequenos pormenores, como as breves linhas em que se dá conta da conversa de D. Pedro com o Padre Teodoro, ilustram bem a pertença – em termos de gosto, obviamente – do oratoriano a este estrato social que os seus vários textos procuraram doutrinar, à maneira de S. Francisco de Sales, querendo fazer do espaço cortesão lugar de "santidade". De resto, o texto exala um envolvimento caloroso, na admiração pela "bella illuminação do Convento"[1104], na "afabilidade dos soberanos", na comparência da primeira nobreza de corte, na espectacularidade do cerimonial[1105] na entrega de relíquias[1106] e presentes[1107], na apresentação prestigiante de uma corte católica,

[1102] Ibid, p. 117.

[1103] A passagem é curta mas reveladora: "Entretanto o Sr. Rei D. Pedro tinha sahido fóra da porta da Clauzura; e o Padre Theodoro teve lugar de lhe presentar Mr. Valet Irmão de duas Fundadoras, El Rei o comprimentou, e festejou muito, e se entreteve muito tempo com ambos, e com os Cavalheiros, que em roda lhe fazião Corte". (Ibid, p. 117).

[1104] Ibidem.

[1105] Ibid, p. 118. Patente, por exemplo, no recebimento no mosteiro da Encarnação: "Era advento, e a Comendadeira da Encarnação não podia sahir fora para as hir conduzir para o seu Mosteiro: porem o seu Prelado e Dom Prior fez esta acção, que ella dezejava fazer. Era a primeira vez, que este Prelado entrava em cerimonia na sua Igreja; e para não faltar ao cerimonial devido, largou na Portaria o mantelete, e com murça, e Roquete, e Cruz Episcopal entrou na Igreja debaixo do Palio [...]. São estas religiozas de S. Bento, e são Militares: não tem clauzura, e são da Nobreza mais distincta da Corte; humas são religiosas Professas, e outras sómente Moças de Coro: humas e outras trazem Mantos de cavalheiros com huma cruz verde, pendente de fita verde que he a cor desta Ordem Militar; assim como a fita cor de fogo, e cruz da mesma cor he distinctiva da Ordem de S. Tiago, que professão as senhoras de Santos, que também há em Lisboa".

[1106] As "fundadoras" trouxeram para: D. Maria I uma "precioza Reliquia dos seus santos Fundadores, em hum saquinho bordado com o maior primor, como prenda de annos; e outra reliquia a El Rei D. Pedro em outro saquinho mui primorozo. Sua Magestade lhes mandou agradecer muito, estimando a sua attenção, e as colocou na cabeceira do seu leito". (Ibid, p. 119)

[1107] As prendas oferecidas foram várias e magnificientes. O autor diz distinguir apenas as principais e, curiosamente, por uma única e isolada vez, deparamos com uma referência a um irmão do Padre Teodoro de Almeida que "offereceo hum grande Vazo da Comunhão doirado, e ricamente lavrado com huma capa toda recamada de oiro com todo o primor que se podia fazer; e tambem lhes offereceo huma cuberta delicadissimamente bordada de oiro.

condizente com os padrões de exercício do poder de Teodoro de Almeida, no sentido em que D. Maria I era "o exemplo de huma Soberana [...] de piedade e Religião"[1108].

No "Livro 3º", sob a epígrafe "Do Estabelecimento das Religiozas no seo Mosteiro da Junqueira até à morte de Me Bernex", Teodoro de Almeida centra-se no período de 28 de Janeiro de 1784, dia da entrada das visitandinas, até 24 de Novembro de 1787, data da morte de Mme Bernex, que havia entrado na Visitação de Annecy aos três anos de idade. Tanto esta parte como o "Livro 4º" – "Do que se passou desde que foi eleita para Superiora a Mᵉ Maria Jozefa Ferée, que acabára Assistente até se completar o numero da Comunidade" – se dedicam a contar as circunstâncias de "recrutamento" de vocações para a Visitação. A separação entre ambos resulta, tão somente, do facto de o "Livro 3º" abarcar o período superentendido por Mme Bernex, enquanto no quarto cabe o de Maria Jozefa Ferrée.

Um e outro contêm informações importantes, no sentido em que permitem a identificação precisa das cinco fundadoras e, como veremos, avançam dados susceptíveis de enquadrar as diferentes religiosas que vão entrando, ao mesmo tempo que, paulatina e, às vezes, pontualmente, oferecem indicações preciosas sobre as orientações de espiritualidade de T. de Almeida, sugeridas pelos seus textos, e aqui confirmadas por experiências vividas e acções quotidianas, revelando uma face oculta do oratoriano.

As cinco fundadoras vindas de Annecy eram Mᵉ Teresa Augusta de Bernex, de família distinta, superiora da casa mãe; Maria Jozefa Ferrée "muito habil e muito intelligente nos negocios temporaes [...] exerceu [...] o cargo de Economa de um modo admiravel"[1109] Maria Felicidade Valet e M. Jozefa Victoria Valet com "grande talento para educar meninas"[1110], e Mᵉ

[...]". Ibid, p. 120).

[1108] Ibid, p. 117.

[1109] Ibid, p. 56.

Jozefa Rosalia Greyfie, "de familia assaz distincta e mui mortificada"[1111], com duas irmãs professas no mosteiro de Troye[1112]. As três últimas teriam, de acordo com o texto, que não é preciso na atribuição individual, 25, 26 e 27 anos de idade, no momento da chegada a Portugal.

Em 1793, data da respectiva redacção, o catálogo de religiosas transcrito integra trinta e nove nomes, dando como falecidas Teresa Augusta Bernex, em Novembro de 1787 e Maria Francisca Couceira, em Fevereiro de 1788[1113].

Os outros nomes constantes da lista, para além dos das "Fundadoras", motivam pequenas narrativas, de extensão diversa, todavia, que se organizam para relatar as circunstâncias, sempre especiais, que as levam a ingressar na Visitação. Por elas se acede a aspectos particulares da acção de T. de Almeida como director de consciências e à sensibilidade para uma espiritualidade afectiva, de dimensões "ternas", aberta a orientações misticizantes que parecem prolongar e reproduzir muitas das opções do padre Manuel Bernardes, patentes nas diferentes narrativas breves e nos muitos "exempla" que se disseminam pelas suas obras[1114].

Ao traçar o quadro complexo das vocações, o texto sublinha que antes da chegada das "Fundadoras", "muitas pessoas devotas estavão preparadas para entrarem na Vizitação" mas que, com o tempo, "todas se forão desvanecendo do seu pio intento"[1115], revelando as dificuldades sentidas nos primeiros tempos em que as visitandinas francesas se encontraram sozinhas – o primeiro ingresso dá-se apenas em Junho, quase seis meses depois da

---

[1110] Ibidem.

[1111] Ibid, p. 54.

[1112] Ibid, p. 55.

[1113] Ibid, pp. 197-198.

[1114] PIRES, M. L. G. - *Para uma leitura intertextual de "Exercicios Espirituais" do P. Manuel Bernardes*, ob. cit.

[1115] *Historia da Visitação*, (Apêndice documental), p. 125.

chegada –, assistidas por duas criadas que sabiam francês. Para Teodoro de Almeida, as oposições sentidas revelavam os embaraços que "o demonio" queria causar a uma empresa que trazia consigo "a Protecção da Mão Suprema"[1116]. Todas as entradas na Visitação se farão a custo, circunstância que deixa entender que o sucesso esperado pelo oratoriano não foi nem rápido nem fácil, fazendo com que o ensino das meninas para que o mosteiro se encontrava vocacionado tivesse começado apenas alguns meses mais tarde, em 26 de Julho desse ano de 1784, com um grupo restrito de cinco alunas: D. Maria do Carmo de Souza Gama e Aguiar que ingressou na ordem três anos depois; Mademoiselle du Fourg e "três irmans Silveiras"[1117].

No relato das diferentes peripécias que antecederam as entradas na Visitação, importa notar a ambiência traçada, pois que T. de Almeida procede a comentários vários, de enorme interesse, que permitem penetrar nos ambientes de espiritualidade da Lisboa de finais do século. É esse o caso da "primeira pretendente, que entrou na Vizitação e tomou habito em Junho de 84"[1118]. Embora o texto não refira explicitamente a respectiva origem social – "[...] era filha de huma boa mulher, cuja virtude se dava a conhecer por huma grande e Santa simplicidade [...]"[1119] –, deixa transparecer que a falta de sangue ilustre era, de alguma maneira, compensada pela qualidade espiritual da progenitora, dotada de espírito de profecia e de visões. O relato refere "a sua enorme simplicidade" e a incompreensão, face à posição dos seus Directores que "não consentião que ella falasse com ninguém" [...]: "Eu não sei porque razão os Padres não querem que eu fale com ninguém, nem que lhes conte a minha vida. A mim sempre me ensinárão que não era bom

---

[1116] Ibidem.

[1117] Ibid, p. 136.

[1118] Ibid, p. 126.

[1119] Ibidem.

falar das vidas alheias. Se eu não fallo de mim, eu não sei de que heide falar: Eu não lhes dou maos conselhos: e digo-lhes que sejão muito amigos de Nossa Senhora mas os Padres não querem, que fale: não falo"[1120]. Dirigida primeiro pelo carmelita Frei Manoel de S. Boaventura que "por muitas experiencias que fez nella, sempre se confirmou, que esta alma era muito grande"[1121], passa depois a sê-lo pelo Padre Teodoro, embora a mudança não se explique com clareza. Contudo, o facto de o texto frisar que, numa ida ao confessionário, Frei Manuel se lhe havia dirigido "com desprezo", "dizendo: temos alguma loucura?" pode indiciar, da parte deste carmelita, alguma suspeição ou, pura e simplesmente, menos aceitação deste tipo de fenómenos "misticizantes", tão controversos ao tempo, enquanto T. de Almeida os recebia, no quadro das suas concepções espirituais, como marcas evidentes do chamamento de Deus. De resto, o oratoriano enumera os favores concedidos por Deus a esta "pobre mulher" descrevendo visões e situações em que o espírito de profecia parecia incontestável[1122].

Deste ponto de vista, o primeiro ingresso na Visitação portuguesa se não o era de uma donzela nobre, abandonando o mundo pelas discípulas de Francisco de Sales e Joana de Chantal, era-o de alguém cuja mãe tinha sido

---

[1120] Ibidem.

[1121] Ibid, p. 127.

[1122] Várias são os acontecimentos relatados, configurando situações diversas. O primeiro "chamamento para o serviço de Deus" narra uma visão de Jesus Cristo que a "pobre mulher" nem sequer identificara: "Eu estava, dizia, fiando na minha róca lá na minha terra; e como lá há pouco dinheiro, quando algum pobre pede esmola, se lhe dá um copo de vinho, que costuma estar num pichel. Chegou-se hum pobre á porta a pedir esmola, estando minha Mai fóra; e os seus olhos me ferirão a alma, e fiquei perdida pelo pobre: Levantei-me, e lancei vinho no copo e lho ofereci: mas quando levantou o braço, lhe vi no peito huma facada que me fez admirar; mas o pobre nada disse, e me deo o cópo: porem os olhos do pobre me levávão o coração; e quando vim para Lisboa, vim contente com os ver se encontrava cá esse pobre" (ibid, pp. 126-127). A extrema devoção à Virgem aparece patenteada nas palavras seguintes: "[...] Eu às vezes (diria ella) quando me falão muito de Nossa Senhora, sinto aqui no peito huma bola a dar, a dart para baixo para sima, que me incomoda; e não posso pôr a mão no peito, porque tenho tudo da parte esquerda como queimado" (ibid, p. 127). O espírito de profecia explicava as "muitas couzas [que] conhecia esta serva de Deus como presagios, que a experiencia lhe mostrava não serem vãos" (Ibid, p. 128).

escolhida por Deus. A esta donzela, de resto, já tinha sido oferecido um lugar no Convento do Coração de Jesus, "pela grande devoção que tinhão á Mai" mas havia caído enferma e só quando entrou na Vizitação milhorou logo e ficou boa de todo"[1123].

Esta primeira narrativa fornece o tom e a pauta de todas as outras. Teodoro de Almeida vai, reiteradamente, insistindo nas dificuldades para "hir povoando aquelle Mosteiro". A segunda das donzelas, cujo nome se não cita, tinha dezassete anos e nunca tinha pensado em ser religiosa. Ao recordar a passagem das visitandinas, quando, na chegada a Lisboa, da Encarnação se dirigiram ao convento, subitamente, sem razão específica, desejou ser uma delas. Era "de pouca idade, e boa familia, indole excelente e educação devota"[1124]. Porém, apesar da anuência da mãe – era orfã de pai – como a legítima paterna era grande, a família opôs-se. Dirigida pelo Padre Almeida, que achou que "aquella vocação não era para se desprezar", determinou com ele "a fuga para a quinta feira depois da Pascoa [...] entrando "furtivamente na Vizitação"[1125].

Deverá ter sido, esta, uma entrada muitíssimo conflituosa, pois o texto, procurando justificá-la, regista que não faltou à donzela "que padecer na guerra, que lhe fizerão os parentes escandalizados de que não deixasse as suas irmans a legitima de quatro mil cruzados, que de seo Pai herdará;"[1126].

A terceira noviça, cuja vocação "não foi menos maravilhoza", era D. Caetana de Figueiredo e Silveira, de quarenta anos, preceptora de uma menina na Casa dos Viscondes de Vila Nova de Cerveira que adoptou o

---

[1123] Ibid, p. 129.

[1124] Ibid, p. 131.

[1125] Ibid, p. 132. Entradas como esta que passavam pela fuga, aconselhada pelo próprio T. de Almeida, que acreditava estar a cumprir uma missão, estão certamente na origem dos acres comentários de Frei Alexandre da Sagrada Família que considerou risíveis as interpretações pseudo-proféticas e "milagrosas" da fundação do Mosteiro cuja regra considerava "benigna", "macia" e "ténue" (*Crítica da "História do Convento"*, in Esp. de Almeida Garrett, cit., pp. 282-283).

[1126] Ibid, p. 133.

nome de Soror Maria Teresa de Figueiredo[1127]. A quarta foi a irmã do Padre Manuel Álvares, Ana Ignácia do Coração de Jesus, que tinha sido dirigida do Padre Almeida no Porto. A quinta, confessada por T. de Almeida, "[...] era de genio docil [...] a Natureza e a Graça á competencia a tinhão favorecido, mas não a Fortuna", não tinha qualquer dote, tendo os Condes da Ega resolvido o problema, porque sendo os directos senhorios do terreno em que o convento estava fundado, ficaram com o direito de oferecer sem dote uma freira conversa[1128]. A sexta, Gertrudes Antonia Telles, "[...] de muito boa familia, que por algumas injustiças não tinha os bens da Fortuna com que seus pais a criárão", foi também aconselhada pelo oratoriano[1129] que pessoalmente se empenhou em conseguir o dote necessário.

A sétima foi Teresa Elisabet du Beaux que o texto assume ter-se introduzido "no Mosteiro sem que o pai percebesse"[1130] e de quem

---

[1127] Neste caso particular o ingresso foi pacífico, mas subsistiu a questão económica, resolvida pelos Viscondes de Vila Nova de Cerveira: "Tinha ella para seo Dote hum Prazo em Leiria, pelo qual lhe offerecião de renda 50 moedas; e que no cazo que lhe fizesse algumas benfeitorias, renderia trezentos mil reis. Com este pensamento deo dinheiro que tinha para essas benfeitorias, e entregou esse cuidado a pessoa da sua confidencia, e entrou descansada para a Vizitação. O Procurador [...] cortou, arrancou, destruhio, vendio, em fim reduzio-a a tal estado, que quando se mandou tomar conta della e vender, por preço nenhum se achou quem a quizesse; porque nem para o foro que pagava á religião de Malta podia vender.

Deste modo quem contava sobre 240 mil reis de renda aos menos, se achou sem um real". (Ibid, p. 135).

[1128] Ibid, pp. 137-138. Era a irmã Joana Josefa. Ao entrar na Visitação foi atacada por uma crise de reumatismo que a imobilizou completamente. Escreve o Padre Teodoro de Almeida que "o inimigo comum que previa os augmentos espirituais daquela Angelica alma determinou fazer-lhe huma bem dura guerra" (ibid, p. 138). Tendo melhorado, não foi, contudo, considerada apta de saúde para freira conversa. Decorrido um ano, foi admitida à prova de "seis mezes debaixo da direcção da Mestra de Noviças" tendo feito, finalmente, a Profissão. (Ibid, p. 139).

[1129] Ibid, p. 140. O dote foi conseguido pelos lucros de publicação de "certo livro de grande consenso" do Padre Theodoro que chegou às "cem moedas"; depois "atraz desta porção se animárão algumas pessoas pois a dar ás 10, ás 5, ás 8 moedas [...]".

[1130] Era portuguesa, tinha 17 anos, e tinha sido educada em Paris, num convento de S. Bernardo. O pai não queria dar permissão para o ingresso nas visitandinas, porque se encontrava enfermo e a "queria para sua enfermeira" (ibid, p. 141). Contudo no Domingo da Santissima Trindade de 1785, em que professou a primeira Religioza Portugueza" esta donzela convidou o pai para assistir à cerimónia e "acabado ella, tendo já licença do Senhor Patriarca, se introduzio no Mosteiro sem que o pai o percebesse" (ibid, p. 142).

conseguimos saber algo mais através dos comentários do diário do Marquês de Bombelles, referente ao dia 3 de Dezembro de 1786: "La jeune personne dont j'ai parlé lors de notre visite aux religieuses françaises a fait profession aujourd'hui. Comme nous le lui avions promis, nous nous sommes rendus à la Visitation à quatre heures après midi.

Les vêpres étant dites, on a ouvert les rideaux que cachaient les religieuses et les pensionaires. Ces dernières sont très bien habilleés et dans ce moment au nombre de vingt-et-une mais ou ne compte point encore parmi elles des filles de fidalgos, ce qui serait necéssaire pour que les grandes familles de ce pays s'intéressassent à la prosperité de ce nouvel établissement. Il est principalment confié aux soins et au zèle du père Théodore de Almeida qui se flatte de la porter dans peu à un grand point de perpection. C'est lui qui a fait faire profession a M^lle^ de Beux, fille d'un des libraires de notre factorerie française"[1131].

Para além de reiterar as palavras de T. de Almeida que no seu próprio texto se apresenta como motor da decisão de ingresso de M^lle^ Beux, a passagem transcrita prova que, em 1787, a Visitação não tinha ainda qualquer elemento da nobreza, situação que se manterá até depois da morte de Teodoro de Almeida, em 1804. Talvez por isso mesmo, o oratoriano tenha sentido a necessidade, que já procurámos acentuar, de mostrar que todas as vocações conseguidas eram de certo modo especiais, na medida em que resultavam de fugas desejadas pelas futuras religiosas e, essencialmente, de concessões de dote inesperadas.

Depois de Teresa Elisabete professaram Helena Perpetua Cabral[1132], a irmã Luísa Doroteia[1133], de trinta anos, Francisca de Sales[1134] de vinte e

---

[1131] BOMBELLES, Marquis de - *Journal d'une ambassadeur*, ob. cit., p. 56.

[1132] Cuja luta para entrar na Visitação durou três anos e meio "porque ninguem crerá o quanto todo o Inferno se causou em embaraçar a sua entrada" (ibid, p. 143).

[1133] Não possuía dote e só o obteve porque D. Constança da Câmara, que vivia no Mosteiro da Encarnação, onde D. Getrudes (Luísa Doroteia) era "Moça do coro", achando-se em perigo de vida prometeu que, se melhorasse, lhe daria o dinheiro necessário (ibid, p. 144).

três, Maria Ifigénia[1135] que veio a ser professora de solfa e de cravo, e para quem também foi preciso arranjar dote, o mesmo acontecendo com as irmãs Guill[1136], a irmã Maria Clara[1137] e D. Joana, irmã da açafata da Infanta D. Mariana. Para este caso particular possuímos também o testemunho de Bombelles, no seu diário relativo ao dia 20 de Abril de 1788: "celle que reçu le voile aujourd'hui est la soeur d'une açafata de la Reine; elle a étè vivement caressée et elle avait exactement l'ivresse de la joié au point que dans un autre pays on lui eût prescrit un maintien plus posé"[1138]. Seguidamente entrou Soror Maria Rita de Carvalho que "nada tinha de cabedaes proprios"[1139].

No largo estendal de pormenores complicados – doenças, faltas de dote, recordemos que apenas uma das candidatas levou consigo quatro mil

---

[1134] Ibid, p. 145. A "história" da irmã Francisca de Sales revela-se interessante a vários níveis. T. de Almeida acentua, no texto, que o director espiritual desta donzela "hum religioso" não identificado a desaconselhava vivamente de escolher o claustro, afirmando que "confessada sua não havia de entrar Religioza, e que cá fora sendo a victoria dos inimigos da alma mais difficil, era mais glorioza" (ibid, p. 147).

Tendo um irmão oratoriano, foi convidada pelo Padre Teodoro a visitar em companhia deste a Visitação e, desde aí, "se rezolveo a fugir de Caza para o Mosteiro da Visitação e buscou a ocazião de uma profissão a que foi assistir" (ibid, p. 148). Tornada impossível a fuga pela constante vigilância da mãe, aproveitou a circunstância de não estar crismada para o ser na ocasião em que o Bispo do Algarve iria comfirmar as "Meninas pencionistas". No "dia da Senhora do Carmo de 87 depois de chrismada [...] quando achou que era occasião opportuna, com toda a sezudeza ajoelhou para beijar o anel ao Bispo, e entrou para dentro com toda a serenidade [...]" (ibid, p. 149).

[1135] Também sem dote, que acabou por ser oferecido por "hum Beneficiado na Basílica de S. M^{e} (ibid, p. 151).

No entanto, "houve nisto uma larga demora, porque não deixou o demonio de fazer difficuldade na entrega de quatro mil cruzados que o dito Ecclesiastico offerecia para fundo perpetuo deste Dote [...]" (ibidem).

[1136] Ibid, pp. 151-152. Maria Guill tinha vinte e três anos e a irmã um pouco mais. O problema do dote resolveu-se porque "certo homem muito rico de 80 annos, o qual deixava dotes avultados a algumas donzella para serem religiosas" faleceu e como o testador conhecia as duas irmãs foram nomeadas "expressamente no testamento" (ibid, p. 154).

[1137] Tinha vinte anos e entrou por influência da viscondessa de Vila Nova de Cerveira, D. Maria de Mascarenhas.

[1138] BOMBELLES, Marquis de - *Journal d'une ambassadeur*, ob. cit., p. 310.

[1139] ALMEIDA, T. de - *Historia da Visitação*, p. 170.

cruzados, fugas, suspeitas de violência sobre o ânimo das dirigidas pelo Padre Almeida – perpassa uma atmosfera de dificuldades que parece traduzir algum mal-estar entre 1784 e 1790, face a estas entradas na Visitação[1140]. Procurando justificar-se, o autor vai aduzindo razões que se, por um lado, o mostram convicto de uma missão a cumprir, por outro, lançam a desconfiança de que o oratoriano pudesse ser acusado de uma pressão excessiva sobre as suas dirigidas[1141]. É possível concluir, contudo, de acordo com as informações particulares de cada noviça que nenhuma pertencia à nobreza e, salvo o caso não identificado mas que deverá ser o de Maria Francisca Couceiro, nem sequer a extractos sociais materialmente favorecidos, circunstância que, de algum modo, deve ter fustrado as intenções iniciais do oratoriano.

Os Livros 2° e 3° traduzem a situação precária do mosteiro, do ponto de vista material, pela escassez de recursos económicos e o desinteresse das élites, cujos membros não ingressavam na Visitação[1142]. A concorrência de outras ordens, mais prestigiadas, porque mais ligadas à corte, como o Convento da Conceição e o recém-fundado do Sagrado Coração de Jesus, de

---

[1140] BOMBELLES, Marquis de - *Journal*, ob. cit., p. 56. Ao descrever a profissão de M^me^ de Beux espanta-se com a frieza do pai da donzela: "Son père nous a peu édifiés par le sang-froid avec lequel il a été témoin du parti décisif et effrayont que prenait sa fille. Il faut avoir le coeur bien aride, l'âme bien froide pour voir un enfant neé de nous, éléveé sous nos yeux mettre pour toute sa vie une grille entre elle et ses parents et ne pas épouver les sentiments les plus déchirants".

[1141] Ibid, p. 310.

[1142] Ibidem. O cruzamento de fontes permite determinar que, em 1788 a rainha ofereceu um fogão que "Sua Majestade tinha mandado fazer com todas as comodidades [...] para o uzo da Religiosas na sua nova cozinha [...] tem elle doze aplmos de comprido sobre 6 de fundo: he todo de chapa e de ferro, por dentro, e por fóra, havendo entre as duas chapas uma paredinha de tijolo, para evitar que o calor se comunique a quem trabalha. [...] He repartido em trez casas ou fornalhas, dividido com chapas de ferro fundido para resistir ao fogo; e em cima tambem he de ferro fundido a chapa que serve para as apnelas. Serve a caza ou a fornalha do meio para o ordinario trabalho; o outro deve ter cestos de ferro com carvão e serve para o comer dos doentes podendo tambem trabalhar com lenha [...] (ibid, p. 196). O desinteresse das élites parece ter sido, em França, bastante progressivo, ao longo do século XVIII. V. SARRET, Philippe - "Les visitandines d'Aurillac. le recrutement d'un ordre récent" in *Vocations d'ancien régime. Les genes d'Église en Auvergne au XVII^e^ XVIII^e^ siècles* (dir. de DOMPNIER, B.). revue d'Auvergne, Clemont Ferand, 1997, pp. 73-91.

directa responsabilidade real, explicam, certamente – até certo ponto – que a congregação de origem francesa não suscitasse a apetência das donzelas nobres. Por outro lado, a vocação das Visitandinas – o ensino de meninas nobres – parece não ter conciliado as boas-vontades da nobreza portuguesa que acabou por deixar que alguns das suas filhas aí entrassem para serem alunas, mas não para serem religiosos. Deste modo, esta instituição que, como todas as ordens femininas recentes, não possuía bens de raiz, era obrigada a substituir dos dotes das religiosas e das doações de benfeitores[1143]. Daí a actividade intensa de T. de Almeida em angariar fundos para aquelas que manifestavam interesse – induzido ou não – em ingressar na ordem e daí também que preste tanta atenção às visitas da rainha, que assistiu à tomada de hábito e cortou o cabelo a D. Maria Joana, ao interesse da infanta D. Mariana, ou ao envolvimento, por pequeno que fosse, de elementos da alta nobreza[1144]. Em todo o caso, o texto, que revela um Teodoro de Almeida empenhado como confessor e director espiritual do sexo feminino[1145], sensível aos casos pontuais que manifestavam espírito de profecia e marcas da "Mão Divina", evidencia o contraste entre a chegada faustosa e prestigiada das visitandinas e as dificuldades dos primeiros meses, sem vocações, com problemas de adaptação e sem a aura que as tinha trazido da Saboía.

[1143] ALMEIDA, T. de - *Historia da Visitação*, p. 196. "Neste tempo [em 14 de Março de 1789] já o pequeno fundo destinado para as obras do Convento estava quasi extincto [...] porem quando menos se esperava, acodio a Providencia com Socorro consideravel. Huma enfermidade arrebatada accometeo o Arcebispo de Thessalonica Confessor da Rainha, e primeiro protector da Vizitação, e á hora da morte lhes mandou entregar huma caixa precioza, que havia recebido de prezente de certa Corte Estrangeira: foi avaliada em dez mil cruzados, que se applicarão para as obras".

[1144] Testemunhado pontualmente por Bombelles quando da profissão de M^me^ Beux: "Le choeur de la chappelle n'a pu contenir que quelqus dans de la factorerie, M^me^ de Bombelles, ma soeur, l'ambassadeur d'Espagne, moi et la famille du viconte de Ponte de Lima. C'est sa belle fille qui a servi de marraine et D. Fernando de Lima de parrain à la professe". (ibid, p. 56). (BOMBELLES, M. - *Journal*, ob. cit., p.56).

[1145] Capaz até de conseguir conversões de herejes, como no caso da família de Mariana Theodora Kruger, "protestante e filha de Pay Holandez, e Mai Irlandesa Protestantes, mas nascida em Lisboa". (ALMEIDA, T. de - *História da Visitação*, ob. cit., pp. 187-188).

Importa notar, contudo, que as questões envolvidas pela ausência de ingressos evidenciam a constante actividade do oratoriano que, no seu próprio texto, surge como o principal motor de sobrevivência da ordem. De resto, a redacção deste manuscrito poderia orientar-se justamente para este objectivo: dar a conhecer as circunstâncias "providenciais" da fundação da Visitação em Portugal, relatar as vicissitudes das vocações, de molde a acentuar, por 1790, em anos em que a "relaxação" das congregações religiosas se ia tornando um tema cada vez mais candente, a fidelidade das discípulas de S. Francisco de Sales e Joana de Chantal aos valores primeiros.

Em todo o caso, a Visitação cumpria uma função relevante: era um "pensionado" de meninas que começaram, como vimos, por ser apenas cinco, mas que aumentou para quarenta e uma, em 1789, embora o texto não dispense dados seguros e precisos nesse âmbito, limitando-se a comentar que "forão entrando varias meninas nobres e algumas Illustres"[1146].

2. Um programa pedagógico: ler, escrever, contar e bordar.

O "Livro 5º" e último ocupa-se, justamente, da área pedagógica – "Do Seminario das meninas. Pensionado" – e expõe o primeiro programa completo de educação feminina, em termos de aplicação prática, em Portugal, de que temos notícia em ambiente conventual[1147]. Organizada em

---

[1146] Ibid, p. 199.

[1147] Para o século XVIII são conhecidas as propostas – teóricas – de Verney e Ribeiro Sanches. A primeira equacionada no contexto do *Verdadeiro Método de estudar* (1746) – na edição preparada por Salgado Júnior no "volume V" (pp. 123-149) –, a segunda, restrita, no âmbito das *Cartas sobre a educação da mocidade de Ribeiro Sanches* (1760); v. SANCHES, A. R. - *Cartas sobre a educação da Mocidade* (ed. de M. Lemos, Coimbra, 1959, p. 350). O médico português tinha já feito alusões a esta questão numa carta, datada de 1754, estudada por Luís de Pina (PINA, Luís de - " Plano para a educação de uma menina portuguesa do século XVIII" in *Cale*, Revista da Faculdade de Letras do Porto, vol. I, 1960, pp. 41-46.

temas independentes – "Da Educação", "Do Vestido e Toucado", "Dos Castigos", "Da sua Modestia e Gravidade", "Do seu Fervor e Devoção", "Da Disposição para aprenderem", "Da primeira Comunhão que fazem as Meninas na Vizitação", "De S. José do Seminario", "Da Protecção do Anjo da Guarda", "Da Protecção de São Francisco de Sales", – esta parte do manuscrito configura uma espécie de "Ratio Studiorum", em que as considerações expressas se explanam pelas disciplinas ensinadas e pelas estratégias pedagógicas, reservando uma parte substancial para as cerimónias relativas à primeira comunhão.

O primeiro estádio de aprendizagem tinha como objectivo ler, escrever, contar "e a Religião". Depois, a "Gramatica Portugueza" que antecedia a francesa, a italiana, a latina e a inglesa, no percurso de ensino destas línguas. O começo pela língua de Voltaire, mas também de Fénelon, justificava-se pelos recursos humanos, como hoje diríamos, da Visitação, pois que era esta a língua usada para além da portuguesa, principalmente nos primeiros tempos.

De resto, o domínio do francês permitia a distinção entre as três classes criadas para causar "emulação e premiar o adiantamento nos estudos": à primeira pertenciam as meninas que falassem "francamente" o francês e soubessem bordar bem[1148]. O estudo do francês, do italiano e do inglês, que Teodoro de Almeida considera um segundo patamar de aprendizagem – logo depois das primeiras letras –, não surpreende na medida em que os parcos exemplos documentados de saberes nestas áreas, a partir, essencialmente, da década de cinquenta, corresponde, na globalidade, a este padrão de conhecimento das línguas vulgares. O próprio Teodoro de Almeida, muitos anos antes, em 1758, aludia no *Elogio* de D. Ana Xavier, condessa de Oriola e baronesa de Alvito[1149], à competência desta jovem

[1148] ALMEIDA, T. de - *Historia da Visistação*, ob. cit., p. 200.

[1149] D. Ana Xavier (1737-1757), 4ª condessa de Oriola e 11ª baronesa de Alvito, era filha dos condes de Óbidos e casou com D. Fernando José Lobo, depois de o primeiro noivo, o irmão deste, D. Vasco, 1° marquês de Alvito ter falecido.

aristocrata, modelo de comportamento devoto na corte, no castelhano, no francês e no italiano[1150]. Sabemos também, por exemplo, que a Marquesa de Távora, D. Leonor (1700-1754), sabia francês, pois que a *Vida* de Teodoro de Almeida narra a respectiva ocupação na tradução dos sermões do Padre Bourdaloue[1151]. Por outro lado, os estudos sobre os programas pedagógicos das visitandinas francesas revelam que o modelo, nem sempre com os mesmos contornos, se encontrava já aplicado, embora no início, a ordem não tivesse funções educativas. No programa francês as meninas aprendiam "le latin, l'arithmétique et le chant"[1152]. No quadro fixado por T. de Almeida acedemos a um percurso efectivo e preciso. A aprendizagem das línguas processar-se-ia, no contexto do método usado na Visitação, da forma seguinte: começariam pelo estudo da gramática portuguesa, cujo conhecimento lhes facilitaria o acesso a outros idiomas. Passariam depois para a francesa e "estando correntes no Francês que eram obrigadas a fallar continuamente", acediam ao italiano e depois ao latim e à tradução de salmos e "escrituras". Só as que expressamente o desejassem aprendiam inglês[1153].

Para além da prática das línguas, o programa comportava ainda o estudo da Solfa, Cravo e Geografia e o ensino da costura, da renda e do bordado de branco "e de oiro e matizes".

As puritanas casas de Óbidos e Castelo-Melhor eram tidos como muito devotas. Não deixa de ser curiosa a anotação de Bombelles, muitos anos mais tarde, em 6 de Maio de 1787, notando que: "Les maisons de Óbidos e Castelo Melhor [...] sans être plus vertueuses que les autres ont conservé un extérieur de d'austerité qui fait que plusieurs des dames éleveés dans ces familles regardent comme une grande liberté l'offre de leur donner la main pour monter ou descendre une escalier" (BOMBELLES, Marquis de - *Journal*, ob. cit., p. 136).

[1150] ALMEIDA, T. de - *Elogio*, ob. cit., pp. 11-12.

[1151] *Vida*, ob. cit., § 18.

[1152] SARRET, P. - "La vie interne d'une communanté: les visitandines d'Aurillac" in *Vocations d'ancien régime*, ob. cit., pp. 156-169. A frase encontra-se na página 165.

[1153] ALMEIDA, T. de - *Historia da Visitação*, ob. cit., pp. 200-201.

Este núcleo programático bastante bem definido, apesar de tudo, dirigido a meninas nobres, orientava-se para dois campos diversos: o do desenvolvimento intelectual propriamente dito e o da habilidade manual, nas rendas e nos bordados, como formas úteis de ocupar o tempo livre sem cair na ociosidade. Curiosamente, T. de Almeida confere ao texto uma dimensão muito pragmática: limita-se a inventariar o programa executado, sem proceder a considerações de natureza teórica, embora a inspiração na matriz de estudos femininos proposta por Fénelon no *Traité de l'education des filles* (1696)[1154] ou por Rollin, na esteira deste, no famoso *Traité des Études*[1155], esteja presente, como provavelmente estaria nos modelos franceses.

É certo que estes tratados possuíam uma diferente natureza e diferentes objectivos. Tanto Fénelon como Rollin e mesmo Verney teorizavam, num movimento de revalorização de proposta humanistas, que textos como *Defensa de las mujeres* de Feijoo[1156] também não ignoraram, fornecendo um paradigma e uma pauta a seguir. Pelo contrário, Teodoro de Almeida transcreve um programa efectivo, modelo e simultaneamente produto de uma prática. A confrontação destes diferentes itinerários pedagógicos revela que tal como Fénelon, Rollin, Verney e Ribeiro Sanches – que aliás tinha lamentado a inexistência de um estabelecimento de ensino vocacionado para as meninas nobres[1157] –, o oratoriano se confina ao domínio das línguas, da Geografia e da História sagrada. Existem, todavia, pequenos matizes que valerá a pena evidenciar entre esses textos mais

---

[1154] FÉNELON, F. de la M. - *De l'Éducation des filles*, (1696). Usamos o texto inserido em *Oeuvres* (ed. établie par Jacques Le Brun), ob. cit., pp. 91-171).

[1155] ROLLIN - *Traité des études* (1727-1728), ob. cit.

[1156] V. Fernandes, Maria de Lurdes C. - Espelhos, Cartas e Guias. Casamento e espiritualidade na Península Ibérica (1450-1700), esp. cap. X "O primado dos "bons costumes" na educação dos filhos", Porto, I.C.P., 1995, pp. 339-402.

[1157] SANCHES, A. R. *Cartas sobre a educação da mocidade*, ob. cit., p. 350: "[...] Escola com clauzura para se educarem alli as meninas Fidalgas desde a mais tenra idade".

programáticos e um itinerário preciso que teria certamente por trás o modelo que Almeida teria conhecido em França, embora, de acordo com estudos recentes, pareça haver alguma maleabilidade na aplicação do programa[1158]. Para Fénelon, Rollin e Ribeiro Sanches as donzelas devem também aprender História nacional e universal. Nas palavras do arcebispo de Cambrai: "Donnez-leur donc les histoires grecques et romaines, elles y verront des prodiges de courage et de désintéressement. Ne leur laissez pas ignorer l'histoire de France, qui a aussi ses beautés; mêlez celle des pays voisins, et les relations des pays éloignés judicieusement écrits"[1159]. Para Verney "depois de Historia Universal, segue-se a particular de Portugal. É justo que as mulheres saibam a História da sua Pátria, e vejam o que tem havido, bom e mau, na história do seu Reino"[1160]. Quanto às línguas, vulgares, Verney propõe o Espanhol[1161], que estará ausente do programa das visitandinas, e de forma idêntica ao destas, o latim, embora Verney particularize, sublinhando a importância dessa aprendizagem para as freiras, para que não sejam forçadas a ler livros que não entendem[1162].

Contrariamente, Fénelon tinha verberado o estudo do italiano e do idioma de Cervantes: "On croit d'ordinaire que'il faut qu'une fille de qualité, qu'ou veut bien élever, apprenne l'italien et l'espagnol; mais je ne vois rien de moins utile que cette étude [...]. D'ailleurs ces deux langues ne servent guére qu'à lire des livres dangereux et capables d'augmenter les défauts des femmes; il y a beaucoup plus à perdre qu'à gagner dans cette étude[1163]. A

[1158] SARRET, P. - "La vie interne d'une communanté", cit., p. 161.

[1159] FÉNELON, F. de la M. - *De l'éducation des filles*, ob. cit., p. 162. Ribeiro Sanches a lude explicitamente à "Historia sagrada e profana" e à "História de Portugal"; a primeira das ocorrência nas *Cartas* (ob. cit., p. 350), a segunda, cronologicamente a primeira, no âmbito da carta transcrita e estudada por Luís de Pina (PINA, L. de - Plano para a educação, cit., p. 45).

[1160] VERNEY, L. A. - *Verdadeiro Método de Estudar*, ob. cit., vol. V, p. 136.

[1161] Ibid, p. 137.

[1162] Ibid, p. 126.

aprendizagem do inglês que, curiosamente, tanto quanto sabemos, surge apenas no programa da Visitação, poderá prender-se ao facto de duas das freiras serem irlandesas e estarem, portanto, apetrechadas a fazê-lo.

Todos estes autores coincidem, todavia, sobretudo porque se inspiram sequencialmente, na necessidade de aprender a coser ou a bordar. Verney tinha considerado que "[...] o trabalho de mãos" era muito necessário "para tirar o ócio, e tambem para saber administrar bem a casa". E se para as donzelas sem recursos era indispensável para as senhoras ricas não deixava de ser uma obrigação, pois que "podia empregar o dito trabalho em esmolas de pobres, de igrejas, etc."[1164].

O estudo da música, consignado no programa ministrado na Visitação, não se revelava pacífico em Fénelon, Rollin, Verney, ou Ribeiro Sanches. Fénelon e Rollin são claramente contra, não vendo qualquer utilidade em ensinar as meninas a tocar ou a cantar[1165]. Verney entendia, na esteira de Fénelon e Rollin, que cantar e tocar instrumentos "não parecia ser necessário às mulheres", embora "se se aprendesse quanto bastava para entreter, ou no campo, ou em casa, a sua familia, não o condenaria"[1166]. Abre uma excepção clara para as freiras que poderiam precisar de aprender a tocar órgão, tolerando que as "Senhoras Grandes" se aplicassem a "estes divertimentos inocentes" com o fim de não estarem ociosas[1167]. Ribeiro Sanches entendia que se não devia perder tempo com "musica" aceitando, porém, a dança, na esteira de Fénelon, Rollin e Verney.

[1163] FÉNELON, F. de la M. - *De l'education des filles*, ob. cit., p. 163.

[1164] VERNEY, L. A. - *Verdadeiro Método de Estudar*, ob. cit., p. 141.

[1165] FÉNELON, F. de la M. - *De l'education des filles*, ob. cit., p. 163/164: "La musique et la peinture ont besoin des mêmes précautions; tous ces arts sont du même génie et du même goût. Pour la musique [...] les tons languissants et passionnés ne font tont de plaisirs qu'à cause que l'âme s'y abandonne á l'attrait des seus jusqu'à s'y ennuyer elle même".

[1166] VERNEY, L. A. - *Verdadeiro Método de estudar*, ob. cit., p. 143.

[1167] Ibidem.

Como pauta de uma prática efectiva, o programa traçado por Teodoro de Almeida está, infelizmente, isento de considerações teóricas, ao contrário das formulações de Fénelon, Rollin ou Verney que, verdadeiramente, pugnam, em finais do século XVII, o primeiro, e os segundos, na primeira metade do século XVIII, pelas vantagens do ensino das mulheres, revalorizando posições humanistas, como atrás salientámos. De resto, se Fénelon compendia exemplarmente as atitudes humanistas, na sua atracção pelos modelos de simplicidade da antiguidade clássica, neste texto – "De l'éducation des filles" – que se foi tornando, à sua medida, um programa de educação feminina, como o *Telémaque*, três anos mais tarde, o seria no masculino, com as diferenças inerentes à direcção espiritual de um príncipe, não deixa de reflectir a importância concedida a um modelo devoto, cuja perfeição se declinava fosse qual fosse o "estado" da mulher: do campo, da cidade, da burguesia, da nobreza. Era, por conseguinte, um padrão amplo, embora a atenção do arcebispo de Cambrai se prendesse, particularmente, aos círculos de corte. Importa sublinhar, porém, que a proposta de Teodoro de Almeida, perfeitamente polarizada num grupo restrito, as meninas nobres da Visitação, abre, de alguma maneira o leque das línguas vulgares, faz concessões claras à música e fecha quase completamente, salvo nos ensinamentos que a Geografia permitia, a porta à área que hoje diríamos mais "científica", face às "humanidades", isto é, à Geometria, à Física ou à muitissimo mais elementar Aritmética. Com efeito, o texto concede pouca importância a este campo, limitando-se a usar o verbo "contar", sem mais explicitações, enquanto, por exemplo, no *Método do Irmão Manuel Domingues*, que atrás estudámos, pormenoriza a passagem de umas operações para outras, centrando-se nas dificuldades da divisão e, depois, das equações. Fénelon, talvez por se tratar de um texto programático, prende-se à importância de conhecimentos dessa natureza, essenciais para o governo da casa, e até a noções elementares de Direito como contrato, testamento, doação, partilha de coherdeiros[1168].

Faltariam professoras dotadas desses saberes, pois que Teodoro de Almeida afirma "sem Mestre, ou mestra alguma de fóra, tudo podessem aprender com as Religiozas?"[1169]. Poderia acontecer, mas, a avaliar pelo que se conhece da circulação de tais disciplinas, em contexto feminino em Portugal, elas parecem não incorporar os modelos de educação das mulheres nobres em finais do século XVIII[1170]. O programa ministrado às meninas nobres de Visitação privilegiava a preparação de um padrão de sociabilidade que ia de encontro à voga das assembleias e salões, enfatizando a competência nas línguas vulgares e na música, como se intentasse, através dessas jovens aristocratas, desenvolver, ainda muito salesianamente, modelos de comportamento devoto dotados, todavia, das qualidades para brilharem nos círculos de palácio, evidenciando a capacidade de perfeição em qualquer estado e fazendo das cortes modelos a imitar.

Daí que, num contexto cronológico já longínquo de Fénelon, mas também distante, embora menos, de Rollin, de Verney ou de Ribeiro Sanches, com a emergência de diferentes modelos de sociabilidade cortesã, se torne compreensível esta aceitação e acolhimento sem reservas da música e do canto num programa, apesar de tudo, tão marcado pela inspiração "feneloniana"[1171]. De resto, o itinerário pedagógico da Visitação configura, na globalidade, um modelo de educação religiosa – nem poderia ser de outra forma, – que comporta a abertura a alguns saberes considerados essenciais também para as mulheres, orientando-se para um paradigma de dama de corte que não ignorava as línguas ou as actividades artísticas que

[1168] FÉNELON, F. de la M. - *De l'éducation des filles*, ob. cit., p. 161.

[1169] ALMEIDA, T. de - *Historia da Visitação*, p. 190.

[1170] Mesmo os exemplos de finais do século, a Marquesa de Alorna, a condessa de Vimieiro ou D. Catarina de Lencastre não parecem ter recebido formação específica nessa área, sendo as referência a Newtom, num contexto de "poesia científica", mais produto da divulgação desses saberes que de um conhecimento efectivo de Matemática ou Geometria.

[1171] Embora tenha sido escrito muitos anos mais tarde, veja-se o modelo presente no sarau do Marquês de Resende, onde Teodoro de Almeida também comparecia. (RESENDE, M. de - *Descrição*, ob. cit.).

permitiam a sociabilidade, mas as enquadrava numa abrangente matriz devota como padrão de conduta.

2.1. No caminho da vivência quotidiana: vestidos e castigos

À semana, todas as meninas envergavam vestidos de lã ou de chita, com a cor que mais lhe agradasse, desde que adaptados à estação do ano. O uniforme, usado apenas para o coro e actos de cerimónia, consistia num vestido preto de lã com cauda, com canhões de tafetá carmesim. A fita do cabelo e outra que caía sobre o lenço do pescoço com a cruz de prata própria da Visitação eram do mesmo material e da mesma cor. Nas orelhas usavam duas argolinhas de oiro, no pescoço uma fita preta, na cabeça um véu de cambraia e um avental do mesmo tecido. As meninas mais adiantadas nos estudos, que pertenciam à primeira das classes acima mencionadas, tinham por distintivo, no braço esquerdo, sobre o uniforme, uma fita larga, com um laço, de cor carmesim. As da segunda uma fitinha igual, mas mais estreita. A terceira classe não possuía qualquer distintivo[1172].

Quanto aos castigos, não eram corporais porque eram meninas "nobres, e se crião com animos nobres"[1173]. Sempre que necessário, as mais pequenas eram privadas de brincar ou obrigadas a ir para a cama imediatamente a seguir ao jantar. Às mais velhas impedia-se a comunhão em "algum dia grande, ou dia de alguma devoção que se concede ás outras". Ditadas as regras, T. de Almeida exemplifica, no texto, alguns castigos, e os seus bons efeitos"[1174]. Assim, a uma menina de doze anos que não estava quieta no coro, "ora tirando o lenço ora metendo-o na algibeira: ora abrindo o livro, ora fechando-o [...] "proibiram-na de comungar, e levaram-na ao Padre

[1172] ALMEIDA, T. de - *Historia da Visitação*, ob. cit., p. 204.

[1173] Ibid, p. 201.

[1174] Ibidem.

Almeida para que a confessasse. A outra, que tinha pouco mais de quatro anos e que ali estava "por recomendação de Sua Magestade", chamada D. Maria Benedita de Vasconcelos, levaram-na a acreditar que seria enforcada por ter roubado três amêndoas, e só o perdão da rainha a salvaria[1175].

Reprensões desta natureza, "galantes e suaves", nas palavras do autor, conseguiam conduzir as meninas no sentido de um comportamento modelar.

A "Modestia e Gravidade", "circunstacia [que] he das mais plauziveis na educação das Meninas"[1176], organiza o ponto seguinte e frisa a obrigação de manter um rosto "natural de alegre", "olhos nem abertos com dessolução, nem baixos com assustação". Em qualquer "função publica" mantêm postura direita, modesta e suave[1177]. Nenhuma "trata as suas companheiras por tu" e mesmo as mais "nobres, e as Illustres se distinguem na civilidade, e na humildade"[1178]. Nenhuma bebe água sem licença, nem "dá nada a alguma de suas companheiras sem consultar a Mestra, nem troca peça alguma de seu uzo sem licença"[1179].

Ao desenvolver finalmente a dimensão mais propriamente religiosa, tratando do "fervor e da devoção" e "Da primeira comunhão que fazem as Meninas na Vizitação", Teodoro de Almeida não resiste, uma vez a mais, a apresentar-se como um director espiritual modelar. Para além das intervenções directas sobre o comportamento devoto das alunas, alega dirigir espiritualmente algumas delas e narra mesmo um caso particular em que uma das dirigidas de outro padre, não nomeado, tendo-se apercebido de

---

[1175] Ibid, p. 203.

[1176] Ibid, p. 205.

[1177] Ibid, p. 206.

[1178] Ibid, p. 206.

[1179] Ibidem.

que as do padre Almeida eram "mais ferverozas" tudo fez para mudar, mesmo contra-vontade deste[1180].

Em todo o caso, o aspecto a que texto reserva mais espaço e atenção reside na cerimónia da primeira comunhão, mostrando a importância e centralidade que T. de Almeida lhe atribuía. Desde as roupas até às palavras tudo se preserva, como se se quisesse fixar um cerimonial próprio da ordem. No final do texto, numa espécie de epílogo que termina esta *História da Visitação*, agradecendo a S. Francisco de Sales, Teodoro de Almeida relata o prodígio de três curas devidas à intercessão do santo, pela sua particular protecção à Visitação de Lisboa, como se a presença de do santo, em Portugal, se tornasse mais visível e evidente pela existência efectiva das suas mais directas discípulas.

A leitura do manuscrito, que procurámos apresentar e comentar, permite conclusões de natureza vária que lhe conferem um lugar importante no conjunto da obra do oratoriano.

A qualidade inegável de ser da mão do próprio Teodoro de Almeida valoriza-o como fonte documental a preservar e a explorar. Podemos, assim, extrair informações que permitem caracterizar a Visitação, nos seus anos iniciais, de 1784 a 1790, na primitiva casa de Lisboa. Acedemos ao nome das cinco fundadoras, ao catálogo das trinta existentes em 1790, ao núcleo inicial de cinco alunas, número muito diminuto que, cresce, seis anos depois, para quarenta e uma. Das freiras, conhecemos a idade de algumas, das meninas sabemos que têm entre três e doze anos[1181]. Sabemos como se vestem, o que aprendem, como se comportam. Acedemos a uma pedagogia que tem de Fénelon, na sequência de S. Francisco de Sales, a matriz do ensino "atraente", nas palavras de T. de Almeida, "nunca anexar o ensino a cousa que mortifique"[1182] – mas mantém o sistema, embora mais ténue e

[1180] Ibid, p. 208.

[1181] A idade das donzelas e senhoras que ingressam na Visitação situa-se entre os dezassete e os quarenta anos, no quadro das contingências de falta de dote que fomos anotando.

aligeirado, da emulação difundida pelo "Ratio" jesuíta. Ficamos, assim, apetrechada para comparar um modelo prático feminino, que o oratoriano nunca fez chegar aos prelos, com um padrão masculino mais ou menos contemporâneo, esse, sim, difundido pelas *Cartas Espirituais* que T. de Almeida faz publicar em 1799[1183]. A "Carta XLI", justamente a última do primeiro tomo, dirigida a "uma Senhora" explana com bastante clareza e rigor um "methodo de educação de filhos nobres"[1184]. Começa por chamar a atenção para uma regra essencial "observar as inclinações [...] conforme as idades génios e propensões"[1185]. Depois, ensinar a ler – com prémios e louvores – e passar à Geografia, à Geometria prática, "porque os Meninos gostão de trabalhar com o compasso, e fazer circulos, triangulos, e tirar perpendiculares"[1186]. Ao mesmo tempo "huma instrucção ligeira sobre a religião" a partir do Catecismo "que mandou fazer o Patriarca"[1187] e dos resumos de História Sagrada feitos para os "meninos da Escola das Necessidades".

Seguidamente, a Gramática portuguesa, a francesa e só depois o latim. Cultivada a memória – pelas línguas e pela História – deve passar-se ao "entendimento" com a Geometria mais avançada, a Física e a Lógica[1188].

Declinados no masculino e no feminino estes itinerários pedagógicos parecem corresponder, tanto quanto sabemos, a programas concretos, pois

---

[1182] ALMEIDA, T. de - *Cartas Espirituais*, Lisboa, Régia Oficina Typográfica, 1799, p. 311.

[1183] Ibid, pp. 311-316.

[1184] Ibid, p. 311.

[1185] Ibid, p. 311.

[1186] Ibid, p. 314.

[1187] Ibid, p. 313. Sem o dizer claramente, T. de Almeida aconselha o seu próprio catecismo, feito a pedido do Patriarca Mendonça, publicado pela primeira vez em 1791 e que ia circulando em clara alternativa ao de Montpellier, na tradução de D. João Cosme da Cunha, valorizado por António Pereira de Figueiredo e por Frei Manuel de Cenáculo.

[1188] Ibid, p. 315.

que os poucos testemunhos que conseguimos rastrear se enquadram na perfeição, na segunda metade do século XVIII português e ao nível da nobreza, num paradigma que privilegia o que se entendia como domínio da "memória" – línguas, história –, para as mulheres e do "entendimento" – geometria, física, lógica –, para os homens, se bem que nestes as duas áreas pudessem coexistir. Tal programa revela a escassa ou até nula permeabilidade da nobreza feminina aos paradigmas da "Filosofia Moderna", num tempo em que a respectiva aceitação se tinha já feito e não havia rasto de polémicas. Estas hipóteses de interpretação não esquecem que o programa para meninas nobres da Visitação teria também como intuito formar uma espécie de "viveiro" de onde saíssem vocações religiosas que pareciam tão necessárias a Teodoro de Almeida. Enquadrado por todas estas limitações é, apesar de tudo isso, o único itinerário pedagógico de que dispomos para a segunda metade do século XVIII e a *Visitação* é em Portugal o primeiro estabelecimento de ensino feminino, com uma pedagogia própria, que esta obra manuscrita de T. de Almeida permite seguir pormenorizadamente, iluminando um dos muitos lados obscuros da sociabilidade feminina no século das luzes.

Por outro, lado, o manuscrito em causa permite ver Teodoro de Almeida sob uma luz que os seus textos espirituais deixam adivinhar, mas não esclarecem totalmente, essencialmente porque a *Historia da Visitação* patenteia e comporta os caminhos de uma "prática" espiritual efectiva, da atitude real e concreta face a situações existentes ou a problemas conjunturais. As cartas publicadas sob o título *Cartas Espirituais* (1799) e os devocionários, os *Estímulos da Mãe de Deus Aflita,* (1759) *Gemidos* (1763), *o Tesouro de Paciência* (1768), e o *Coração devoto* (1790) desenham um percurso espiritual de escrita, de 1759 até ao final da vida do oratoriano. E se as *Cartas* evidenciam a faceta de director de consciência, revelam também os temas nucleares que concentravam a sua atenção, definiam a

sua espiritualidade e se disseminam pela totalidade da sua obra: as questões da Graça, santificante e auxiliante, o excessivo escrúpulo de algumas almas femininas, a comunhão frequente, a tranquilidade perante a morte, a necessidade de oração, a posição face ao jansenismo.

Parte VI - A civilidade "cristã": da espiritualidade como "literatura"

1. Os devocionários: a devoção à Virgem Maria e ao Sagrado Coração de Jesus

Teodoro de Almeida inicia em 1759, nesse ano dramático da execução dos Távoras em Janeiro e da expulsão dos jesuítas em Setembro, a publicação de devocionários. E fá-lo com um tributo evidente de devoção mariana através do pequenino tratado *Estymulos do amor da Virgem Maria, may de Deus* (Lisboa, na Officina de Miguel Rodrigues, 1759)[1189]. Dividida em vários "Estímulos", "Exercícios" e "Afectos", o texto é um testemunho do apreço pela Mãe de Jesus, sublinhando, desde o início, que "Quando o nosso coração se inclina para algum objecto, parecem escusados os estímulos que o excitem a amá-lo: a mesma propensão natural faz com que seja supérfluo todo o impulso estranho". A inclinação para o amor para com à mãe de Deus está, nas palavras do autor, no fundo do "nosso coração" e "a verdade é que um actrativo oculto ou espiritual magnetismo" o atrai com força, fazendo com que ele se sinta preso e unido à "amável senhora"[1190]. T. de Almeida entende que quando Deus formou o coração dos homens, para que amasse o seu Criador e Redentor, lhe deu esta inclinação para amar a sua "Santissima Mãe, como meio e disposição para prepará-lo assim para o amor

---

[1189] Traduzida e divulgada em Espanha e França (ver lista de traduções no final deste tomo) esta obra de T. de Almeida esteve durante muito tempo sem identificação precisa, na medida em que o título sob o qual circulou *Tesoro de Protección* escondia a verdadeira identidade deste tratadinho. Respondendo ao desafio colocado por Robert Ricard em "La diffusion des oeuvres du Pére Théodore de Almeida" (art. cit.), procedemos á comparação de títulos e texto em "As obras de espiritualidade de Teodoro de Almeida" (art. cit.), acedendo então, com segurança, à matriz da tradução.

[1190] ALMEIDA, T. de - *Estymulos*, pp. 4-5.

de Deus"[1191]. Ao defender e legitimar a devoção a Nossa Senhora, o oratoriano inscrevia os seus textos numa larga e conhecida tradição de culto mariano, ao mesmo tempo que enfileirava numa tendência devocional muito querida do Oratório – na linha de Bérulle e Jean Eudes, apesar do marcado cristocentismo do primeiro –, presente no Padre Manuel Bernardes e que se espalhava nos títulos da biblioteca mariana cujo catálogo, contendo à volta de mil e duzentos títulos, se encontra na Biblioteca Nacional[1192].

Não cabe aqui fazer a "história" das devoções à Virgem, polarizadas em núcleos e orientações diversas, algumas tão criticadas por sectores jansenistas e "jansenizantes" como demasiado "ternas", lânguidas e vulgares[1193]. Importa notar que, no universo da obra de Teodoro de Almeida, os seus textos dedicados a Maria, às Chagas de Cristo ou ao Sagrado Coração de Jesus mostram bem as principais linhas de força condicionantes das suas opções "espirituais". E, deste ponto de vista, as datas de publicação destas obras afiguram-se fundamentais.

Em 1759, os *Estymulos* apresentam as razões que conduzem ao amor da Virgem, ao mesmo tempo que fornecem itinerários de oração ao longo do

[1191] Ibidem.

[1192] DAGENS, J. - *Bérulle et les origines de la restauration catholique (1571-1611)*, ob. cit.; ORCIBAL, J. - *Le Cardinal de Bérulle. Évolution d'une spirittualité, Paris*, Ed. du Cerf, 1965; KRUMENACKER, Y - *L'école française de spirittualité*, ob. cit.. O catálogo da bilbioteca intitula-se "Cathalogus Bibliothecae Marianae Congregationis Oratorii Olissiponensis" (Lisboa, 1760) – B.N.L. (Res. 3318 P).

[1193] As críticas destes sectores são conhecidas. Curiosamente, o tradutor dos *Estymulos* para castelhano, o Padre Vásquez – que mostrámos na primeira parte desta dissertação ter traduzido muitas das obras de Teodoro de Almeida – insiste no "Prologo" que "el inimigo comun procura, digo, con todas sus artes valerse de la tibieza de alguns medios sabios, para que otras almas incautas empiecen á mirar esta devocion como una devocion vulgar, pretextando que solo el amor divino (como es cierto) es la medida de la santidad, y de este modo pretendem reducir la piedade y religion á metafisica; aun en los sermones de la Vírgen, en los que un San Ildefonso, un San Juan Damasceno, un San Bernardo se deshacen, por decirlo así, en alabanzas de la Vírgen, oimos el dia de hoy algunos que apenas nombrare á la Señora, ni procurare intimar al pueblo christiano la necessidad que tenemos de serle muy devotos; siendo verdad que su Hijo quiere honrarla haciendola el conducto de todas las gracias que nos mereció su divina Sangre; para que de este modo todas las almas le den gloria, agradecidas à su intercesion, despues de la eficacia que reconociéron eternamente en su divino Hijo" (*Tesoro de Proteccion en la santíssima Virgen ó Estímulos de Amor e Devocion*, ob. cit., "Prologo", IV-V.

dia, num esforço de estruturação de espiritualidades privadas que em muito se prendem com modelos de comportamento devoto e que patenteiam o pleno desenvolvimento da oração mental: "Convém, pois, que desde logo ao levantar de manha tomaremos a benção da Virgem Maria, como nossa Mãi, pedindo a sua protecção para todo aquele dia: do mesmo modo ao recolher devemos tomar a sua benção como a recebem os seus filhos"; no "Exercício V"[1194], intitulado "Do amor de Nossa Senhora" aconselha-se a que se louve a Mãe de Deus várias vezes ao dia, rezando-lhe o rosário, ou ao menos uma parte deste[1195]. Por outro lado, palavras tão santas como "Ave Maria", proferidas no íntimo do coração, serão escutadas com agrado, daí que se exortem os leitores a que durante o dia, rezem várias vezes a Avé Maria ou parte dela, pois não há, na letra do texto, para quem as diz com devoção, palavras que sejam mais doces e santas.

Aconselha-se ainda a repetição de certas jaculatórias no intervalo da Avé-Maria, acentuando que depois do Pai Nosso não há nenhuma oração que agrade tanto à Virgem como esta, desde que bem rezada. Por outro lado, acentua-se sendo a Mãe de Deus também Mãe da divina graça, assim como Deus veio ao mundo pela Virgem, assim também, pela sua intercessão, "virá o mesmo Deus dar-nos a vida da graça a cada um de nós"[1196].

A totalidade dos "Exercícios", incluídos nos *Estymulos,* insiste na oração a Nossa Senhora, pela manhã e várias vezes ao longo do dia, acentuando a respectiva importância na relação directa com Deus, num esforço claro de divulgação destas linhas de devoção mariana que faziam das orações à Virgem Maria momentos estruturantes de uma espiritualidade particular e privada.

No ano em que Sebastião José decidia a expulsão dos jesuítas, T. de Almeida fazia publicar um texto que se empenhava em divulgar uma das

[1194] ALMEIDA, T. de *Estymulos*, ob. cit., p. 75.

[1195] Ibid, p. 191.

[1196] Ibid, p. 146.

devoções que tanto devia à pastoral dos discípulos de Inácio de Loiola, circunstância que permite a interpretação de que oratoriano reagia às orientações politico-eclesiológicas do ministro de D. José. Esta reacção prossegue na publicação, em 1763, já desterrado no Porto, dos *Gemydos da may de Deus afflicta, ou estimulos de compaixão das suas dores* (Porto, Francisco Mendes de Lima) que o oratoriano divide em "Gemidos" e "Consolação", seguidas de um conjunto de "Obsequios Dolorososos". É clara aqui a consideração da dor inigualável da Virgem – "não ha dôr semelhante á vossa dôr"[1197] – e de uma dimensão claramente afectiva, patente na vontade de mostrar "por todos os lados o vosso Coração ferido, e todo ensanguentado[1198]. Partilhar a dor de Nossa Senhora implicava a coexistência de "tres circunstancias": a natural ternura, e sensibilidade; [...] a paixão, ou affecto amoroso [...]; [...] o conhecimento do mal que se padece [...]"[1199]. Esta espécie de anatomia da dor facultava, assim, o percurso pelas várias etapas da vida de Jesus, desde o nascimento em Belém – "onde foi forçoso que tivesse a grande Virgem huma bem penetrante dôr, por haver hospedar o Omnipotente Deos n'uma casa de brutos"[1200] –, à profecia de Simão – "Este Menino servirá de ruina, e de ressureição para muitos em Israel; será objecto da contradição dos homens; e huma penetrante espada trespassará vossa alma"[1201] –, até ao sofrimento máximo que "padeceo a

---

[1197] ALMEIDA, T. de - *Gemydos*, ob. cit., "dedicatoria". Objecto de várias edições ao longo do século XIX, este devocionário foi sendo sucessivamente modificado por alguns acrescentos. A edição de 1851 (em Lisboa na Typografia J. B. Morando) integra uma passagem, em várias páginas, claramente adicionada, pois que se reporta a acontecimentos respeitantes a 1766, quando a obra foi publicada pela primeira vez em 1763. Apenas um breve excerto de uma narrativa breve que muito recorda estratégias literárias do padre Manuel Bernardes: "No anno de 1766, a poucas legoas distante da Cidade do Porto, sucedeo o caso seguinte a hum padre da Congregação, o qual o referio a quem o escreve" (ob. cit., p. 118).

[1198] Ibid, "Dedicatoria".

[1199] Ibid, p. 5.

[1200] Ibid, p. 6.

[1201] Ibid, p. 7.

Senhora, vendo o seu amado Filho pregado na Cruz, estalando à sede, queixando-se ao Eterno Pai do desamparo em que se achava"[1202]. Em relação com as dores da Virgem "todos os tormentos dos Martyres, os mais horrorosos e crueis, serião consolação e gozo, comparados com este tormento"[1203]. A cada "Gemido", que se vai detendo sobre as diferentes dores da Virgem Maria, corresponde uma "Consolação" orientada para aspectos particularizantes da devoção: "Offerecer ás Dores da Senhora os trabalhos da vida"[1204], "fazer frutuoso o Sangue de Christo, usando do Sacramento da Confissão a miudo"; "Obsequiar o Coração da Virgem Maria"[1205]; "Alistarmo-nos na familia dos servos de Maria"[1206]; "jejuar nos Sabados em memoria da Soledade da Senhora"[1207]; "rezar quotidianamente a Coroa das Sete Dores"[1208]. A passagem pormenorizada pelos diferentes momentos de sofrimento da Virgem, ao longo da vida, investia, como parece evidente, particularmente nos afectos, procurando que quem medita conheça os momentos de maior dor de Nossa Senhora e neles participe, estimulando a oração e a contínua lembrança da Virgem ao longo do dia.

Não deixa de ser interessante notar que aos dois devocionários vocacionados para a difusão da devoção à Virgem Maria, publicados em 1759 e 1763, como que correspondem outro dois, orientados um para as Chagas de Cristo – o *Thesouro de Paciencia nas chagas de Jesus Cristo ou consolação da alma atribulada na meditação das penas do Salvador* (Porto, 1768) – outro para o Sagrado Coração de Jesus – *Entretenimentos do coração*

[1202] Ibid, p. 22.

[1203] Ibid, p. 23.

[1204] Ibid, p. 55.

[1205] Ibid, p. 68.

[1206] Ibid, p. 94.

[1207] Ibid, p. 177.

[1208] Ibid, p. 196.

devoto com o Santissimo Coração de Jesus. Ajuntam-se alguns actos de desaggravo, e outros obsequios para passar devotamente a hora que cada mez se toma de adoração ao Coração Santissimo (Lisboa, na Regia Officina Typographica, 1790). *As Meditações dos attributos divinos para todo o anno, com um appendix sobre os atributos de Nossa Senhora,* de 1796 (Lisboa, Regia Officina Typographica), quase emblematicamente, juntam as duas devoções, tão fundamentais como polémicas no percurso espiritual do oratoriano, intentando torná-las um núcleo estruturante de espiritualidade privadas, circunstância que terá seguramente pesado nas censuras prévias de que Teodoro de Almeida teve que defender-se[1209].

Em termos de datas, como vínhamos tentando acentuar, os *Gemydos* prolongam, no contexto do desterro no Porto, o sublinhar do espaço de difusão da devoção a Nossa Senhora, enquanto, nesse ano terrível para os oratorianos em geral, e para Teodoro de Almeida em particular, 1768, o *Tesouro de Paciência* encontra na meditação sobre a Paixão do Senhor, a pauta de resistência às atribulações de um destino que o autor adivinhava difícil e amargo. Desse ponto de vista, valerá a pena sublinhar que, em anos em que Sebastião José ia precisando, no sentido de opções eclesiológicas, uma política religiosa que era também cultural, T. de Almeida, acompanhando a produção da *Recreação Filosófica*, nos seus volumes quinto, sexto e sétimo, ia escrevendo textos vocacionados para devoções que os sectores jansenizantes em particular e "ilustrados" em geral entendiam como ternas, lânguidas e vulgares.

Será preciso esperar por 1790, quase treze anos depois do regresso, para reencontrar esta produção de devocionários. Os *Entretenimentos do Coração devoto,* publicados nessa data, empenhar-se-ão em difundir a devoção ao Sagrado Coração de Jesus, na sua feição "moderna", que se prendia às experiências místicas de Margarida Maria Alacoque, no convento

---

[1209] *Vida* § 202.

da Visitação de Paray-le-Monial, entre 1673 e 1675[1210]. Como é sabido, esta difusão far-se-á, em Portugal, como em França, de resto, através de círculos, jesuítas na tradição de Jean Eudes, obtendo um enorme sucesso presente na parenética e nas inúmeras confrarias[1211] e tornando-se um dos grandes núcleos de conflito entre jesuítas e jansenistas.

O *Tesouro de Paciência* (1768) e o *Coração Devoto* (1790) configuram direcções do culto pela humanidade de Cristo, nas devoções particulares às chagas, às dores mentais de Jesus, ao coração. Colocando o acento sobre os "afectos" de Jesus e sobre as ligações, por esse meio, entre o penitente e o filho de Deus, os devocionários de T. de Almeida insistiam numa visão afectiva da salvação, na medida em que colocavam como núcleos de meditação representações tendencialmente "físicas" da vida e da paixão de Jesus. Para despertar a piedade, parecia necessária a consideração analítica dos aspectos da humanidade de Cristo, sobretudo os momentos de sofrimento que estimulavam a afectividade. Na "Prefação do Author", o oratoriano indicava, como razões da escrita, a necessidade sentida, pela alma oprimida, de "buscar alivio, e desaffogo nas afflicções, [...] e desabafar o fervor da devoção no seu maior calor", comportando o objectivo maior de fornecer aos "devotos leitura para passarem a hora de adoração [nas primeiras sextas-feiras dos mezes] com fervor". Aos *Entretenimentos* que exploram e desenvolvem a dimensão afectiva – "I Affectos para com o Santissimo Coração, como fonte, e origem de todo o nosso bem" –, seguem-se

---

[1210] Existe uma vasta bibliografia sobre a questão. Para além do informativo *Le Coeur du Sauveur. Études sur la dévotion au Sacré-Coeur* (J. Stierli et alii), Mulhouse, 1956 (trad. francesa) anotamos apenas os contributos mais recentes: MENOZZI, D. - "Regalità sociale di Cristo e secolarizzazione. Alle origine della "Quas Primas" in *Cristanesimo nella storia*, XVI (1995), pp. 79-113. ROSA M. - "Regalità é "douceur": il sacro cuore" in *Settecento religioso*, Venezia, Marsilio Editore, 1999, pp. 17-46.

[1211] BELCHIOR, M. de L. e CARVALHO, J. A. - "Littérature de spiritualité au Portugal, secs. XVI-XVIII", in *Dictionnaire de Spiritualité*, ob. cit; SANTOS, Zulmira - "Literatura religiosa e de espiritualidade sécs. XVI-XVIII in *Dicionário de História Religiosa* (dir. de Carlos Azevedo), vol. III, Lisboa, Ed. C. de Leitores, 2000, pp. MARQUES, J. F. - "Oração e devoções" in *Historia Religiosa de Portugal*, ob. cit., pp. 603-670.

os "Actos de Desaggravo das injurias ao Santissimo Sacramento", jaculatórias e uma novena "para a festividade do Coração de Jesus".

Menos evidentes, porque mais particulares e sem textos próprios, são outras devoções a que T. de Almeida não deixou de prestar uma atenção que os seus sermões revelam.

O culto do Anjo Custódio – que em *O Feliz Independente* protege Misseno sob a forma do Anjo da Polónia –, e cuja divulgação se prendeu sempre muito a círculos jesuítas[1212], – recordemos o já citado *Tratado do Anjo da Guarda* (1621) do padre da Companhia António de Vasconcelos – é objecto de sermões vários que podem ser exemplificados pelo "Sermão para o Dia do Anjo Custodio do Reino"[1213], inserido no *Pastor Evangelico* (1799), que justifica a respectiva importância: "Muitas vezes dormimos e bem descançados sobre a borda de um poço profundissimo que chega aos eternos abysmos, cuidando que nada ha que temer: porém o Senhor pelos Anjos Custodios nos avisa, nos defende, e nos arrasta muitas vezes, contra nossa vontade, para longe do laço, tirando-nos do perigo, que estava preparado. [...] Que agradecimento não devemos logo dar ao nosso Anjo e que louvores, e amor não devemos a Deos, que nos mandou o seu Anjo?"[1214]. Sinais claros da mesma devoção estão presentes no espaço que T. de Almeida concede ao "Anjo da Guarda", no contexto da *Historia da Visitação*. O parágrafo nono, intitulado "Da Protecção do Anjo da Guarda", revela que a "Mestra das Meninas" tinha "especial devoção ao Anjo da Guarda" e o tinha "colocado em varios lugares do seo seminario", sendo a sua protecção provada por "prodigios viziveis", como a queda de que tinha sido milagrozamente salva uma menina", mui galante, a qual era mui pobrezinha e do campo; mas

---

[1212] DELUMEAU, J. - *Rassurer et protéger*, Paris, Fayard, 1989, p. 666; MARQUES, J. F. - "Oração e devoções", art. cit.

[1213] ALMEIDA, T. de - *O Pastor Evangelico repartindo o Pasto da Divina Palavra nas praticas familiares, Dos Domingos e Festas*, Lisboa, Na of. de Simão Thaddeo Ferreira, 1799, p. 263.

[1214] Ibid, p. 28.

sendo vista pela Sr[a] Infanta D. Marianna lhe mereceo pela sua lindeza tal affecto, que a tomou para o seu Quarto, e criou com sumo amor e mandou para a Vizitação na idade de seis annos"[1215].

E, se Teodoro de Almeida quis propagar nos seus sermões, incluídos no volume assim intitulado, diferentes devoções estruturantes da sua espiritualidade, deixou também bem claro que temas e núcleos considerava fundamentais: a oração, vocal e mental, as "canções devotas", as confissões frequentes e comunhões a "miúdo"[1216]: "[...] Quantos se hão de alegrar por terem obedecido aos chamamentos de Deos, vindo aqui ás Práticas, assistindo á Oração, ouvindo as espirituais conferencias? quanto se hão de alegrar, quando virem que o Senhor está satisfeito, e contente com este bom uso do tempo que aqui gastão, ou seja no Terço da Senhora, ou seja na Via Sacra, e Canções devotas, ou seja nas Confissões frequentes, e Comunhões a miudo[1217], etc".

2. O poder da palavra: *Sermões* e *Cartas Espirituais*

Olhando globalmente os textos de espiritualidade de T. de Almeida – devocionários, sermões e cartas espirituais –, é possível concluir que estes últimos em si concentram uma constelação de temas que, para além das devoções que os primeiros partilham e propagam, configuram as orientações pastorais e eclesiológicas do oratoriano, identificando linhas de espiritualidade presentes no Oratório português, desta segunda metade do século.

T. de Almeida tem posições claras face ao jansenismo e à confissão e comunhão frequentes. Na "Carta XVIII" dirigida "A hum famoso jansenista

[1215] ALMEIDA, T. de - *Historia da Visitação*, ob. cit., "Apêndice documental". p. 233.

[1216] Ibid, p. 178.

[1217] Ibid, p. 17.

de Baiona", incluída nas *Cartas Espirituais* (nº XVIII), que o procurava por ser padre do Oratório, justificava o facto de se escusar a confessá-lo – e para a justificação preferia o escrito que "se lê" e "torna a ler" –, dizendo que admitia a "Unigenitus" e que disso tinha feito voto e "como vós a não admittis, e dizeis que nenhum homem douto a ha de admittir", desejava desenganá-lo[1218]. Não se importaria, afirma, de discutir com o dito jansenista com os "Livros do Santo à vista", porque estava acostumado a "duelos literarios", mas não admitia se lhe dissessem que "a doutrina da Igreja Romana, do Papa, do vosso Bispo, e do vosso Paroco são contra".

Do ponto de vista de T. de Almeida, a diferença entre um jansenista e um calvinista não era grande, apesar destes últimos serem profundamente recriminados pelos primeiros: "Parecer ao Calvinista, que a doutrina de Roma sobre a cruz, sobre a Eucharistia, etc, he contra a Escritura, não o justifica no seu erro; e parecer ao jansenista que a doutrina Romana he contra a de Santo Agostinho, he causa bastante para a separação? He mais forte a doutrina que Santo Agostinho, que a Escritura?"[1219]. Tão criticáveis eram os Protestantes, nas suas palavras, que se fazem "juizes do verdadeiro sentido da Escritura", sendo o Papa seu legitimo superior, por autoridade de Jesus Cristo, como os jansenistas que se fazem juízes do seu superior legítimo, que é o Papa, mas também dos Bispos e de todos quantos asseguram a estrutura hierárquica da Igreja.

Sobre a legitimidade e importância da confissão auricular e respectiva frequência, tema que o século XVIII continuou a debater, pronuncia-se em passos vários, repetindo e acentuando a necessidade de o fazer muitas vezes. A justificação mais evidente ocorre, uma vez mais, numa das missivas incluídas nas *Cartas Espirituais*, desta vez endereçada a "hum calvinista". Percorrendo, pormenorizadamente passos do Evangelho, o oratoriano procura convencer o opositor de que a confissão auricular não "foi invenção

[1218] ALMEIDA, T. de - *Cartas espirituais*, ob. cit., pp. 133-134.

[1219] Ibidem.

dos Padres curiosos, que desejão saber o que só a Deus pertence"[1220]. A importância atribuída a este sacramento espelha-se por muitos a passagens das obras de espiritualidade de T. de Almeida. Nas já citadas *Cartas Espirituais,* preocupa-se em dar conselhos a uma dama sobre a escolha do confessor, no caso particular da confissão geral[1221], mas também se debruça sobre os "escrupulos de uma dama da corte" face a uma confissão bem feita[1222]. No primeiro caso, aconselha: "Não escolha Vossa Senhoria Confessor muito moço, porque estes não tem experiencia conveniente para manejar huma vida inteira, sem enredar com causas ridiculas, ou desprezar raizes nocivas. Não o escolha muito letrado, porque a sua consciência não tem precisão de muitas letras, precisa mais de prudencia e unção propria do seu estado e idade, do que a sabedoria. Não o escolha mui santo, e austero, nem Anjo, mas que se accomoda á situação dos pecadores, que se querem emendar"[1223].

No segundo, orientando-se para uma posição que retomará por várias vezes, explica que os demasiados escrupúlos são inúteis e frequentemente até perigosos, pois que podem anular por completo a plenitude e o bem-estar espiritual que deve seguir-se a uma confissão bem feita[1224]. No caso específico da confissão geral, se a dúvida surge apenas algum tempo depois, deve ser desprezada, por "ser sugerida pelo Pai da mentira". Existe uma enorme diferença entre calar pecados por "malícia ou pejo" ou calá-los por ignorância e inadvertência. E se a alma fica "quieta, e contente" depois da confissão e os pecados lembram apenas mais tarde, é porque houve inadvertência e não malícia, logo não é preciso voltar a confessar de cada

---

[1220] Ibidem.

[1221] Ibid, p. 40.

[1222] Ibid, p. 208.

[1223] Ibid, pp. 126-127.

[1224] Ibid, p. 209.

vez que recorda um pecado esquecido. Por outro lado, a insistência na necessidade de confissões frequentes, embora não em grau excessivo, como se demonstrou, estrutura um número substancial de cartas e está patente em numerosos sermões, se bem que o oratoriano acentue que a confissão não deva ser sempre muito próxima à Comunhão, para que a alma tenha tempo de se preparar para este "Sacramento Divino, já descançada do trabalho da Confissão"[1225].

No conjunto das obras de espiritualidade do oratoriano, as *Cartas Espirituais* afiguram-se um repositório de informação que contribui para o conhecimento das linhas de orientação que informam a actividade de Teodoro de Almeida como director espiritual, na medida em que grande número destas missivas se debruça sobre uma ampla panóplia de questões, resolvendo, muitas vezes, problemas particulares. Apesar disso, não sabemos, em rigor, quais as cartas que estavam vocacionadas para as suas "dirigidas" espirituais ou quais as que procuravam responder a dúvidas e interrogações pontuais de pessoas que o conheciam.

Contudo, é possível isolar vários núcleos que polarizam a atenção do autor. Um deles, sempre dirigido a "damas" e "senhoras" da corte, procura constituir-se em ajuda para aquelas que perdem entes queridos, sobretudo filhos. Desde a morte de crianças recém-nascidas até à de descendentes já crescidos – dezanove, vinte, vinte e um anos –, T. de Almeida procura mostrar, através de pequenos "exempla", que em muito recordam as estratégias literárias do Padre Manuel Bernardes, que a morte não é o fim da vida, mas o início de outra bem mais importante e que o sofrimento deve ser passageiro e não perene. Usando breves narrativas cita exemplos de damas que, nesses dias lúgubres do falecimento, envergavam as suas melhores roupas e reagiam com palavras calmas e doces às manifestações de pesar: "Eu conheci huma Senhora titular na nossa Corte, que tinha huma filha unica de tenra idade, que a pezar dos remedios falleceo de medrugada,

---

[1225] Ibid, p. 173.

imediatamente rezou com fervor o Te Deum, e mandou pedir ao seu Director, que quizesse dizer-lhe Missa no Oratorio, para lhe dar a Santa Communhão; o que feito se demorou o tempo opportuno, dando a deos as graças de lhe dar seu Filho Sacramentado, e levar para o Ceo a sua filha unica. [...] Passado o tempo desta acção de graças, saghio, e se foi pôr á cabeceira de sua filha defunta , pedio os seus vestidos os mais ricos, e as suas joias, e assim enfeitada se foi pôr junto da menina, com os olhos bem seccos; passando o seu Director que assim a vio, lhe disse: Póde chorar, Senhora, que isso não he imperfeição, dar esse desafogoi á Naturèza: então soltou as redeas ao pranto, que tinha reprimido com violencia, e passado hum justo intervál-lo, se applicar só a considerar na Gloria, que possuia sua filha, e serem de sorte, que alegre recebia as visitas das Senhoras da Corte, que vinhão consolar; e dizia a quem se admirava de a ver tão enfeitada: Dia em que a minha unica filha entra na Benaventurança para se unir perfeitamente a Deos, he dia de maior gosto que eu podia ter. Tinha então a Mãi dezanove annos: poucos annos depois falleceo a Mãi, e o seu corpo se conserva inteiro"[1226].

Se as cartas correspondem, efectivamente, a pedidos reais, e não parece possível avaliar se assim foi, pois que as missivas não estão datadas, nem nenhum dos destinatários claramente identificado – T. de Almeida mantinha uma rede de relações com a nobreza feminina de corte que lhe permitia a intervenção em várias esferas de actuação. Acedemos, por um lado, às linhas estruturantes de difusão de uma espiritualidade privada, construída na importância da oração mental que, mesmo quando "mais secca" permite "tirar bom fruto", na confissão auricular, na comunhão frequente – "[...] na Eucharistia vem o mesmo Jesus Cristo que esteve no

[1226] Ibid, p. 175. Embora a "senhora" não esteja identificada, sabemos com segurança tratar-se de D. Ana Xavier, condessa de Oriola e baronesa de Alvito [1737-1757], pois o *Elogio* que T. de Almeida lhe dedicou, em 1758, relata exactamente o mesmo acontecimento. (*Elogio*), ob. cit. cit., p. 23.

ventre da Senhora, depois na Cruz e agora no Ceo" –, no decorrer de cada dia pautado por orações, do Pai Nosso e Avé-Maria à Salve Rainha.

Os volumes dos *Sermões* (1787) e do *Pastor Evangelico* (1799) prendem-se aos mesmos temas, embora em diferente registo discursivo, na medida em que a parenética pertencia a um género codificado e, no caso particular de T. de Almeida, todos os sermões publicados se estruturam segundo o chamado "método francês" de pregar[1227], que ele próprio louva no contexto do "Tomo VIII" da *Recreação*: "Se he oração sagrada, deve persuadir verdades santas, e mover a affetos pios. Aquelle que verdadeiramente persuadio, e moveo, pregou bem [...] Ora para persuadir a homens [...] convem usar de razões verdadeiras, e solidas [...][1228]. Precisamente porque estes escritos se organizam em função de diferentes destinatários – individuais no caso das *Cartas Espirituais*, colectivos nos *Sermões* e no *Pastor Evangelico* – existe, apesar da permanência e constância dos temas indicados, alguma variação que importará notar. No contexto da sermonária – e, em termos de publicação, falamos em datas que se declinem entre 1787 e 1799[1229] – o oratoriano aborda as questões candentes da incredulidade e da falta de domínio das paixões, procedendo a fortes diatribes sobre os males dos tempos, repetindo preocupações que

[1227] A polémica do "método francês" de pregar percorreu a segunda metade do século XVIII. Contudo, as primeiras referências remontou à primeira metade, se tivermos em conta algumas indicações do teatino Rafael Bluteau nos *Sermões Panegéricos e Doutrinas* (lisboa Occidental: Officina de José António da Silva, 1732) e a tradução de Frei Jacinto de S. Miguel intitulada *Arte de prégar ou o verdadeiro modo de prégar, segundo o espirito do Evangelho* (Lisboa Occidental, Officina da Musica, 1739). A opção pelo "método do francês" que, de acordo com a *Vida*, T. de Almeida também tinha feito aparece consignada na obra de Frei Manuel da Epifania, *Verdadeiro methodo de pregar, praticado em varias oraçoens funebres, sermoens panegyricas e discursos moraes de profissoens religiosas* (Lisboa, Officina Patriarc de Francisco Luís Aneno, 1761). Folhetos como a *Carta Anonyma em que por occasião de huma viagem se dá noticia do Novo Methodo de prégar, que praticão alguns pregadores modernos* (Lisboa, Na Officina de Miguel Monscal da Costa 1766) provam que a polémica permanecia. V. ALMEIDA, F. - *Historia da Igreja em Portugal*, ed. cit., III, 395-400). CASTRO, A. P. - *Retórica e teorização literária*, ob. cit.,

[1228] ALMEIDA, T. de - *Recreação*, ob. cit., Tomo VIII, pp. 165-166.

[1229] Respectivamente, os *Sermões* (Lisboa, na Officina de António Rodrigues Galhardo, 1878) e o *Pastor Evangelico*, (Lisboa, Regia Officina Typographica, 1797).

percorrem toda a sua obra. Apenas um exemplo: "Vamos a huma Corte; entremos nas casas dos grandes, ou dos ricos, ou dos libertinos: desses enfim que se chamão com toda a propriedade mundanos; entremos-lhe nas casas, e nos corações para registrar o que ahi se passa. Que vedes? Huma cidade cheia de desejosos, cheia de descontentes, cheia de queixosos, de inveja, de sede, de ambição: apenas por oitenta desconsolados achareis hum satisfeito; porque se hoje conseguir o que desejava, á manhã já deseja o que não ha de conseguir. Haverá aqui a perfeita paz, a alegria perfeita? Aos excessos das cortes corresponde o livre freio das paixões que grassa no teatro, onde "[...] huma multidão de gente furiosa, desejando cada qual satisfazer a paixão de amor, dé onde der; saltão por sima do decóro, da honra, da fidelidade, da decencia, da razão, da justiça, da Lei de Deos, da palavra; salta se por sima de tudo, só para satisfazer a paixão"[1230]. Entre a corte, as casas dos grandes, dos ricos ou dos libertinos e o teatro que põe em cena a violência avassaladora das paixões não existem, muitas vezes, verbera o oratoriano, grandes diferenças. A paz, a verdade e a serenidade residiriam, em seu entender, nos claustros, "na casinha pobre de duas donzellas, que ganhão o pão com o trabalho de suas mãos, e servem a Deus, em humildade e pobreza" ou em alguem eclesiástico esquecido de tudo o que não é Deus[1231]. Por outro lado, tudo o que nas cortes é considerado um bem – como a beleza feminina – deve ser olhado pela sua verdadeira face, tendo em conta os males que acarreta: "E que direi eu da formosura, que as pessoas do sexo tanto prezão, e de que o demonio tanto se serve? Deos as favoreceo para que por esse beneficio, o maior na ordem da natureza (segundo a estimação comum) a alma conservasse a sua face bella, formosa, agradavel aos Divinos olhos"[1232]. Estes "males" das cortes que, de outra forma, o oratoriano já havia analisado em *O Feliz Independente* (1779) – a discussão sobre as

[1230] Ibid, p. 46.

[1231] Ibid, p. 47.

[1232] Ibid, p. 77.

desvantagens da beleza feminina nos palácios tinha sido objecto de um debate entre Zefia e Iria, as filhas do pastor que tinha acolhido Misseno[1233] – em muito recordam considerações lidas na lição do Padre Manuel Bernardes embora – os tempos eram outros –, T. de Almeida desenhe pautas de comportamento, igualmente devotas, mas menos rigorosas que as do seu antecessor[1234].

Não deixa de ser curioso, desse ponto de vista, que as suas obras de mais profunda espiritualidade – porque tributário da espiritualidade é todo o conjunto dos seus textos – proponham dois modelos de conduta religiosa no feminino, em que vale a pena atentar. pelo que diz respeito ao comportamento em claustro – das características da "vocação", talvez, por vezes, um pouco forçada, tratou o capítulo anterior – T. de Almeida entende que mais importantes que jejuns, cílicios e disciplinas que podem danificar a saúde e portanto prejudicar a comunidade que gasta por vezes mais do que deve "em remedios para curar" as moléstias, nascidas de penitência voluntárias e jejuns, se revelam desde que o director espiritual esteja de acordo, um conjunto de atitudes que tipificam um padrão de conduta modelar: "Quer jejuar? jejue de *língua*, e não de boca, que isto val muito, e não prejudica á Communidade; em lugar do cilicio, use do *Silencio*; em lugar das disciplinas, use do *retiro* na sua alla; em lugar de trazer na boca hervas amargosas, não se desculpe quando a *arguirem*. [...] Penitencia *nos olhos*, não olhando para a rua; penitencia na *lingua* não perguntando nada, nem se mettendo onde não for precisa; penitencia no corpo, andando com pauza, e sem rapidez:"[1235]. De acordo com T. de Almeida, a experiência ensinava que "o genio manso, a vontade docil, o Entendimento rendido, a educação grave "produziam admiráveis efeitos", enquanto a "Virtude requintada, o genio

---

[1233] ALMEIDA, T. de - *O Feliz Independente*, ob. cit., pp. 183-190.

[1234] ALMEIDA, T. de - *Cartas Espirituais*, ob. cit., pp. 145-150.

[1235] Ibid, p. 152.

sombrio, e melancolico o espirito austero" eram boas qualidades para o "Seculo", mas não para as "Sociedades Religiosas", porque produziam "scismas, separações, e rauxos terriveis com apparencia de virtude, mas com pessimos effeitos"[1236].

O modelo feminino de comportamento "secular", que T. de Almeida também não ignora, não aparece formulado num quadro tão claro e lapidar. Dissemina-se por cartas, sermões e até por um primeiro esboço que ocorre no já citado *Elogio de D. Ana Xavier*, condessa de Oriola e baronesa de Alvito, publicado pela primeira vez, em 1758, e oferecido à irmã de D. Ana, a devota D. Maria de Mascarenhas[1237].

Nascida em 1737, D. Ana faleceu por complicações provocadas pelo sarampo e por um parto prematuro aos dezanove anos de idade[1238]. O *Elogio* que T. de Almeida lhe consagrou traça o itinerário de uma conduta "devota" que importa considerar, na medida em que se revela uma espécie de "Vida" abreviada que sublinha os aspectos que o oratoriano entendia como "exemplares" e que contribuem para definir as linhas orientadoras da sua espiritualidade.

Tocada "interiormente da graça do Espírito Santo que incessantemente a chamava", D. Ana resolveu entregar-se a Deus aos cinco anos de idade. Confessava-se duas vezes por semana e como lhe embaraçassem o "sustentar-se do pão dos Anjos no Santissimo Sacramento", pelos seus poucos anos, perguntava amiudamente qual o caminho da perfeição[1239]. Para o seguir usava, duas vezes no dia, do "exercício santo da Oração mental", tendo começado a falar com os Anjos e com Deus quase ao mesmo tempo que com os homens[1240]. Assistia com pontualidade à leitura

---

[1236] Ibid, p. 202.

[1237] D. Mariana de Assis Mascarenhas [17??-1817], futura marquesa de Castelo-Melhor.

[1238] Ibid, p. 47.

[1239] ALMEIDA, T. de *Elogio da baronesa*, ob. cit., p. 7.

de livros devotos e procurava imitar as Vidas de Santos que frequentemente ouvia ler. Comungou pela primeira vez aos sete anos e tinha o maior cuidado na exame de consciência[1241]. As suas devoções particulares orientavam-se para a Virgem Maria – devotamente jejuava os sábados, tudo em obséquio da Mãe de Deus[1242] –, a Via-Sacra e tinha um particular apreço por "huma [...] imagem de Jesus Christo crucificado", colocada na sacristia do seu oratório. Muitas vezes, com sete anos apenas, com os "olhos empregados em Jesus Christo"[1243], "o lindo rosto banhado em devotas lagrimas, fallando com Deos em Oração mental", oferecia o coração desfeito em suspiros[1244].

Aos treze anos de idade, tornou-se dama da Rainha D. Mariana Vitória. Em D. Ana concorriam todas as qualidades "que podião conduzir para a fazer estimavel entre as Senhoras da Corte"[1245]: tinha aprendido e conseguia perceber com facilidade o castelhano, o francês e o italiano. Possuía uma voz muito agradável, afinada e suave, tendo feito grandes progressos na música[1246]. Nos acontecimentos e funções da corte "apparecia ornada com aquella riqueza e gosto que pedia a qualidade da sua pessoa e do seu emprego"[1247]. Contudo, os vestidos e as joias mais ricas valiam para si o mesmo que os trajes mais vulgares. Diariamente usava vestidos pardos, em honra de S. Francisco e brancos e pretos em obséquio de S.

[1240] Ibidem.

[1241] Ibid, p. 8.

[1242] Ibid, p. 10.

[1243] Ibid, p. 9.

[1244] Ibidem.

[1245] Ibid, p. 12.

[1246] Ibid, p. 11-12.

[1247] Ibid, p. 14.

Domingos[1248]. Prometida como esposa a D. Vasco José Lobo, e embora sem inclinação particular para este estado, D. Ana obedeceu ao pai. Veio a casar porém com o irmão, D. Fernando José Lobo, pois que a morte levou consigo o primeiro noivo. Amou o marido "ternissimamente", tendo procurado comunicar-lhe os pensamentos e as inclinações do espírito. E porque havia lido um exemplo semelhante na vida de "huma grande serva do Senhor", decidiu que o "apertadissimo vinculo do amor" obrigasse também a uma só vontade e a uma só memória, de forma a que não houvesse nada que não soubessem ambos[1249].

Depois de casada, continuou a dedicar muito tempo ao exercício da oração mental. De manhã não saía do quarto sem lhe dedicar "largo espaço"; à noite não se recolhia "sem tornar a tratar com Deos mui de vagar sobre os interesses da sua alma"[1250]. Comungava três vezes por semana e, estando doente, todos os dias[1251]. Rezava quotidianamente o "Officio da Senhora"[1252]. Tinha particular devoção às "Dores" da Mãe de Deus e lia todos os dias meditações sobre esta matéria. Muitas vezes não conseguia encobrir os "effeitos da ternura nem a sensivel devoção do seu espirito" e derramava copiosas lágrimas[1253]. Apreciava particularmente a doutrina de S. Francisco de Sales, "a quem o Senhor parece que concedeo particular dominio sobre o humano coração"[1254] e apenas lia livros de matérias espirituais. Destes preferia não os mais subtis e engenhosos, mas os que mais lhe "accendião o coração"[1255]. Ausentava-se muitas vezes para ouvir

[1248] Ibid, p. 25-26.

[1249] Ibid, p. 17.

[1250] Ibid, p. 19.

[1251] Ibid, p. 64.

[1252] Ibid, p. 69.

[1253] Ibid, p. 20.

[1254] Ibid, p. 23.

sermões de missão e frequentemente, porque depois do terramoto de 1 de Novembro de 1755, o povo receava a aglomeração nas igrejas, ouvia sermões cá fora, sentada entre as "mulheres da plébe"[1256].

Reagiu, com calma e abnegação, à morte da filha – circunstância que, sem a nomear, T. de Almeida repete nas *Cartas Espirituais* – apesar dos comentários de algumas pessoas que atribuíram tal reacção à "sequidão de alma ou leveza de juizo"[1257]. O dom das lagrimas patenteava-se em variadíssima ocasiões: quando estava em oração mental, quando ouvia ler livros devotos, o que levou a que os familiares de sua casa a tentar evitar com remedios violentos o que pensavam ser "queixa istérica"[1258] e era "impeto do seu coração ferveroso". Nas penitencias e disciplinas desejava copiar tudo o que lia nas vidas de santos "quanto lhe permitisse a obediencia e as circunstancias do seu estado".

O grande desejo de mortificação levava-a a ansiar até pelo martírio. Nos dias, depois do terramoto, "ficou de tal sorte apoderado dos animos o susto e o medo que se dava credito a toda e qualquer noticia" correu que os mouros viriam atacar Lisboa e D. Ana julgou ter chegado o momento de dar a vida por Jesus Cristo. Contudo, seria a doença a libertá-la. Atacada pelo sarampo e pelas consequência de um parto prematuro, morreu depois de ter feito os nove dias de exercícios espirituais. Embora com o corpo aberto em feridas, "exhausta de sangue, ardendo em febre, destituida de forças" não se lhe ouviu o mais leve gemido, como se "dormisse hum sono saudavel"[1259].

Redigido em finais de 1757 – a baronesa tinha falecido em 14 de Junho – ou no início de 1758, pois que a primeira licença do Santo Ofício

---

[1255] Ibidem.

[1256] Ibidem.

[1257] Ibid, p. 31.

[1258] Ibid, p. 33.

[1259] Ibid, p. 84.

está datada de 18 de Maio desse ano[1260], o *Elogio* intentava propagar "um modelo de virtude" para a corte, nesse meses difíceis e complexos em que a animosidade de Pombal para com os jesuítas começava a tomar contornos bem mais claros, com a expulsão do paço em meados de Setembro de 1757. O padrão em causa demonstrava que tal qualidade de conduta não estava sempre anexo "a hum rosto pallido e macilento, a huma vida retirada, a hum silencio perpetuo, a hum semblante triste, e genio seco, a humas acçoes morosas, e palavras descarnadas de toda a galanteria"[1261]. Podia, pelo contrário, encontrar-se na corte, numa jovem casada e mãe que cumpria as suas funções de dama da rainha, ao mesmo tempo que consagrava o seu dia ao serviço de Deus, pela frequência da oração mental, da leitura de livros devotos, da confissão, da comunhão. Praticamente decalcado no padrão de conduta da condessa de Atouguia, D. Mariana de Ataíde, filha dos marqueses de Távora, uma das dirigidas do Padre Malagrida, cujo comportamento devoto pode ser seguido, para estes anos nas memórias que deixou, o retrato espiritual de D. Ana mostra, para além da cedência a alguns tópicos das biografias devotas femininas, as linhas fundamentais que enquadram a espiritualidade de T. de Almeida[1262]. Tanto em 1758, data do *Elogio*, como em 1790, ano da *Historia da Visitação*, ou em 1797, das *Cartas Espirituais*, o oratoriano entende como fundamentais, neste caso particular de um modelo de piedade feminina, a oração mental, várias vezes ao dia –

[1260] A licença do Santo Ofício de 18 de Maio de 1750 é da responsabilidade de Fr. José Malaquias. A do Ordinário de 30 de Maio do mesmo ano pertence a João Chevalier e a do Paço, de 7 de Junho, ao Conde de S. Lourenço, grande amigo de Teodoro de Almeida, como já repetidamente assinalámos.

[1261] ALMEIDA, T. de - *Elogios*, ob. cit., p. 88.

[1262] As memórias de D. Mariana de Távora, última condessa de Atouguia, dirigida pelo Padre Malagrida desde 1755, foram publicadas pelo Padre A. Valério sob o título *Memorias autobiographicas da Conde ssa de Atouguia* (Pontevedra, 1916). Embora D. Mariana relate com pormenor as orientações da direcção espiritual do jesuíta, acedemos logo nas primeiras páginas a um quadro global: "Comecei a comungar de oito em oito dias, punha cilicio tres vezes na semana duas horas, jejuava sextas e sabbados, fazia regularmente a minha oração mental todos os dias, e Deus me ajudava a fazê-la com fervor; mas parece-me que era só meia-hora. Abstinha-me de culpas ainda leves e desejava ser santa". (Ibid, p. 2).

ou não fosse esta prática uma das enfâses da espiritualidade oratoriana que os próprios *Estatutos* consagraram – a confissão e comunhão frequentes, a leitura de livros espirituais, as devoções à Virgem, às Chagas de Cristo, ao Sagrado Coração de Jesus.

O conjunto de obras produzido – o *Elogio* (1758), os *Estymulos* (1759), os *Gemydos* (1763), o *Tesouro de paciência* (1768), os *Sermões* (1787), as *Cartas Espirituais* (1797), o *Pastor Evangelico* (1799) –, embora sob diferentes codificações discursivas, dos devocionários à parenética, evidencia o esforço na criação de um modelo de civilidade cristã, particularmente bem declinado no feminino e orientado para a nobreza de corte. Muito sensível à inspiração de S. Francisco de Sales – embora curiosamente as respectivas obras não sejam muito citadas, –, a obra do oratoriano aproxima-se e comunga das configurações que a doutrina espiritual de matriz jesuíta foi tomando, ou não tivessem sido os discípulos de Inácia de Loyola os grandes difusores da acção e das opções do Santo de Genebra.

A "cultura" religiosa de Teodoro de Almeida revela-se sensível aos modelos místicos e visionários, ao mesmo tempo que se define claramente como anti-jansenista, porque curialista e a favor da confissão e da comunhão frequentes e aberta a devoções que entende como estruturantes da vida do cristão, das centradas na Virgem Maria, às ligadas ao tema da Paixão, do Sagrado Coração de Jesus, da Eucaristia.

Este tipo específico de sensibilidade religiosa e devocional, apto a enquadrar práticas devotas de carácter penitencial, revela a progressiva emergência de modelos de santidade orientados para a recuperação da tradição hagiográfica profética, carismática, visionária. Enquanto as correntes da "Aufklärung" católica insistiam numa atitude de profunda desconfiança face aos fenómenos místicos, na crítica aos excessos de devoção mariana ou na oposição clara ao Sagrado Coração de Jesus, T. de Almeida inscrevia-se um campo espiritual que procedia à defesa e legitimidade do devocionalismo, promovia uma piedade afectuosa e por vezes ingénua,

transmitindo um optimismo global, consequência de uma visão teológica baseada na mútua correspondência e proximidade de Deus e do homem e na existência de um coração dócil à vontade divina. Para o oratoriano, as diferentes devoções, de que se torna divulgador consciente, orientam-se para uma comunicação afectuosa com o mistério, para o livro abandono aos movimentos do coração, sem nunca cair nos erros do quietismo.

A "indisposição" que muitos sectores manifestavam face a esta espiritualidade de tipo afectivo, patente em muitas das censuras de que foram alvo as obras espirituais de Teodoro de Almeida, deve inscrever-se dentro da suspeita de superstição de que muitas destas devoções eram acusadas. O ataque que ateus, deístas ou pura e simplesmente os "philosophos" haviam feito à Igreja e à religião passava frequentemente pela acusação de práticas de carácter supersticioso. Daí que muitos padres, clérigos ou simplesmente homens ligados à Igreja tenham sentido, mesmo sem simpatias jansenistas evidentes, a necessidade de desconfiar de tudo quanto parecesse transbordar da relação intrínseca entre fé e razão. E, desse ponto de vista, o fenómeno místico poderia ser encarado como fruto da ilusão e da mentira. A condenação do quietismo tinha arrastado a desconfiança face às experiências ditas "místicas". Para Teodoro de Almeida, contudo, essa dimensão afectiva, tecida por uma piedade feita de doçura e persuasão, à imagem de S. Francisco de Sales, não era incompatível com o uso da razão.

Se o homem não conseguia perceber, no sentido da compreensão plena, como funcionavam os olhos de um insecto que facilmente calcava aos pés, como ousava querer penetrar nos mistérios da acção divina, ou nas formas escolhidas pela "mão suprema" para tocar ou chamar os corações humanos?

Parte VI - Conclusão

Parte VI – Conclusão

Terminado o estudo particular dos textos que integram a obra de Teodoro de Almeida, tentemos uma interpretação global.

As publicações deste oratoriano iniciaram-se em 1751, com a impressão dos dois primeiros tomos da *Recreação Filosófica*. Deslumbrado pelos avanços, explicações e interpretações da «nova ciência», cujos recentes desenvolvimento revelavam, com evidência, a marca da mão de Deus, o oratoriano aventurou-se numa publicação que, no projecto primeiro, comportava apenas os seis volumes da Filosofia Natural, mas que depois foi ampliando, num esforço faseado de difusão integrada de um conjunto de saberes que entendia como essenciais. Era um projecto «literário», no sentido setecentista do termo, investindo na dimensão utilitária, mediada pelo recurso ao «deleite», na medida em que procurava traduzir sobretudo leis da física, mas também da matemática num discurso atraente, simples e presumivelmente eficaz. Ao escolher como aluno preferencial Eugénio, o viajado militar que não tinha estudos de escolas nem sabia latim, seleccionava um público-alvo composto pelas camadas dirigentes, fossem elas de militares ou diferentes estratos da nobreza, que procurava sensibilizar para o conhecimento das leis da ordenação física do mundo, dotando-os de uma competência que os tornava aptos para participar em conversas de salão ou assistir à defesa pública de conclusões universitárias, facultando, simultaneamente, um saber que permitia aumentar os conhecimentos de agricultura, conhecer a influência das fases da lua ou das marés, contribuindo para o progresso dos povos e para uma «pubblica felicità» que não se esgotava, mas também não desconhecia contornos económicos. Como vimos, Teodoro de Almeida era, desde 1751, professor de Filosofia, tendo substituído o Padre Luís José. Por outro lado, no ano anterior, tinha preparado D. José Maria, filho do marquês de Távora, para defender conclusões públicas, em pouco mais de um mês e meio, lapso temporal que quase coincide com as cinquenta tardes da *Recreação* dedicadas ao ensino de Eugénio. Tudo isto pode fazer presumir que, com a certeza de que um esforço dedutivo é capaz, na ausência de fontes documentais precisas, até ao terramoto de 1 de Novembro de 1755, Teodoro de Almeida incorporou, com vigor e vontade, o projecto escolar das Necessidades, juntando-se à produção de «Diálogos» de João Chevalier ou de exercícios gramaticais de António Pereira de Figueiredo. Enquanto estes se empenhavam na criação de textos breves e fáceis que pudessem ter sucesso, como pequenos manuais nas mãos dos alunos, investindo na dimensão atraente

do ensino que o «Método do Irmão Manuel Domingues», da responsabilidade de Teodoro de Almeida, também integrava, conferindo, assim, identidade à pedagogia oratoriana, este último participava, orientando-se para camadas de público diferentes, redigindo a *Recreação*, para mostrar como era possível ensinar «Filosofia Natural» a quem não sabia latim nem matemática, num ambiente agradável, fora das escolas, no decurso de um dia normal para quem tinha negócios na corte e aí se deslocava frequentemente.

Até 1755-56, as posições e intervenções públicas de Teodoro de Almeida parecem esgotar-se, de acordo com todas as fontes que lográmos reunir, na leccionação de cursos nas Necessidades – registados nas apostilas em latim referenciadas – , na direcção espiritual de D. Leonor da Câmara, futura camarista de D. Maria I e grande protectora das Visitandinas, e de uma ou outra dama da corte que não foi possível identificar. Pertence também a este lapso de tempo a intervenção nas Conferências Experimentais, da responsabilidade do Padre João Baptista, embora a documentação encontrada só aponte o ano de 1757; os mesmos anos comportam a relação muito especial com os Távoras que datava já de final dos anos quarenta, especialmente com a marquesa que tinha regressado da Índia em 1754 e com a jovem condessa de Atouguia, a infeliz D. Mariana, que era nesses anos dirigida do Padre Malagrida. Estas duas senhoras, que Teodoro de Almeida tornou personagens da sua *Lisboa Destruída*(1803), escrita justamente em 1756-57, podem ilustrar a rede de relações sociais em que Teodoro de Almeida se movia, ao mesmo tempo que a redacção do poema, cuja interpretação do terramoto, como castigo divino, não se afastava muito da de Malagrida, parece evidenciar a ruptura entre uma visão optimista do mundo, anterior ao cataclismo, e uma mais pessimista, amarga e preocupada, que lhe é posterior. Curiosamente, nos primeiros cinco tomos da *Recreação*, precisamente os publicados até esta data, as pequenas anotações relativas aos jardins, à beleza e tranquilidade da natureza, revelam-se bem mais numerosas e bem mais evidentes que nos tomos posteriores.

Ao longo de 1757, ia crescendo a hostilidade de Sebastião José para com a actuação dos jesuítas no Brasil e, em 21 de Setembro desse mesmo ano, os discípulos de Inácio de Loyola foram expulsos da corte. A partir de 3 de Dezembro, a *Relação Abreviada* começa a ser divulgada. Não sabemos como reagiu Teodoro de Almeida a todos estes acontecimentos. Fomos anotando, ao longo desta dissertação, a ausência quase completa de referências — a única encontrada limita-se à confusão de que o oratoriano foi alvo em Espanha, pela semelhança de roupetas — tanto na

correspondência pessoal, como na *Vida*. Em todo o caso, Teodoro de Almeida nunca hostiliza, nos seus textos, os discípulos de Inácio de Loyola. Mesmo quando responde, na segunda edição do «Tomo II», às críticas de plágio da obra de Noël Regnault, S.J., ou ao problema dos acidentes eucarísticos, que separava, do ponto de vista filosófico, grande parte dos néris e jesuítas — a Companhia não tinha, todavia, uma posição unívoca —, fá-lo de forma cordata, argumentando que as suas posições filosóficas, que de outros tinha aprendido, estavam absolutamente legitimadas por Roma e faziam parte dos programas de *La Sapienza*. De resto, quando em 1758, publica o *Elogio da Baronesa D. Anna Xavier*, o primeiro dos seus textos assumidamente espirituais, procurando mostrar, na lição aprendida em S.Francisco de Sales, que a corte podia ser um lugar de exercício da perfeição, acenava, com muita nitidez, a um modelo difundido pelo padre Malagrida, que a comparação com as *Memórias* da condessa de Atouguia legitima e evidencia. A este ano pertence também a licença que escreve para a publicação da *Vida de Soror Maria do Lado*, que só verá a luz em 1763, e que mostra a sensibilidade para com modelos de «santidade», olhados com alguma desconfiança por sectores de «regulada devoção»; deste ano, também, a primeira das intervenções, uma «Epistola», na Academia Litúrgica Pontificia do bispo-conde D. Miguel da Anunciação. No ano seguinte, na sequência do atentado de Setembro de 1758, em Janeiro, os Távoras são executados e em Setembro expulsos os jesuítas. E justamente nesse tempo em que Sebastião José opta por um endurecimento claro e em que, certamente não por acaso, surgem dedicatórias, em obras várias, consagrando a figura e a acção cultural do ministro de D. José — sirvam como exemplo a belíssima edição da tradução da *Arte Poética* (1758) de Horácio, por Francisco José Freire, o arcádico Cândido Lusitano, ou a segunda edição da sua *Arte Poética*(1ª-1748; 2ª-1759) —, T. de Almeida inicia uma produção de devocionários, claramente vocacionados para a difusão de devoções, entendidas como supersticiosas pela grande maioria dos sectores ditos «ilustrados», e que muito deviam à divulgação de obras, autores e círculos jesuítas,. Em 1759, publica os *Estímulos*, em 1763, já no Porto, os *Gemydos*, ambos de filiação mariana, interrompendo a *Recreação* precisamente entre 1757 e 1761. Em 1760, ano em que apresenta uma *Disceptatio Historico-Liturgica* na Academia Litúrgica, têm lugar os conhecidos factos da polémica aprovação do tratado de Inácio Ferreira do Souto *De Incircunscripta Potestate Regia* e, como mostrámos, Teodoro de Almeida é desterrado para o Porto. Em 1761, publica o «Tomo V» da Recreação, em 1763, o sexto, em 1768, o sétimo. Ao longo do exílio, voluntário ou não – como vimos, para muitos, mesmo

para alguns dos seus confrades, tratou-se de uma fuga –, suspendeu a produção de textos de divulgação científica e de devocionários, continuando, porém, a dar aulas e a exercer os ministérios próprios da sua condição. A saída que, em termos de datas, parece prender-se ao processo e à prisão de Valentim de Bulhões, preservou-o de presenciar as consequências da conhecida pastoral de D. Miguel da Anunciação e a implicação dos oratorianos na complexa questão da Jacobeia e do Sigilismo. Não conhecemos ligações particulares de Teodoro de Almeida aos círculos do Bispo de Coimbra, para além da participação já referida na Academia Litúrgica e de uma amizade que a *Vida* regista e de uma carta escrita pelo oratoriano, depois do regresso, congratulando-se com a libertação de D. Miguel. Pela década de sessenta, em que o ainda então conde de Oeiras articula uma política de tendências regalistas e galicanas, o Oratório parece ter-se cindido em dois: de um lado, os apoiantes de Sebastião José, sensíveis a uma piedade de tipo «ilustrado» e a uma «regulada devoção», revalorizadora do estudo das fontes e olhando com desconfiança os fenómenos místicos e o desenvolvimento de «novas» devoções, de outro, a presença de uma orientação de espiritualidade, na linha do Padre Manuel Bernardes, que investia na comunicação afectuosa com o mistério, em formas de piedade menos sistemáticas e articuladas, enquadrando os fenómenos e a literatura mística ou misticizante, sem cair no fascínio das interpretações quietistas. Certamente reproduzindo diferenças anteriores, a «ruptura» — de que a posterior discussão nos anos noventa, causada pelo desejo de regresso de alguns padres ao Espírito Santo, é ainda uma consequência —, parece tornar-se mais evidente depois do terramoto de 1755 e da crescente hostilidade de Sebastião José para com os jesuítas.

Como vimos, no regresso de França, o *Feliz Independente*(1779) é objecto de censuras por parte do erudito António Pereira de Figueiredo, que aí manifesta, com clareza, posições de carácter «jansenizante», essencialmente na dimensão «regalista», ao elogiar o catecismo de Montpellier, e a proscrição da *Historia do povo de Deus* do jesuíta Berruyer pelo bispo de Soissons. Ao publicar o seu «poema em prosa», a que havia dedicado o tempo do exílio, como forma de escapar à melancolia, Teodoro de Almeida, se bem que de uma forma codificada, a que obrigava o «género», do ponto de vista do cânone literário, comungava certamente do sentido da epígrafe que acompanha a edição de 1719 do *Télémaque*, dedicada ao príncipe Frederico, duque de Gloucester: «[...] dédier les aventures de Télémaque à un potentat absolu, c'est lui adresser la satire de son administration; mais dans ses heureuses contrées, òu la liberté s'est maintenue, ces

maximes se trouvent comme dans leur patrie». Nestes anos posteriores à chegada a Lisboa e até ao final da vida, Teodoro de Almeida envolve-se na fundação da academia das Ciências (1780) e na vinda das visitandinas que, de acordo com a *Historia* que deixou manuscrita, entendia como a missão providencial que em tudo explicava as vicissitudes vividas. Para além destes aspectos que procurámos evidenciar, a *Historia* ilumina áreas das orientações espirituais do oratoriano, na acção quotidiana, nas opções individuais, circunstância que o torna um documento fundamental. Embora envolvido em múltiplas tarefas, não descura a actividade como professor e divulgador, patente na publicação das *Cartas Físico-Matemáticas* (1784) e nas diferentes conclusões universitárias que, ao longo dos anos noventa, vai dirigindo.

Aproveita, exemplarmente, das potencialidades de um magistério espiritual que, por sua vez, se serve da competência científica, como prova de uma personalidade rica do ponto de vista cultural. Nos últimos anos de vida, empenha-se mais particularmente, na escrita de obras apologéticas e devocionais, sobretudo depois de 1789, numa tentativa de resposta aos desenvolvimentos da Revolução Francesa, alimentando um projecto intrasigente de reconstrucção de uma sociedade cristã, integrada e global, que pudesse contrapor-se a um eventual processo de descristianização. A cultura religiosa por ele proposta afasta-se — de resto nunca se tinha verdadeiramente aproximado— dos modelos de fé «racional», da regulada devoção de matriz «muratoriana», para permanecer próxima da sensibilidade a orientações místicas e visionárias. Definida por uma clara posição anti-jansenista e curialista, abertamente a favor da confissão e comunhão frequentes, enquadrando devoções estruturantes da vida do cristão, a linha de actuação escolhida por Teodoro de Almeida patenteia a presença de dois campos de pensamento, nem sempre extremados e clarificados, no Oratório português da segunda metade do século XVIII. Em seu entender,, tal como propagava e também simbolizava a devoção ao Sagrado Coração de Jesus, essencialmente em tempos pós-revolucionários, Cristo era «Rei» e o poder espiritual devia sobrepor-se ao temporal. Semelhante percurso, embora contrariando alguns dos desenvolvimentos das «Luzes» e mesmo da «Aufklärung» católica, pelo que respeita a tendências devocionais e um anti-galicanismo militante, é também um percurso no campo temático destas, porque delas se aproveita, sobretudo em termos de discurso científico, para encontrar um itinerário particular que não ignora a importância das ciências físicas nos processos de catalogação do saber, não desconhece o peso da «pubblica felicità» ou a tónica do progresso dos povos, mas não menospreza a mística, não prescinde de devoções várias e

possui uma visão eclesiológica anti-regalista e anti-galicana, projectando um modelo que investe prioritariamente nas mulheres, numa certa «feminilização» da religião que em muito se projecta no século seguinte.

Deste ponto de vista, Teodoro de Almeida representa um exemplo muito particular, no espectro das nossas «Luzes». Revisita o diálogo, como modelo discursivo, potenciando as suas capacidades persuasivas, através de um investimento na ordenação dos argumentos, na selecção do termo preciso e simples, na capacidade explicativa de metáforas e comparações, para traduzir num discurso atraente, fórmulas físicas e matemáticas. Escolhe o «poema em prosa», como forma «nova» de construcção de um texto sobre a felicidade que verbera a crueldade dos reis e se detém sobre a legitimidade do exercício do poder, facultando um modelo de virtudes individuais. Aproveita as facetas «doces» e «ternas» de uma linguagem feita de diminutivos e de um forte investimento na concretização do sofrimento da Virgem e de Cristo, para construir devocionários que apelam à afectividade e se declinam em orações. Não é um autor «original», no sentido da produção teórica, tanto em termos científicos como espirituais. Em todo o caso, articula um projecto que, na sua globalidade, é único, no panorama da segunda metade do nosso século XVIII. Não comunga das orientações regalistas e jansenizantes do modelo da Aufklärung católica, bem mais presente em António Pereira de Figueiredo, ou com alguns matizes, em Frei Manuel do Cenáculo. Não é um clérigo de «regulada devoção» à maneira de Muratori ou Genovesi. Mas apropriou-se dos aspectos mais científicos das «Luzes», para formular um modelo de compreensão e explicação do mundo que integrava o «sagrado» e o «profano», mostrando que o primeiro englobava o segundo e que a «compreensibilidade» deste, que estava na mão do homem, também implicava a «incompreensibilidade» do outro, que estava na mão de Deus.

Bibliografia

Fontes Manuscritas [textos de Teodoro de Almeida]

"Appendix ao poema de Lisboa destruída... que se hade juntar quando o poema se imprimir. 28.9.1803" - ANTT, Mesa Censória, Ms 131.

"Carta ao P. José de Azevedo", A.N.T.T., Mesa Censória, Caixa da Congregação dos Oratorianos.

"Carta a Patriarcha de Lisboa, Janeiro 21, 1793, Mesa Censória, Caixa da Congregação dos Oratorianos. Escritos "atribuídos a Teodoro de Almeida" – A.N.T.T., Ms. da Livraria 1675 1 - 16.

«Collectio Academiæ Liturgicæ Pontificiæ», Anos I e III, pp. 50 e 1157.

"Cursus philosophicus universam philosophiam continens aucthore Theodoro de Almeida Presbitero Congregationis Oratorii, Tomus Secundus. Universae philosophiae pars secunda sine physica", B.P.A.D.E., Mss CXVIII - 1 - 12.

"Cursus philosophicus universam philosophiam continens aucthore Thedoro de Almeida Presbitero Congregationis Oratorii, Tomus Secundus. Universae philosophiae pars secunda sine physica. Tomus tertius", B.P.A.D.E, Mss CXVIII - 1 - 13.

"Descrição do planetário", A.N.T.T., Mesa Censória, Ms 1342.

"Elogio do P. Pedro de Carvalho, Preposito da Casa do Espírito Santo da Congregação do Oratório", ANTT, Mesa Censória, Caixa dos Oratorianos.

«Escritos atribuidos ao Padre Teodoro de Almeida», A.N.T.T., ms da Livraria 1675-1-16.

"História da Fundação das Religiosas da Visitação na Cidade de Lisboa em 1784. Escrita por hum devoto da Visitação e testemunha de grande parte dos seos factos em 1793", A. N.T.T., ms da Livraria nº661.

"Memória sobre a natureza do sol", B.A.C., Ms. 377 nº 1.

"Memória sobre a rotação da lua", B.A.C., Ms. 352, nº 4.

"Memória sobre uma máquina para conhecer a causa physica das marés", B.A.C, Ms. 377, nº 4.

"Novo methodo para ensinar a Geografia. Destinado ás Senhoras Pensionistas da Visitação de Santa Maria de Lisboa", A.N.T.T., Mesa Censória, Ms 706.

«O Feliz Independente», A.N.T.T., Real Mesa Censória, Ms. nº 506.

"Orasam que se recitou na primeira conferencia de fisica experimental na casa de N. Srª das Necessidades em 1753 pelo pe Teodoro de Almeida" A.N.T.T., Mesa Censória, Caixa dos Oratorianos e B.N.L. Cod. 8608 Ms 92 - 95.

"Oração que disse o P. Teodoro de Almeida no princípio das conferência de filosofia no ano de 1956", B.PA., Mss. 49 - I - 42, nº 17.

"Oração que disse o P. Teodoro de Almeida na despedida das conferências de filosofia experimental no ano de 1756", B.P.A.., Mss 49 - I 42 - nº 18

Oração da primeira conferência de filosofia experimetal" - 1757 – B.N.L., Res. Cod. 8608, fls. 82 - 87.

"Oração na última conferência de filosofia experimental" - 1757 B.N.L. Res. Cod. 8608, fls. 87 - 88.

"Oração na abertura da Academia real das Sciencias em 1 de Julho de 1780, pelo Padre Teodoro de Almeida", B.A.C., Ms. 782 Azul.

"Reflexões sobre o Novo Catecismo do Em.mo Senhor D. José Francisco de Mendoça Patriarca de Lisboa composto pelo P. Theodoro de Almeida do Oratório de S. Philippe de Neri em Lisboa", A.N.T.T., Mesa Censória, Caixa da Congregação dos Oratorianos.

"Sermons do Pde Theodoro de Almeida da Congregação do Oratório de Lisboa", A.N.T.T., Ms da Livraria 2411.

Fontes manuscritas gerais

BRANDÃO, Vicente Ferreira de Sousa, "Documento público", Arquivo Histórico do Ministério das Finanças, Caixa 362, Documento 326.

«Catalogo dos livros mais selectos ou pela antiguidade ou pela raridade, que se conservão na Real Bibliotheca da congregaçam do Oratorio de Lisboa. Escreveu-o António Pereira, Presbytero da mesma Casa, no anno de 1764» – B.P.A.D.E.; Cód. CXI/2-11.

«Catalogus Librorum Biblioth. Congreg. Orator. Apud Regiam domum B. V. MARIA Necessitatibus» A.N.T.T., ms da Livraria nº 627-627ª.

Censura (ao F.I.) - ANTT, Real Mesa Censória, Caixa 3, Doc. 8.

Censura (ao F.I.) - ANTT, Real Mesa Censória, Caixa 11 (1779), Doc. 30.

Censura (ao F.I.) - ANTT, Real Mesa Censória, Caixa 3, Doc. nº 5.

"Carta critica ao Padre Theodoro de Almeida por ocasião de huma Oração recitada na Academia das Sciencias de Lisboa," B.A.C., Ms 1899 Azul.

"Carta escrita a hum amigo dando-lhe conta do que observou na Academia das Sciencias na tarde de 18 de Outubro de 1780", B.N.L, Res. Cod. 805, fls. 251 - 254.

"Cartas familiares de Padres da Congregação do Oratório", B.N.L., Res. Cod. 92 nº 3.

"Carta que se escreveo ao Visconde de Barbacena como Secretario da Academia Real das Sciencias de Lisboa", A.N.T.T., Mss da Livraria 2327 - 14.

CRISPO, Emilio Lúcio. "Carta em crítica a oração dp Pe Theodoro d'Almeida na abertura da Academia", B.G.U.C., Ms nº 1504 fl. 68.

JESUS, Soror Tereza Angelica Peregrina de, trad." A formosura de Deos inferida, e declarada pellas suas infinitas perfeicoens, assim como a fragil capacidade humana hé possivel. Obra theologica ascetica, em que se propoem e declarão os motivos mais efficases para Deos, e que mais excitão, e trahem a alma a suavidade do divino amor, para por mejo delle satisfazer a obregação gravissima do primeiro preceito da ley do mesmo Deos", A.N.T.T., Mesa Censória, 1888.

«Suspensão e castigo dos congregados de S. Filipe de Néri por seguirem o partido do bispo de Coimbra na questão do sigilismo. 1769» B.N.L. cod. 682.

"Vida do P. Theodoro da Congregação do Oratório de Lisboa, Fundador do Convento das Religiosas da Visitação de S. Maria no sítio da Junqueira, e o que mais trabalhou para de novo ser povoada a Caza do Espirito Santo da Pedreira depois de reedificada sobre as ruínas da que pelo Terramoto de 1755, e incendio, que se lhe seguio ficara destruida", A.N.T.T., Ms da Livraria nº 2316.

Fontes Impressas [Obras de Teodoro de Almeida]

I- Em Português

Descripção do novo planetario universal, pela direcção do P. Theodoro de Almeida da Congregação do Oratorio da Casa do Espirito Santo. Lisboa: Regia Officina Typografica, 1796.

Elogio da illustrissima, e excelentissima Senhora D. Ana Xavier de Assis Mascarenhas, Baronesa de Alvito, e Condessa de Oriola. Offerecido a sua Irmã e ilustrissima, e excellentissima Senhora D. Maria Mascarenhas por Dorotheo de Almeida. Lisboa: Officina de Miguel Rodrigues, 1758.

Entretenimento do coração devoto com o Santissimo Coração de Jesus seguidos de alguns actos de desaggravo e outros obsequios para passar devotamente a hora que cada vez se toma de adoração do Coração santissimo. Lisboa, Régia Officina Typográfica, 1790.

Estimulos do amor da V. Maria mai de Deos oferecidos a mesma Senhora. Lisboa: Oficina de Miguel Rodrigues, 1759.

Gemidos da mãe de Deos afflicta, ou estimulos de compaixão das suas dores. Porto, Francisco Mendes de Lima, 1763.

Harmonia da rasão, e da religião, ou respostas filosoficas aos argumentos dos incredulos, que reputão a religião contraria á Boa Razão. Vol. IX. *Recreação filosófica* Lisboa: Na Officina Patriarcal, 1793.

Lisboa destruida poema. Lisboa: Officina de Antonio Rodrigues Galhardo, 1803.

A morte alegre do filosofo cristão. Vol. I, *Opusculos sobre diversos assimptos por* T.A.C.O.. Lisboa: Regia Officina Typografica, 1797

Meditações dos Attributos Divinos para todo o anno, offerecidas ao serenissimo principe Dom João, gloria, e consolação dos portugueses. 4 vols. Lisboa: Na Regia Officina Typografia, 1796

Methodo para a geografia offerecido as Religiosas da Visitação de Santa Maria de Lisboa. Lisboa: Officina de Antonio Rodrigues Galhardo, 1787

O feliz independente do mundo e da fortuna, ou arte de viver contente em quasquer trabalhos da vida, de dicado a Jesus Crucificado. 3 tomos. Lisboa: Regia Officina Typografica, 1779.

O pastor evangelico repartindo o pasto da Divina palavra nas praticas familiares dos domingos e festas offerecido ao Exc^mo^ e rev.mo Senhor Arcebispo Primaz. 4 vols. Lisboa: Regia Officina Typografica, 1797 – 1799.

Physicarum institutionum libri decem ad usum scholarum. 3 vols. Olisipone: Typographia Regia, 1785 – 1793.

Preparação para primeira comunhão para o uso das meninas que se edução no Mosteiro da Visitação de Santa Maria, em Lisboa: Off. Antonio Rodrigues Galhardo, 1787.

Recreação filosofica, ou dialogo sobre a filosofia natural, para instrução de pessoas curiosas, que não frequentarão as aulas. Por Teodósio Eugénio e Sílvio. Tomo I, Lisboa, Miguel Rodrigues, 1751.

Recreação filosofica, ou dialogo sobre a filosofia natural, para instrução de pessoas curiosas, que não frequentarão as aulas. Tomo II, Lisboa, Miguel Rodrigues, 1751.

Recreação filosofica, ou dialogo sobre a filosofia natural, para instrução de pessoas curiosas, que não frequentarão as aulas. Tomo III, Lisboa, Miguel Rodrigues, 1752.

Recreação filosofica, ou dialogo sobre a filosofia natural, para instrução de pessoas curiosas, que não frequentarão as aulas. Tomo IV, Lisboa, Miguel Rodrigues, 1757.

Recreação filosofica, ou dialogo sobre a filosofia natural, para instrução de pessoas curiosas, que não frequentarão as aulas. Tomo. V, Lisboa Miguel Rodrigues, 1761.

Recreação filosofica, ou dialogo sobre a filosofia natural, para instrução de pessoas curiosas, que não frequentarão as aulas. Tomo VI, Lisboa Miguel Rodrigues, 1763

Recreação filosofica, ou dialogo sobre a filosofia natural, para instrução de pessoas curiosas, que não frequentarão as aulas. Tomo VII, Lisboa Miguel Rodrigues, 1768.

Recreação filosofica, ou dialogo sobre a filosofia natural, para instrução de pessoas curiosas, que não frequentarão as aulas. Tomo VIII, Lisboa Miguel Rodrigues, 1792..

Recreação filosofica sobre a filosofia moral, em que se trata dos costumes. Vol. X. Lisboa: Regia Officina Typografica, 1800.

Sermões do P. Theodoro de Almeida da Congregação do Oratório, e da Academia real das Sciencias, da Sociedade real de Londres, e da de Biscaia. 3 vols. Lisboa: Offcina de Antonio Rodrigues Galhardo, 1787.

Tezoiro de paciencia nas chagas de Jesus Cristo ou consolação da alma atribulada na meditasão das penas do Salvador. Porto: Officina de Francisco mendes Lima, 1768.

A vida alegre do filosofo cristao. Lisboa: Officina de Simão Thadeo Ferreira, 1803.

II - Traduções em espanhol [1]

O Feliz Independente (1779)

1- *El hombre feliz independiente del mundo y de la fortuna ó Arte de vivir contento ...* / obra escrita en portugues por el Padre D. Teodoro de Almeida ... ; traducida por el Doctor Don Joseph Francisco Monserrate y Urbina ; Tomo I, Madrid : por D. Joachín Ibarra ..., 1783 [In-8]

2- *El hombre feliz independiente del mundo y de la fortuna ó Arte de vivir contento en qualesquier trabajos de la vida...* / obra escrita en portugués por el Padre D. Teodoro de Almeyda, de la Congregación del Oratorio... ; traducida por... Joseph Francisco Monserrate y Urbina ; tomo II, Madrid : por D. Joachîn Ibarra..., 1783 [In-8]

3 - *El hombre feliz independiente del mundo y de la fortuna ó Arte de vivir contento en qualesquier trabajos de la vida...* / obra escrita en portugués por el Padre D. Teodoro de Almeyda, de la Congregación del Oratorio... ; traducida por... Joseph Francisco Monserrate y Urbina... ; tomo II, Madrid : por Blas Román..., 1784 [In-8]

4- *El hombre feliz, independiente del mundo, y de la fortuna ó Arte de vivir contento en qualesquier trabajos de la vida / obra* escrita en portugués por Teodoro de Almeyda, de la congregacion del Oratorio ... ; traducida por Joseph Francisco Monserrate y Urbina ; tomo III, En Madrid : por Blas Román, impresor ..., 1785, [In-8]

5- *El hombre Feliz, independiente del mundo y de la fortuna : o arte de vivir contento en qualesquier trabajos de la vida : obra escrita en portugues, retocada, añadida e ilustrada...* / por el Padre D. Teodoro de Almeyda, de la Congregación del Oratorio ; Traducida, corregida y exornada con un compendio histórico... por... Benito Estaun [sic] de Riol ... ; Tomo I, En Madrid : en la Oficina de Benito Cano, 1786, [In-8]

6- *El hombre feliz, independiente del mundo y de la fortuna : o arte de vivir contento en qualesquier trabajos de la vida* : obra escrita en portugues, retocada, añadida e ilustrada... / por el Padre D. Teodoro de Almeyda, de la Congregacion del Oratorio ; Traducida, corregida y exornada con un compendio historico... por... Benito Estaun de Riol ... ; Tomo II, En Madrid : en la Oficina de Benito Cano, 1786, [In-8]

7- *El hombre feliz, independiente del mundo y de la fortuna : o arte de vivir contento en qualesquier trabajos de la vida : obra escrita en portugues, retocada, añadida e ilustrada...* / por el Padre D. Teodoro de Almeyda, de la Congregacion del Oratorio ;

[1] O inventário das traduções está ordenado da forma seguinte: da obra mais traduzida para a que o foi menos; da data da primeira para a última tradução.

Traducida, corregida y exornada con un compendio historico... por... Benito Estaun de Riol ; Tomo III, En Madrid : en la Oficina de Benito Cano, 1786, [In-8]

8- *El hombre feliz independiente del mundo y de la fortuna o Arte de vivir contento en qualquier trabajos de la vida* / obra escrita en portugues, retocada, añadida e ilustrada con especiales notas por... Teodoro de Almeyda de la Congregación del Oratorio... ; traducida, corregida y exornada con un Compendio historico, un mapa geográfico y otras notas por... Benito Estaun (sic) da Riol... tomo I, En Madrid : en la Imprenta Real, 1787, [In-8]

9- *El hombre feliz independiente del mundo y de la fortuna o Arte de vivir contento en qualquier trabajos de la vida* / obra escrita en portugues, retocada, añadida e ilustrada con especiales notas por... Teodoro de Almeyda de la Congregacion del Oratorio... ; traducida, corregida y exornada con un Compendio historico, un mapa geográfico y otras notas por... Benito Estaun de Riol... ; Tomo II, En Madrid : en la Imprenta Real, 1787, [In-8]

10- *El hombre feliz independiente del mundo y de la fortuna o Arte de vivir contento en qualqvier trabajos de la vida* / obra escrita en portugues retocada, añadida e ilustrada con... notas por... Teodoro de Almeyda de la Congregacion del Oratorio... ; traducida, corregida y exornada con un Compendio historico, un mapa geografico y otras notas por... Benito Estaun de Riol... ; Tomo III, En Madrid : en la Imprenta real, 1787 [In-8]

11- *El hombre feliz, independiente del mundo y de la fortuna ó Arte de vivir contento en qualesquier trabajos de la vida* : obra escrita en portugues / segunda edicion, corregida y aumentada con notas y estampas por el P.D. Teodoro de Almeyda, de la Congregacion del Oratorio... ; traducida y exornada... por... Benito Estaun de Riol, presbítero... ; tomo I, En Madrid : en la Imprenta Real, 1790, [In-8]

12- *El hombre feliz, independiente del mundo y de la fortuna o Arte de vivir contento en cualesquier trabajos de la vida* / obra escrita en portugués ... por el P.D. Teodoro de Almeyda, de la Congregacion del Oratorio ... ; traducida y exornada con un compendio historico, un mapa geografico, otras notas y estampas por ... Benito Estaun de Riol ... ; tomo II, En Madrid : en la Imprenta Real, 1790, [In-8]

13- *El hombre feliz, independiente del mundo y de la fortuna ó Arte de vivir contento en qualesquier trabajos de la vida* : obra escrita en portugues / segunda edicion corregida y aumentada con notas y estampas por el P.D. Teodoro de Almeyda, de la Congregacion del Oratorio... traducida y exornada... por... Benito Estaun de Riol, presbitero... ; tomo III, En Madrid : en la Imprenta Real, 1790, [In-8]

14- *El hombre feliz, independiente del mundo y de la fortuna ó Arte de vivir contento en qualesquier trabajos de la vida* / obra escrita en portugues por... Teodoro de Almeyda... ; traducida y exornada... por Benito Estaun de Riol... ; tomo I
En Madrid : en la Imprenta Real, 1796, [In-8]

15- *El hombre feliz independiente del mundo, y de la fortuna, ó Arte de vivir contento en qualesquier trabajos de la vida* : obra escrita en portugues / segunda edicion corregida y aumentada con notas y estampas por el P.D. Teodoro de Almeyda, de la Congregacion del Oratorio ... ; traducida y exornada, con un compendio histórico, un mapa geográfico, otras notas y estampas por el Doctor D. Benito Estaun de Riol ... ; tomo I [-II], En Madrid : en la Imprenta Real, 1796, [In-8]

16- *El hombre feliz, independiente del mundo y de la fortuna ó Arte de vivir contento en qualesquier trabajos de la vida* : obra escrita en portugues / segunda edicion corregida y aumentada con notas y estampas por el P. D. Teodoro de Almeyda ; traducida y exornada ... por ... Benito Estaun de Riol ... ; tomo I, En Madrid : en la Imprenta Real, 1796, [In-8]

17- *El feliz independiente del mundo y de la fortuna ó Arte de vivir contento en todos los trabajos de la vida* / obra escrita en portugués por el P.D. Teodoro de Almeyda, de la Congregación del Oratorio... ; nueva traducción variada en el estilo y en los versos por el P.D. Francisco Vázquez..., con las notas del autor y adornada con 25 estampas ; tomo II, En Madrid : por don Benito Cano, 1799, [In-8]

18- *El feliz independiente del mundo y de la fortuna ó Arte de vivir contento en todos los trabajos de la vida* / obra escrita en portugués por el P.D. Teodoro de Almeyda, de la Congregación del Oratorio... ; nueva traducción variada en el estilo y en los versos por el P.D. Francisco Vázquez..., con las notas del autor y adornada con 25 estampas ; tomo II, En Madrid : por don Benito Cano, 1799, [In-8]

19- *El hombre feliz independiente del mundo y de la fortuna ó Arte de viuir contento en todos los trabajos de la vida* / obra escrita en portugues por el P.D. Teodoro Almeyda, de la congregacion del Oratorio... ; nueua traduccion por el P.D. Francisco Vazquez,... tomo I, En Madrid : por Don Benito Cano, 1800, [In-8]

20- El *hombre feliz independiente del mundo y de la fortuna ó Arte de vivir contento en todos los trabajos de la vida* / obra escrita en portugues por el P.D. Teodoro Almeyda, de la Congregación del Oratorio... ; nueva traduccion por el P.D. Francisco Vazquez,... ; tomo II, En Madrid : por Don Benito Cano, 1800, [In-8]

21 - *El hombre feliz independiente del mundo y de la fortuna ó Arte de vivir contento en todos los trabajos de la vida* / obra escrita en portugues por el P.D. Teodoro

Almeida, de la Congregacion del Oratorio... ; nueva traduccion por el P.D. Francisco Vazquez,... ; tomo III, En Madrid : por Don Benito Cano, 1800, [In-8]

22- El *hombre feliz independiente del mundo y de la fortuna ó Arte de vivir contento en todos los trabajos de la vida* / obra escrita en Portugues por el P.D. Teodoro Almeida, de la Congregacion del Oratorio... ; nueva traduccion por el P.D. Francisco Vazquez,... ; tomo IV, En Madrid : por Don Benito Cano, 1800 [In-8]

23- *El hombre feliz, independiente del mundo, y de la fortuna, ó Arte de viuir contento en qualesquier trabajos de la vida* / obra escrita en portugues ; traducida y exornada, con un compendio histórico, un mapa geográfico, otras notas y estampas, por el Doctor D. Benito Estaun de Riol ... ; [tomo I], En Madrid : en la Imprenta Real por D. Pedro Pereyra ..., 1800 [In-8]

24- *El hombre feliz, independiente del mundo, y de la fortuna, ó Arte de viuir contento en qualesquier trabajos de la vida* / obra escrita en portugues ; traducida y exornada, con un compendio histórico, un mapa geográfico, otras notas y estampas, por el Doctor D. Benito Estaun de Riol ... ; [tomo II], En Madrid : en la Imprenta Real por D. Pedro Pereyra ..., 1800 [In-8]

25- *El hombre feliz, independiente del mundo, y de la fortuna, ó Arte de viuir contento en qualesquier trabajos de la vida* / obra escrita en portugues ; traducida y exornada, con un compendio histórico, un mapa geográfico, otras notas y estampas, por el Doctor D. Benito Estaun de Riol ... ; [tomo III], En Madrid : en la Imprenta Real por D. Pedro Pereyra ..., 1800 [In-8]

26- *El hombre feliz independiente del mundo y de la fortuna ó Arte de vivir contento en cualesquier trabajos de la vida* / obra escrita en portugues por el P. Teodoro de Almeida ; traducido al español con notas, Barcelona : Librería Religiosa, 1884 [In-8]

Recreação Filosófica (1751-1800); traduções totais e parciais.

1- *Recreacion filosófica o diálogo sobre la filosofía natural : para instruccion de personas curiosas que no frequentaron las aulas* / por el P. Teodoro de Almeida... ; traducido del portugues por don Luis Antonio Figueroa ; tomo primero, Madrid : en la Imprenta de la viuda de Ibarra, Hijos y Compañia, 1785 [In-8]

2- *Recreacion filosófica o diálogo sobre la filosofía natural : para instruccion de personas curiosas que no frequentaron las aulas* / por el P. Teodoro de Almeida... ; traducido del portugues por don Luis Antonio Figueroa ; tomo primero, Madrid : en la Imprenta de la viuda de Ibarra, Hijos y Compañia, 1785 [In-8]

3- *Recreacion filosófica ó Diálogo sobre la Filosofía natural para instruccion de personas curiosas que no frequentáron las aulas* / por el P. Teodoro de Almeida de la Congregacion del Oratorio de S. Felipe Neri... ; traducido del portugues por Don Luis Antonio Figueroa ; tomo tercero, Madrid : en la Imprenta de la Viuda de Ibarra, Hijos y Compañia, 1786 [In-8]

4- *Recreacion filosófica ó Diálogo sobre la Filosofía natural : para instruccion de personas curiosas que no frequentáron las aulas* / por el P. Teodoro de Almeida de la Congregacion del Oratorio de S. Felipe Neri... ; traducido del portugues ; tomo quarto... Madrid : en la Imprenta de la Viuda de Ibarra, Hijos y Compañia, 1786 [In-8]

5- *Recreacion filosófica o diálogo sobre la filosofía natural : para instruccion de personas curiosas que no frecuentaron las aulas* / por el P. Teodoro de Almeida de la Congregación del Oratorio de S.Felipe Neri; traducido del portugues ; tomo quinto, trata de los animales y vegetales, Madrid : en la imprenta de la viuda de Ibarra, Hijos y Compañia, 1786 [In-8]

6- *Recreacion filosófica ó diálogo sobre la filosofía natural : para instruccion de personas curiosas que no freqüentáron las aulas* / por el P. Teodoro de Almeida de la Congregacion del Oratorio de S. Felipe Neri ... ; traducido del portugues ; tomo sexto, trata del globo celeste y terráqueo, Madrid : en la imprenta de la Viuda de Ibarra, Hijos y Compañía, 1787 [In-8]

7- *Recreacion filosófica o dialogo sobre la filosofía natural : para instruccion de personas curiosas que no freqüentáron las aulas* / por el P. Teodoro de Almeida de la Congregacion del Oratorio de S. Felipe Neri ... ; traducido del portugues ... ; tomo septimo, trata de la lógica, Madrid : en la imprenta de la Viuda de Ibarra, Hijos y Compañía, 1787 [In-8]

8.- *Recreacion filosófica o Diálogo sobre la Filosofia Natural para instruccion de personas curiosas que no han frequentado las aulas* / obra escrita en portugues por el P.D. Teodoro de Almeida de la Congregacion del Oratorio de S. Felipe Neri ... ; traducida al castellano ; tomo [VIII], Madrid : en la Imprenta Real, 1792 [In-8]

9- *Recreacion filosófica, ó diálogo sobre la filosofia natural para instruccion de personas curiosas que no han frequentado las aulas* ... : tomo quarto / escrita en portugués por Teodoro de Almeida, Madrid : en la Imprenta Real, 1792 [In-8]

10- *Recreacion filosofica ó Diálogo sobre la Filosofia Natural para instruccion de personas curiosas que no han frequentado las aulas* / obra escrita en portugues por el P.D. Teodoro de Almeida, de la Congregacion del Oratorio de S. Felipe Neri ... traducida al castellano ... ; tomo tercero, Madrid : en la Imprenta Real, 1792 [In-8]

11- *Recreacion filosofica ó Diálogo sobre la Filosofia Natural para instruccion de personas curiosas que no han frequentado las aulas* / obra escrita en portugues por el P.D. Teodoro de Almeida, de la Congregacion del Oratorio de S. Felipe Neri ... ; traducida al castellano ... ; tomo quarto, Madrid : en la Imprenta Real, 1792 [In-8]

12- *Recreación filosófica o Diálogo sobre la filosofia natural para instrucción de personas curiosas que no han frequentado [sic] las aulas* / obra escrita en portugués por el P. Teodoro de Almeyda, Madrid : Imprenta Real, 1803 [In-8]

13- *Compendio de la Historia de la Filosofia* / compuesto en portugues por el P. D. Teodoro Almeida, de la Congregación del Oratorio de San Felipe Neri ... ; traducido en castellano por D. J. H., [Madrid] : en la Oficina de Don Pedro Marin, 1787 [In-8]

14- *Física experimental o Instituciones de la natural Filosofia* ... / su autor ... Theodoro de Almeyda, de la Congregacion del Oratorio de S. Felipe Neri de Lisboa ... ; traducidos al castellano por D. F. G. P. ; tomo primero, Madrid : en la Imprenta Real, 1790 [In-8]

15- *Armonía de la razón y la religión ó respuestas filosóficas a los argumentos de los incrédulos* : dividida en dos tomos / obra escrita en portugués por Teodoro de Almeida...; traducida al castellano y aumentada con varias notas por Francisco Vázquez Madrid : [s.n.], 1802 (Villalpando)

16- *Armonia de la razón y de la religion o Teología natural* / obra escogida del P.S. Teodoro de Almeida... ; este tratado particular sirve de tomo IX y es el complemento de la Recreacion filosófica, Madrid : en la Imprenta de la Rifa del Real Estudio de Medicina Práctica : se hallará en la Librería de Castillo, frente a San Felipe el Real, 1798

17- *Armonía de la razón y la religión o Respuestas filosóficas a los argumentos de los incrédulos* / obra escrita en portugués por el Teodoro de Almeinda; traducida por el Francisco Vazquez, Barcelona : Librería Religiosa, 1830 (Imprenta de Pablo Riera) [In-8]

18- *Armonía de la razón y la religión o Respuestas filosóficas a los argumentos de los incrédulos* / obra escrita en portugués por Teodoro de Almeida de la Congregación del Oratorio de San Felipe Neri; traducida por Francisco Vazquez, Barcelona : Librería religiosa, 1850 (Imprenta de Pablo Riera) [In-8]

19- *Armonía de la razón y la religión o Respuestas filosóficas a los argumentos de los incrédulos* : tomo II / obra escrita en portugués por Teodoro de Almeida ; traducida por Francisco Vazquez, Barcelona : Librería religiosa, 1873 [In-8]

Cartas Físico-Matemáticas (1784)

1- *Cartas físico-matemáticas de Theodosio a Eugenio, complemento de la Recreacion filosófica* / que escribió... Theodoro de Almeyda... ; traducida al castellano por... Francisco Giron y Serrado... ; tomo primero, En Madrid : en la Imprenta de Benito Cano, 1787 [In-8]

2- *Cartas fisico-matematicas de Teodosio a Eugenio* ... / escribiö ... Theodoro de Almeida, de la Congregacion de S. Felipe Neri ... ; traducida al castellano ; tomo segundo, Madrid : en la imprenta de Benito Cano, 1787 [In-8]

3- *Cartas Físico-Matemáticas de Teodosio a Eugenio... : tomo primero / escribió el P. Teodoro de Almeida, de la Congregación del Oratorio de S. Felipe Neri...* ; traducida al castellano, Madrid : en la Imprenta Real, 1792 [In-8]

4- *Cartas fisico-matematicas de Teodosio a* Eugenio... / escribió... Teodoro de Almeida, de la Congregacion del Oratorio de S. Felipe Neri... ; traducida al castellano ; tomo segundo, Madrid : en la imprenta Real, 1792 [In-8]

5- Cartas físico-matemáticas de Teodosio a Eugenio : que para inteligencia y complemento de la Recreación filosófica / escribió en portugues el P. Teodoro de Almeyda, Madrid : En la Imprenta Real : Se hallará en la Librería de Alonso, 1803

6- *Cartas físico-matemáticas de Teodosio a Eugenio : que para inteligencia y complemento de la recreacion filosófica* / escribió el P. D. Teodoro de Almeida ... ; traducida al castellano, Madrid : [s.n.], 1827 (Imprenta del Diario) [In-8]

O Pastor Evangélico (1797-1799)

1- *El pastor evangélico repartiendo el pasto de la palabra divina en las pláticas familiares de los domingos y fiestas de todo el año* / su autor... don Theodoro de Almeyda... traducido al castellano por el P. Fr. Rosendo Fernandez y Puga, monge benedictino, tomo primero..., Madrid : en la imprenta de Cano, 1798 [in-4]

2- *El pastor evangélico repartiendo a sus Obejas el pasto de la palabra divina : en los sermones y pláticas familiares de los domingos y fiestas de todo el año* / su autor el Padre Don Theodoro de Almeyda, de la Congregacion del Oratorio de San Felipe Neri... ; traducido al castellano por... Fr. Rosendo Fernández y Puga... Benedictino ; tomo segundo..., Madrid : en la imprenta de Cano, 1799 [in-4]

3- *El Pastor Evangélico repartiendo á sus obejas el pasta de la palabra divina en los sermones y pláticas familiares de los domingos y fiestas de todo el año* / su autor el Padre don Theodoro de Almeyda, de la Congregación del Oratorio... ; traducido al castellano por... Fr. Rosendo Fernández y Puga... benedictino ; tomo tercero , contiene los sermones desde la fiesta del Espíritu Santo hasta la dominica octava después de Pentecostés..., Madrid : en la imprenta de Vega y Compañía..., 1799 [in-4]

4- *El pastor evangélico repartiendo á sus ovejas el pasto de la palabra divina en los sermones y pláticas familiares de los domingos y fiestas de todo el año* / su autor el Padre Don Theodoro de Almeyda, de la Congregacion del Oratorio de San Felipe Neri de Lisboa ... ; traducido al castellano por ... Fr. Rosendo Fernandez y Puga ... Benedictino ; tomo quarto contiene todas las Dominicas y Fiestas .., Madrid : en la imprenta de Vega y Compañía ..., 1799 [in-4]

Sermões (1787)

1- *Sermones* / del Padre Teodoro de Almeyda de la Congregacion de San Felipe Neri ... ; traducidos al castellano por el padre Don Francisco Vazquez Giron ; tomo I ... Madrid : en la Imprenta Real, 1788 [In-8]

2- *Sermones* / del Padre D. Theodoro de Almeyda, de la Congregación del Oratorio de San Felipe Neri ... ; traducidos al castellano por el Padre Don Francisco Vazquez Giron, C. R. ; tomo II, Sermones de Quaresma, Madrid : en la Imprenta Real, 1788 [In-8]

3- *Sermones* del Padre D. Theodoro de Almeyda, de la Congregación del Oratorio de San Felipe Neri ... / traducidos al castellano por el Padre Don Francisco Vazquez Giron, C. R. ; tomo III sermones panegiricos, Madrid : en la Imprenta Real, 1788 [In-8]

Meditações dos atributos Divinos (1796)

1- *Meditaciones sobre los atributos divinos* / su autor ... Theodoro de Almeyda, de la Congregacion del Oratorio de San Felipe Neri ...; traducidas al castellano por D.P.J.R.F.P.P.; tomo I, [Madrid] : por Placido Barco Lopez, 1797 [In-8]

2- *Meditaciones sobre los atributos divinos* / su autor ... Theodóro de Almeyda, de la Congregacion de San Felipe Neri ...; traducidas al castellano por D.P.J.R.F.P.P.; tomo III, [Madrid] : por Plácido Barco Lopez, 1797 [In-8]

Tesouro de Paciência (1768)

1 - *Tesoro de paciencia ó consuelo del alma atribulada en la meditacion de las penas del Salvador* / escrito en portugues por el P. Theodoro de Almeida de la Congregacion del Oratorio... ; traducido al castellano. Y añadida la Introduccion Práctica para la Oracion Mental, el Via-Crucis, y un Relox práctico de la Pasion del Señor..., Madrid : en la imprenta de Benito Cano, 1786 [in-12]

Gemidos da Mãe de Deus (1763)

1- *Gemidos de la madre de Dios afligida y consuelos de sus devotos* ... / su autor el P.D.Teodoro de Almeyda ... de la Congregacion del Oratorio de San Felipe Neri ... ;

traducidos del portugués al castellano sobre la quarta y última impresion ... por D.F.V.G. ..., Madrid : en la Imprenta Real, 1788 [In-8]

Método para ensinar a Geografia (1787)

1- *Nuevo método para enseñar la geografía á los niños = Nouvelle méthode pour apprendre la géographie aux enfans* / escrito en portugues y frances por el P.D. Teodoro de Almeyda ; puesto en castellano, é igualmente en frances por D. Fernando Romero de Leis..., Madrid : en la imprenta de la Administracion del Real Arbitrio de Beneficencia, 1799 [In-8]

III - Traduções em espanhol publicadas em França:

Entretenimentos do Coração Devoto (1790)

1- *Entretenimientos del corazon devoto con el Santisimo Corazon de Jesus, y la novena para su fiesta, con un himno al fin*, por el padre Teodoro de Almeida ..., Burdeos: C. Lawalle, 1826 [In-18]

2- *Entretenimientos del corazon devoto con el Santisimo Corazon de Jesus, y la novena para su fiesta, con un himno al fin*, por el padre Teodoro de Almeida..., Paris: Rosa, 1837 [In-24]

3- *Entretenimientos del corazon devoto con el Santisimo Corazon de Jesus, y la novena para su fiesta, con un himno al fin*, por el padre Teodoro de Almeida..., Paris: Rosa, 1851 [In-18].

4- *Entretenimientos del corazon devoto con el Santisimo Corazon de Jesus, y la novena para su fiesta, con un himno al fin,* por el padre Teodoro de Almeida... Paris: Rosa, 1855 [In-18].

5- *Entretenimientos del corazon devoto con el Santisimo Corazon de Jesus, y la novena para su fiesta, con un himno al fin*, por el padre Teodoro de Almeida..., Paris, Garnier hermanos, 1857 [In-16].

6- *Entretenimientos del corazon devoto con el Santisimo Corazon de Jesus, y la novena para su fiesta, con un himno al fin*, por el padre Teodoro de Almeida..., Paris: Rosa y Bouret, 1865 [In-18].

7- *Entretenimientos del corazon devoto con el Santisimo Corazon de Jesus, y la novena para su fiesta, con un himno al fin*, por el padre Teodoro de Almeida..., Paris: Rosa y Bouret, 1869 [In-18].

8- *Entretenimientos del corazon devoto con el Santisimo Corazon de Jesus, y la novena para su fiesta, con un himno al fin*, por el padre Teodoro de Almeida..., Paris: Rosa y Bouret, 1877 [In-18].

9- *Entretenimientos del corazon devoto con el Santisimo Corazon de Jesus, y la novena para su fiesta, con un himno al fin*, por el padre Teodoro de Almeida..., Paris y Mexico: C. Bouret, 1881[In-18].

Tesouro de Paciência (1768)

1- *Tesoro de paciencia, ó consuelo del alma atribulada en la meditacion de las penas del Salvador*, por el P. Teodoro de Almeida, Paris: Imp. De Pillet aîné, 1839 [In-18].

2- *Tesoro de paciencia, ó consuelo del alma atribulada en la meditacion de las penas del Salvador*, por el P. Teodoro de Almeida, Paris: Imp. De Pillet aîné, 1854 [In-18].

3- *Tesoro de paciencia, ó consuelo del alma atribulada en la meditacion de las penas del Salvador,* por el P. Teodoro de Almeida, Paris: Imp. De Pillet aîné, 1867 [In-18].

4- *Tesoro de paciencia, ó consuelo del alma atribulada en la meditacion de las penas del Salvador,* por el P. Teodoro de Almeida, Paris y Mexico: C. Bouret,, 1877 [In-18].

Gemidos da Mãe de Deus (1763)

1- *Gemidos de la Madre de Dios afligida y consuelos de sus devotos, con diferentes obsequios ofrecidos a la misma señora...* por el P. Teodoro de Almeida..., Paris: Rosa y Bouret, 1846 [In-18]

2- *Gemidos de la Madre de Dios afligida y consuelos de sus devotos, con diferentes obsequios ofrecidos a la misma señora...* por el P. Teodoro de Almeida..., Paris: Rosa y Bouret, 1858 [In-18]

O Feliz Independente (1779)

1- *El Hombre feliz independente del mundo y de la fortuna,...* por el P. D. Teodoro de Almeyda, traducido por el P. D. Francisco Vasquez... con las notas del autor... Paris: se expende en Mexico, en la libr. De Galvan, 1832 [4 vol. in-12]

2- *El Hombre feliz, independiente del mundo y de la fortuna...* obra escrita en portuguez, por el P. D. Teodoro de Almeida, traducido al español con notas...Paris: Rosa, 1849 [in-18]

Recreação filosófica (1751-1800)

1-*Recreacion filosofica, ó Dialogo sobre la filosofia natural...* obra escrita en portugues por el P. D. Teodoro de Almeida,... traducida al castillano. Nueva edicion... por D. Pedro Mata..., Paris: Rosa, 1841 [11 vol. in-12].

2-*Elementos de filosofía* / obra escrita en portugués por Teodoro de Almeida, traducida al castellano, Paris : Librería de Rosa, Bouret y C^{a}, 1850 (J. Claye y C^{a}) [In-8]

IV - Traduções em francês

Gemidos da mãe de Deus (1763)

1- *Gémissements et consolations de la Mère de Dieu*, par le R. P. D. Théodore de Almeyda, ouvrage écrit en portugais, copié en espagnol et traduit pour la première fois en français, Paris: Delaunay, 1837 [In-18].

2- *Gémissements et consolations de la Mère de Dieu*, par le R. P. D. Théodore de Almeyda,... (traduit du portugais par M. l'abbé Rampon), Lavaur: impr. De Vve Vidal, 1851 [In-32]

3- *Gémissements et consolations de la Mère de Dieu*, par le R. P. D. Théodore de Almeyda,... (traduit du portugais par M. l'abbé Rampon), Tours: A. Mame, 1852 [In-32]

Tesouro de Paciência (1768)

1- *Trésor de patience caché dans les plaies de Jésus-Christ*, traduit du portugais du P. Almeida par M. l'abbé Jamet..., Lyon et Paris: Rusand, 1826 [In-18].

2- *Trésor de patience caché dans les plaies de Jésus-Christ*, traduit du portugais du P. Almeida par M. l'abbé Jamet,... Lyon et Paris: Rusand, 1835 [In-18].

3- *Trésor de patience caché dans les plaies de Jésus-Christ*, traduit du portugais du P. Almeida par M. l'abbé Jamet,... Paris: Imp. De Pillet aîné, 1844 [In-18].

O Feliz Independente (1779)

1- *L'homme Heureux dans toutes les situations de la vie ou les aventures de Misséno: poème portugais du P. Théodore de Almeyda*, Caen: Imp. F. Poisson, 1820 [in-8]

Estimulos da Virgem Maria (1759)

1- *Esprit et pratique de la dévotion à la Sainte Vierge*, traduit du portugais du P. Théodore Almeida, par M. l'abbé Jamet..., Paris: Albanel, 1832 [in-18].

Entretenimentos do Coração Devoto (1790)

1- *Élévations sur le Sacré Coeur de Jésus, par le P. Théodore d'Almeida, ouvrage traduit librement du portugais et augmenté d'une introduction historique et dogmatique sur la dévotion au Sacré Coeur*, par le R. P. Bouscaillou, Tours: Cartier, 1868 [in-16].

Harmonia da Razão e da Religião (1793-1800)

1- *Harmonie de la raison et de la religion, ou Réponses philosophiques aux arguments des incrédules*, ouvrage du P. Théodore de Almeyda,... traduit sur la deuxième édition espagnole de Don Francesco Vazquez, par M. le curé de Saint-Jacques-du-Haut-Pas (l'abbé Renard), Paris, Demonville, 1823 [2 vol. in-12]

Fontes Impressas (gerais)

AMADO, José de Sousa - "A conversão de uma família protestante pelo Pe. Theodoro de Almeida. Obras que publicou. Sua morte" in *O Domingo,* nº 52, 3.5.1856, pp. 387-388.
"O odio do Marquez de Pombal contra o Pe. Theodoro de Almeida" in *O Domingo,* nº 29, 24.11.1855, pp. 236-237; nº 30, 1.12.1855, pp. 215; nº 44, 8.3.1856, pp. 325-327
"O Padre Theodoro de Almeida e a Academia Real das Sciencias de Lisboa" in *O Domingo*, nº 50, 19.4.1856, pp. 371-372
"O Pe. Theodoro de Almeida, e as religiosas da Visitação" in *O Domingo,* nº 51, 26.4.1856, pp. 380-381
"O Marquez de Angeja e o Padre Theodoro de Almeida" in *O Domingo*, nº 49 (12 de Abril, 1856) 363 – 365

BADEN (Luís) - *Notícia da Academia ou Curso de Filosofia Experimental, novamente instituído nesta Corte, para instrução e utilidade dos curiosos amantes das Artes e Sciencias,* Lisboa, 1725.

BALBI, Adrien – *Essai statistique sur le royaume de Portugal et de algarve, comparé aux autres états de l'europe, et suivi dún coup d'oeil sur l'état actuel des sciences, des lettres et des beaux-arts parmi les portugais des deux hemisphères,* Paris, Chez Rey et Gravier, Libraires, 1822.

BAPTISTA , J. - *Conclusiones Logicas in Libros Aristotelis de Posteriori Resolutione nec non de Topicis,* Lisboa, 1737;
Conclusiones in Universam Philosophiam, Lisboa, 1739;
Philosophia Aristotelica restituta et illustrata quae experimentis qua ratiociniis nuper inventio, Lisboa, 1748, 2 vols.

BARBOSA (D. J.) - *Elogio do Il^mo e Ex.^mo Sr. D. Francisco Xavier José de Meneses, IV Conde da Ericeira,* Lisboa, 1745.

Bibliothecae Congregationis Orat. Brachar. – Index alphabeticus. Notis Histor. – atque Crit. Illustratus. Anno Domini, MDCCLIX (transcrito in MESQUITA, Laura Maria Silveira – *Braga e a cultura portuguesa dos finais da Época Moderna: a Biblioteca dos Oratorianos*, dissertação de mestrado policopiada, Porto, 1994).

BLUTEAU R. - *Prosas Portuguesas,* Lisboa, 1728; *Vocabulário Português Latino,* 10 vols., Coimbra, 1712-28.

BOMBELLES, Marquis de - *Journal d'un Ambassadeur de France au Portugal 1786 - 1788,* Presses Universitaires de France, Paris, 1979.

BRANDÃO, Vicente Ferreira de Sousa - *Recopilação historico-biografica do Veneravel Pedre Bartholomeu do Quental Fundador da Congregação dos Padres Congregados do Oratorio e dos irmãos Congregantes de N. Senhora das Saudades e S. Filipe Neri. Coordenada pelo Rev. do P. e Vicente Ferreira de Sousa Brandão da dita Congregação e actual Kalendarista do Patriarchado. Com appendice sobre a origem e a actualidade dos Irmãos Congregantes que se dedicam á pratica ds caridade no hospital de S. José de* Lisboa, Typografia de José Baptista Morando, 1867.

CAEIRO, José, S. J. – *História da Expulsão da Companhia de Jesus da Província de Portugal,* Lisboa-S. Paulo, Verbo, 1999.

CAMPOS S. J, M. - *Elementos de Geometria Plana e Sólida, segundo a ordem de Euclides,* Lisboa, 1735*; Trigonometria Plana e esférica com o cânon trigonometria linear e logarítmico,* Lisboa, 1737

CARVALHO, Francisco Freire de - *Primeiro ensaio sobre a historia literaria de Portugal, desde a sua mais remota origem até o presente tempo, seguido de differentes oposculos, que servem para a sua maior illustração,* Lisboa, Na Typographia Rollandiano, 1845

CASTELO BRANCO, Camilo - *Novelas do Minho*, ed. crítica organizada com base nos manuscritos de e na 1ªedição por Maria Helena Mira Mateus, Lisboa, Centro de estudos Filológicos, 1961

CASTELO BRANCO, José Barbosa Canaes de Figueiredo - *Estudos Biographicos ou Noticias das pessoas retratadas nos quadros historicos pertencentes á Bibliotheca Nacional de Lisboa*, Lisboa: F. A. da Silva, 1854

CASTRO, Damião António Lemos Faria e - *Politica rnoral, e civil, aula da nobreza lusitana, 7 vols.*, Lisboa, Francisco Luis Ameno, 1749-1761

CASTRO, João Baptista de - *Hora de recreyo nas ferias de mayores estudos e opressão de mayores cuidados,* Lisboa: Officina de Domingos Gonsalves, 1750. *Recreaçam proveytosa primeira parte que em forma de colloquios, dando notícia de muytos prodigios memoraveys da arte, e natureza dispunha, e escrevia Custodio Jesam Baratta C. O. D. ao Senhor Nuno da Sylvia Telles,* Lisboa Occidental: Oficina de António Pedrozo Galram, 1728

CENÁCULO, Frei Manuel do Cenáculo, *Disposições do Superior Provincial para a observancia regular e litteraria da Congregação da Ordem Terceira de S. Francisco d'estes reinos, feitas em os annos de 1769 e 1770*, (Tomo I), Lisboa, Regia Officina Typographica, 1776.

Memorias Historicas dos progressos e restabelecimento das letras na Ordem em Portugal e seus domínios in *Memorias Historicas, e appendix segundo à Disposição quarta da colecção das disposições do Superior Provincial para a observancia e estudos da Congregação da Ordem Terceira de S. Francisco*, Lisboa, Regia Officina Typographica, 1794.

Colecção de leis promulgadas e entenças proferidas nos casos da infame pastoral do Bispo de Coimbra D. Miguel da anunciação, das seitas dos jacobeus e sigilistas que por ocasião dele se descobriram neste Reino de Portugal, e de alguns editais concernentes às mesmas ponderosas matérias, Lisboa, 1769.

CONCEIÇÃO; FR. C. - *Gabinete historico, vols. V e XI,* Lisboa, Impressão Régia, 1819 e 1827.

CORREIA, A. A. Mendes - *Geologia e Antropologia em Portugal,* Exposição de Sevilha, 1929.

DEUSDADO, M. A. Ferreira - *Educadores Portugueses,* Coimbra, 1910.

Diário de William Beckford, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1982.

DINIZ, Pedro - *Das Ordens religiosas em Portugal,* Lisboa, Typographia de J. J. A. Silva, 1853.

EPIFANIA, Fr. Manoel da - *Verdadeiro methodo de pregar, praticado em varias orações funebres, sermoens panegyricos e discursos moraes de profissoens religiosas,* Lisboa. Officina de Antonio Vicente Silva, 1754.

Estatutos da Universidade de Coimbra compilados debaixo da imediata e suprema inspeção de El-Rei D. José I. Nosso Senhor pela Junta de Providencia Literaria creada pelo mesmo Senhor para a restauração das sciencias, e artes liberaes nestes reinos e todos seus dominios ultimamente roborados por sua Magestade na sua Lei de 28 de Agosto deste presente anno de 1772, Lisboa: Regia Officina Typografica, 1773.

FEIJOO, B. J., *Cartas eruditas y curiosas, en que, por la mayor parte, se continuà el designio del Theatro Critico Universal,* 2 vols., Madrid, Herederos de Francisco del Hieno, 1742-1745.

FÉNELON, F. de Salignac de la Mothe – *Oeuvres* (ed. établie par Jacques le Brun), Paris, Gallimard, 1983.

FREIRE, Francisco José – Memoria das principaes providencias que se deram no terramoto que padeceo a côrte de Lisboa no anno de 1755, (Lisboa), 1758.

FIGUEIREDO, António Pereira de – *Compendio das epocas e sucessos mais ilustres da Historia Geral*, Lisboa, 1762.

FONTENELLE, Bernard Le Bouyer de – *Entretiens sur la pluralité des mondes,* Paris, Vve C. Blageart, 1686.

FORTES, Manuel de Azevedo – *Logica Racional Geometrica e analytica obra utilissima...*, Lisboa, na Officina de José António Plates, 1744.

FREITAS, Miguel Joachino de - *Arte de prégar, ou o verdadeiro modo de prégar segundo o espirito do evangelho, Miguel Joachino de Freitas* ,Lisboa Occidental: Officina da Musica, e da Sagrada Religião de Malta, 1739.

Fundação da Ordem da Visitação em Portugal, Lisboa: Officina de António Rodrigues Galhardo, 1782.

Gazeta literaria ou noticia exacta dos principaes escritos modernos. Vol. II, Lisboa: Officina de Miguel Rodrigues, 1762.

GRAMOZA, José Pedro Ferrás - *Sucessos de Portugal, memorias historicas politicas e civis em que se descrevem os mais importantes sucessos ocorridos em Portugal desde 1742 até 1804,* Lisboa, Typografia do Diario da Manhã, 1880.

GUSMÃO, F. A. Rodrigues de, "Um invento portuguez", *Archivo Pittoresco*, vol. XI, 1868, pp. 139-140 e 147.

HERCULANO, Alexandre - *Opúsculos,* tomo VII, Lisboa, 1901

JOAQUIM, António - *Vida de S. Francisco de Sales, Bispo e Principe de Genebra, Patriarca da Ordem da Visitação de Santa Maria, e Fundador, e Preposito da Congregação do Oratorio de S. Felippe de Neri, na cidade de Tonon,* , Lisboa: Officina Patriarcal de Francisco Luíz Ameno, 1791

JORGE, Ricardo - *Cartas de Ribeiro Sanches* (separata da *Medicina Contemporânea),* Lisboa, Typografia Adolpho de Mendonça, 1907.

JUSTINIANO, Lourenço - *Conclusões selectas da fysica particular, que offerece ao M. R. Senhor José de Almeida Dias, Abbade de S. Pedro da Ermida do Douro, seu sobrinho, sendo Presidente o P. Theodoro de Almeida, da Congregação do Oratório, o defendente Lourenço Justiniano, aluno da mesma Congregação. Casa do Espírito Santo de Lisboa no dia 23 deste mes de tarde.*

LAMY, Bernard, C. O. – *Entretiens sur les sciences dans lesquelles on apprend comme l'on doit se servir des sciences...avec la méthode d'étudier,* Lyon, Chez Jean Certe, 1694,

LIMA, F.R B.- *Gazeta literaria, ou notícia exacta dos principaes escritos modernos*, t. II - Junho de 1762, Lisboa, Miguel Rodrigues, 1764

LOMBEZ, Ambroise de - *Tratado da alegria da alma christão*, traduzido do francês por Bartholomeu da Silva Coelho, Lisboa: Impressão Regia, 1820

Tratado da paz interior em quaro partes, traduzido do francês por [Teodoro de Almeida], Lisboa: Offic. de António Rodrigues Galhardo, 1783

MALAGRIDA, Gabriel - *Juizo da verdadeira causa do terramoto, que padeceu a corte de Lisboa no primeiro de Novembro de 1755.* Lisboa: Officina do Manuel Soares, 1756

MANOEL, F.- *Certame fysico-mathematico sobre a sciencia do corpo natural ao qual sendo presidente Theorodo d'Almeida presbitero da Congregação do Oratorio se offerece Felix Manoel da mesma Congregação... Em lugar da questão preliminar mostrar-se-ha a utilidade da fysica,* Lisboa, Antonio Rodrigues Galhardo, 1782

Exame, e discuta sobre a Mecanica, ao qual, debaixo da protecção da Virgem Santissima Dolorosa, sendo presidente o P. Theodoro de Almeida, da

Congregação do Oratorio, se offerece Felix Manoel, Lisboa, Regia Officina Typografica, 1781

MARCELINO, JOSÉ, *Conclusões de filosofia natural, sendo presidente o P. Theodoro de Almeida, da Congregação do Oratorio, e defendente José Marcelino, da mesma Congregação... Em lugar da questão preliminar se mostrará quanto o estudo da fysica contribue para o conhecimento de Deos,* Lisboa, Regia Officina Typografica, 1798

Memórias auto-biográficas da condessa de Atouguia (ed. de A. Valério), Pontevedra, 1916.

Memórias de Francisco Manuel Trigoso de Aragão Morato (1777 a 1826), (ed. Ernesto Campos de Andrade), Coimbra, Imprensa da Universidade, 1933
Coimbra, Imprensa da Universidade, 1933

Mercurio philosophico dirigido aos philosophos de Portugal, com a noticia dos artigos, que na Diéta Imperial da philosophia na Sessão V, se consultarão, e mandarão propôr a physica experimental da Real Casa das Necessidades, a fim de estabelecer huma perfeita paz entre a philosophia moderna, e antiga, Augusta: Imprensa de Martinho Veith, 1752

MONTEIRO, S.J., Inácio - *Ars critica rationis dirigendae, seu philosophica humanae mentis institutio logica communi usu nuncupata secundum eccleticae philosophiae leges*, Vol. I, Venetiis: Tipys Antoni Zatta, 1777

Compendio dos elementos de mathematica. Necessarios para o estudo das Sciencas naturaes, e bellas letras; composto para o uso dos estudantes portuguezes, para servir de introdução ao estudo das mathematicas aos curiosos destas sciencias, 2 vols., Coimbra: Real Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1754 – 1756

NATIVIDADE, Frei Francisco da - *Sciencia dos costumes ou Filosofia moral, dirigida pela luz da Razão, pela Escritura, e Tradição da Igreja: Ethica Cristhã pela doutrina de J. C.*, Lisboa, Typographia Rollandiana, 1788.

NOLLET, J. A.- *Leçons de physique expérimentale,* Paris, Les frères Guerin , 1743-1748.

O occulto instruido, que para lisito divertimento, e onesta recreaçam se-á de publicar dividido em diferentes partes, Lisboa, Domingos Rodrigues, 1756-1757

O Panorama. Jornal Litterario e Instrutivo, da sociedade Portuguesa dos conhecimentos úteis. Lisboa, na Typographia da mesma sociedade (Primeiro da terceira serie. Publicado de 5 de Septembro de 1846 a 25 de Dezembro de 1852), pp. 26 – 29.

PACHECO, J. - *Divertimento erudito para os curiosos de noticias historicas escolasticas, politicas, sagradas e profanas,* 4 vols., Lisboa, Officina Augustiana-Antonio de Sousa da Sylvia-Pedro Ferreira, 1734-1741

PALLAVICINO, P. S., S. J. – *Trattato dello stile e del dialogo*, Venezia, Lorenzo Basegio, 1698.

Palinodia manifesta, ou retractação publica de muitos erros carocas, e falsidades, que a hum pobre medico chamado Sylvio, bom homem, mao philosofo, e peior Peripatetico se encaixarão na última tarde da Recreação filosofica, aonde fez a figura de mantenedor pela escola de Aristoteles. De outras sorte. Breve summario das razoens, que por si allegão os philosophos da moda, e os antigos nos principaes pontos, em que discordão: obra utilissima para o seculo presente, em que athe as creadas de escada abaixo, e as mulheres de pé descalso, cantaro, e 8 cc. se prezão de saber muito philosophia. dedica-se ao publico pelo mesmo medico Sylvio, em huma carta, que ha pouco recebeo de seu grande amigo, e official do mesmo officio. O Senhor Doutor Famião Ferrão Philactete. Sevilha: Imprensa de António Buccaferro. [1752]

PAULO, Pedro - *Conclusão de filosofia racional offerecidas ao excelentissimo, e reverendissiomo Senhor D. Francisco Gomes, Bispo do Algarve, sendo*

Presidente o P. Theodoro de Almeida, da Congregação de Oratorio, pelo defendente o P. Pedro Paulo, da mesma Congregação, na Casa de Espírito Santo em 18 deste mez de tarde, Lisboa: Regia Officina Typografica, 1797.

PEREIRA, José Maria Dantas- "Elogio do Padre Theodoro de Almeida", *História e Memórias da Academia Real das Sciencias de* Lisboa, t. XI, parte I, pp. xiii-xxiv.

PEREIRA, António das Neves - *Colecção das palavras familiares Latina e Portugueza,* Lisboa: Officina de Miguel Manescal da Costa, 1759; *Mechanica das palavras em ordem à harmonia do discurso eloquente, tanto em prosa como em verso*, Lisboa, Régia Officina Typografica, 1787.

PINHEIRO, Joaquim Caetano Fernandes - *Curso elementar da literatura nacional,* Rio de Janeiro, 1862.

Plano de estatutos em que convierão os primeiros socios da Academia das Sciencias de Lisboa com beneplacito de Sua Magestade, Lisboa, Regia Officina Typografica, 1780.

REGNAULT, Noël, S.J.- *L'origine ancienne de la physique nouvelle ou l'on voit dans les entretiens par lettres ce que la physique nouvelle a de commun avec l'ancienne,* Paris, Jean Clousier, 1734.

RIBEIRO, José Silvestre - *Historia dos estabelecimentos scientificos litterarios e artisticos de Portugal nos sucessivos Reinados da Monarchia*, Lisboa: Typographia da Academia Real das Sciencias, 1871 – 1893.

SANTA ANA, Manuel del - *Conversações familiares sobre a eloquencia do pulpito, onde, segundo as doutrinas dos Santos Padres, e melhores mestres, se instrue em os principaes preceitos da oratoria christã qualquer ecclesiastico, que pretender ser perfeito ministro da palavra,* Lisboa: Officina do Miguel Manescal da Costa, 1762.

SILVA, José Maria da Costa e - *Ensaio biografico sobre os melhores poetas portugueses,* Tomo IX, Lisboa, na Imprensa Silviana, 1855

SILVA, Rebelo L. A. - *Lágrimas e tesouros*, Lisboa, 1863.
Varões ilustres das três epocas constitucionais, Lisboa, 1870.

SORIANO, Simão José da Luz – *Historia do reinado d'el-rei D. José e da administração do Marquês de Pombal*, Lisboa, 1867.

TOSCA (T. V.) - *Compendium Philosophicum praecipuas philosophicas partes complectens,* Valentine, 1721.

VERNEY, L. A. – *Verdadeiro Método de Estudar* [1746] (ed. de Salgado Júnior), Lisboa, Sá da Costa, 1952.

Bibliografia Geral

I – Dicionários, Bibliografias, Catálogos

Bibliografia Cronológica de Literatura de Espiritualidade 1501-1700 (dir. de José Adriano de Carvalho), Porto, Instituto de Cultura Portuguesa, 1988..

Dicionário de História da Igreja em Portugal, dir. A. A. Banha de Andrade e Fernando Jasmins Pereira, 3 vols. incompletos, Lisboa, Editorial Resistência, 1980-1983

Dicionário de História Religiosa, Lisboa, ed. Círculo de Leitores, 2000.

Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique. Doctrine et Histoire. Paris, Beauchesne, 1937 et ss.

Dictionnaire de Théologie Catholique contenant l'exposé des doctrines de la Théologie catholique, leurs preuves et leur histoire (dir. De A.A. Vacant, E. Mangenot, E. Amann), Paris, Librairie Latouzey et Ané, 1909-1950.

MACHADO, Diogo Barbosa – *Biblioteca Lusitana*, 4 tomos, Lisboa, 1741-1759 (Coimbra, atlântida Editora, 1967)..

PALAU Y DULCET , A..– Manual del librero hispano-americano, Barcelona e Londres, 1925.

SEMPERE Y GUARINOS, Juan de - *Ensayo de una biblioteca española de los mejores escritores del reynado de Carlos III* / por D. Juan Sempere y Guarinos... ; tomo primero tomo segundo En Madrid : en la Imprenta Real, 1785; tomo tercero

En Madrid : en la Imprenta Real, 1786; tomo quarto En Madrid : en la Imprenta Real, 1787; tomo quinto e tomo sexto En Madrid : en la Imprenta Real, 1789 (reimp. Madrid, Gredos, 1969).

SILVA, Inocêncio Francisco da – *Dicionário Bibliográfico Português*, Lisboa, 1856 (Lisboa, IN-CM, 1973).

II - ESTUDOS

A.A. V.V. – *Vocations d'ancien regime. Les gens d' Église en Auvergne aux XVII et XVIII siècles*, Clermont-Ferrand, Revue d'Auvergne, 1997.

ALBUQUERQUE, Luís de, *A "Aula de esfera" do colégio de Santa Antão no século XVII*, Coimbra, J.I.U.-A.E.C.A., Sep. LXX, 1972.

Alle origine dell'università dell'Aquila. Cultura, università, collegi Gesuitici all' inizio dell' età moderna in Italia meridionale. Atti del convegno internazionale promosso

dalla Compagnia di Gesù e dall'università dell' Aquila nel IV centenario dell' istituzione dell' Aquilanum Collegium (1596) – a cura di Filipo Iapelli, S.J. e Ulrico Parente, Roma, Istituto Storico, 2000.

ALIMENTO, A. – «Teologia e politica alle origini della Rivoluzione francese» in *Storica*, X, (1998), pp. 134-150.

ALMEIDA, Fortunato de, *História da Igreja em Portugal*, 4 vols., Porto-Lisboa: Livraria Civilização, 1967 – 1971.

ALMEIDA, M. Lopes, ed., *Catálogo da colecção de miscelâneas*, 5 vols., Coimbra, Coimbra Editora Limitada, 1967-1971

ALVAREZ DE MORALES, A., "La reforma de la enseñanza en España e Portugal en la Ilustración. Semejanzas y diferencias", in *História Memórias. Perspectivas, Actas do Congresso "História da Universidade"*, vol. 1, Coimbra, Comissão Organizadora do Congresso, 1991, pp. 225-232.

AMZALAK, Moisés Bensabat, *A sociedade económica de Ponte do Lima (século XVIII). Apontamentos para a sua história*, Lisboa, 1950.

ANDRADE, A. A. Banha de, «A orientação do estudo da filosofia nos Carmelitos Descalços, Ermitas Calçados de S. Agostinho, nos Beneditinos, Ermitas Calçados de S. Agostinho, nos Beneditinos, nos Trinitários, nos Jerónimos, nos Cistercienses e nos Dominicanos», in *Brotéria*, vol. 43, fasc. 4, Outubro de 1946.

«Luís António Verney, crítico e primeiro historiador português de Filosofia», in *Brotéria*, vol. 38, fasc. 4, Abril de 1944.

«Uma Academia Científica Luso-Espanhola, antes da expulsão dos Jesuítas», in *Brotéria,* vol. 40, fasc. 6, Junho de 1945.

«A posição filosófica de D. Rafael Bluteau» in *Brotéria,* vol. 41, fasc. 6, Dezembro de 1945.

«O rumo dos estudos filosóficos nos Oratorianos», in *Brotéria,* vol. 42, fasc. 3, Março de 1946

«O ecletismo filosófico de Verney», in *Brotéria*, vol. 44, fasc. 1, Janeiro, 1947.

«Uma história da 'Filosofia' em Lisboa de 1755», in *Brotéria*, vol. 47, fasc. 6, Dezembro de 1948.

Bibliografia da Polémica Verneiana, separata da Revista *Brotéria,* vol. XLIX, Agosto-Setembro de 1949.

Descartes em Portugal nos séculos XVII e XVIII, separata da *Brotéria,* vol. 51, fasc. 5, Novembro de 1950.

"Breve história da pedagogia dos Oratorianos em Portugal", in *Colóquio,* 31 (Dec. 1964), 64 – 67.

Contributos para a História da Mentalidade Pedagógica Portuguesa, Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1982.

ANTUNES, J. Costa - *O Espírito Português na Filosofia e Outros Temas,* Lisboa, 1937.

AYRES, Cristovão - *Para a História da Academia das Sciências de Lisboa,* Coimbra, Imprensa da Universidade, 1927.

"Para a História da Academia das Sciências de Lisboa", in *Boletim da Segunda Classe*, Academia das Sciências de Lisboa, XII (1917 – 1918), 783 – 897.

AZEVEDO, Maria Leopoldina, *Pe. Teodoro de Almeida. Subsídios para o estudo da sua vida e obra*, F.L.U.C.-dissertação de licenciatura, 1960.

AZEVEDO, S,J. - Ferdinand, "Padre Teodoro de Almeida: um oratoriano no Iluminismo português-I", *Brotéria*, 1979, pp. 155-167.

"Padre Teodoro de Almeida: um oratoriano português-II", *Brotéria, vol. 109, 1979, pp. 301-315*

"A piety of the enlightenment: the spirituality of truth of Teodoro de Almeida", *Didaskalia*, vol. ,1975, pp. 105-132

"Teodoro de Almeida: a religious orator of the Portuguese Enlightenment", Luso-Brazilian Review, vol. 16, nº 2, Madison, Wisconsin, 1979, pp. 239-247.

Teodoro de Almeida (1722-1804) and the portuguese enlightenment, Washington, The Catholic University of America, 1975.

AZEVEDO, João Lúcio de - *Excertos de um historiador anonymo do Marquês de Pombal*, Revista de História, VII (1919), X (1921).

BASTOS, José Timóteo da Silva - *História da Censura Intelectual em Portugal,* Coimbra, 1926.

BEIRÃO, Caetano - *D. Maria I (177 –1792), Subsídios para a revisão da história do seu reinado*, Lisboa, Empresa Nacional de Publicidade, 1934

BELCHIOR, Maria de Lurdes e CARVALHO, José Adriano de - «Littérature de spiritualité – secs. XVI-XVIII» in *Dictionnaire de Spiritualitá,* Paris, Beauchesne, 1985, fasc. LXXX-LXXXII, col. 1958-1973.

BORDES, H. e LEMAIRE, J-M. - «Quelques aspects de la première iconographie du cœur de Jésus» in *Sainte Marguerite Marie et le message de Paray-le-Monial* (ed. de R. Darricau et P. Peyrous), Paris, 1993.

BRAGA, Teófilo, *História da Universidade de Coimbra nas suas relações com a instrucção publica portugueza* Tomo III, Lisboa, por Ordem da Typografia da Academia Real das Sciencias, 1898.

BREMOND, H. – *Histoire littéraire du sentiment réligieux en France depuis la fin des guerres de réligion jusquà nos jours; 3. La Conquête mystique et l''École française; 4. l'École de Port-Royal*, Paris, 1921.

BRIZZI, Gian Paolo - *La* 'Ratio Studiorum'. *Modelli culturali e pratiche educative dei gesuiti in Italia tra Cinque e Seicento* (Centro di Studi 'Europe delle Corti', Biblioteca del Cinquecento), Roma, Bulzoni Editore, 1981.

CAEIRO, Francisco da Gama - *Frei Manuel do Cenáculo, aspectos da sua actuação filosófico,* Lisboa: Instituto de Alta Cultura, 1959

"História da Filosofia em Portugal (roteiro de matérias e guia bibliográfico)", *Revista da Faculdade de Letras,* 3ª s., nº 7, 1963, pp. 102-132.

"O pensamento filosófico do século XVI ao século XVIII em Portugal e no Brasil", Sep. da *Revista Portuguesa de Filosofia*, t. XXXVIII-II, Braga, 1982

CAFFIERO, Marina – *La politica della santità. Nascita di un culto nell'età dei lumi,* Roma-Bari, Laterza, 1996.
Religione e modernità in Italia (secoli XVII-XVIII). Pisa-Roma, Istituti editoriali e tipografici, 2000.

CAPITÃO, Maria Amélia Ramos da Motta - *Anti-escolaticismo em Portugal na Congregação do Oratório (século XVIII),* F.L.U.L.-dissertação de licenciatura, 1957.

"Lógica e metafísica nos 'Oratorianos'", *Filosofia,* nºs 27-28, 1960, pp. 248-267

"Secularização da moral entre os Oratorianos", *Filosofia*, nº 15, 1957, pp. 200-211

"Movimentos escolásticos e aint-escolásticos em Portugal", *Filosofia*, nº 19, 1958, pp. 170-188

CARDOSO, Arnaldo Pinto - «O terramoto de Lisboa (1755). Documentos do Arquivo do Vaticano» in *Revista de História e Teoria das Ideias*, vol. 18, 1996, pp.441-510.

CARVALHO, Joaquim de - "Newton e o ideal da ciência moderna", in *Obra completa,* vol. V, Lisboa, F.C.G., 1987, pp. 661-671

CARVALHO, José Adriano de – *Gertrudes de Helfta e Espanha: contribuição para o estudo da espiritualidade peninsularnos séculos XVI e XVII,* Porto, INIC, 1981;

«Dos significados da divulgação de J. Gerson como profeta do Portugal pombalino pelo Padre António Pereira de Figueiredo» in *Revista da Universidade de Coimbra*, vol. 31, 1984, pp. 337-372.

«Aspectos polémicos da 'Reflexões Morais e Políticas» de Frei Francisco da Natividade» in *Bracara Augusta*, Braga,, 28:65-66(1974), pp. 203-222.

«Evolução na evocação de Cristo sofrente na Península Ibérica» (1538-1630) in *Homenaje a Elias Serra Rafol*, Laguna-Canarias Universidad, 1970, pp. 47-70.

«Vida e mercês que Deus fez ao venerável D. Leão de Noronha: do santo de corte ao santo de família na época moderna em Portugal» in *Via Spiritus*, 3, 1996, pp. 81-161.

CARVALHO, Rómulo de - *A actividade Pedagógica da Academia das Ciências de Lisboa nos séculos XVIII e XIX,* Lisboa, Academia das Ciências, 1981

História do ensino em Portugal desde a fundação da monarquia até o fim do regime de Salazar-Caetano, Lisboa, F.C.G., 1986

CHANTIN, J. P. - «Le jansénisme convulsionnaire à la fin du XVIIIe siècle» in *Cristianesimo nella storia*, vol. XXII- febbraio 2001, Bologna, E. Dehoniane, 2001, pp 153-166.

CHÂTELLIER, Louis – *L'Europe des dévots*. Paris, 1987; *La religion des pauvres. Les missions rurales en Europe et la formation du catholicisme moderne XVI-XIX siècles,* Paris, 1993; (textes presentés par) – *Religions en transition dans la seconde moitié du XVIIIe siècle*, Oxford, Voltaire Foundation, 2000.

CASTRO, Zília Osório de - *O regalismo em Portugal, António Pereira de Figueiredo,* Lisboa, C.H.C. da U.N.L., 1987.

CIDADE, Hernani - *Lições de cultura e literatura portuguesas,* 2 vols. Coimbra, Coimbra Editora Limitado, 1959

CISTELLINI, Antonio - *San Filippo Neri. L'Oratorio e la Congregazione Oratoriana. Storia e spiritualitá,* Brescia, Morcelina, 1989

Como interpretar Pombal?, Lisboa-Porto, Brotéria, 1983.

CONTI, L. – *La matematizzazione dell'universo. Momenti della cultura matematica tra '500 e '600,* Assisi, Porciuncula, 1992.

CORREIA, A. A. Mendes - *Geologia e Antropologia em Portugal,* Exposição de Sevilha, 1929

COSTA, Ester Pinheiro da Fonseca Soares, *Os estudos na Congregação do Oratório em Portugal desde a sua fundação até 1750,* F.L.U.C.-dissertação de licenciatura, 1964.

COTTRET, Monique – *Jansénismes et Lumières*, Paris, Fayard, 1998.

COXITO, Amândio, "Para a história do cartesianismo e do anticartesianismo na filosofia portuguesa (sécs. XVII-XVIII)", *Cultura-História e Filosofia*, vol. VI, 1987, pp. 23-38
"O compêndio de lógica de Manuel de Azevedo Fortes e as suas fontes doutrinais", *Revista de História das Ideias*, vol. III, 1981, pp. 9-36

DAGENS, J. – *Bérulle et les origines de la restauration catholique81575-1611)*, Paris, 1952.

DARNTON, Robert, "In search of the Enlightenment, accent attemps to creat a social history of ideas", *Journal of Modern History,* vol. 43, 1971, pp. 113-132

DELUMEAU, Jean – *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris, Clio, 1971; *Rassurer et Protéger*: *le sentiment de sécurité dans l' Occident d'autrefois*, Paris, Fayard, 1989.

DEUSDADO, M. A. Ferreira - *Educadores Portugueses,* Coimbra, 1910

DEVOS, Roger - *Vie réligieuse féminine et Societé. L'origine sociale des visitandines d'Annecy au XVII^e et XVIII^e siécle,* Annecy, Académie Salésienne, 1973.

DIAS, José Sebastião da Silva - *Correntes de sentimento religioso em Portugal, séculos XVI a XVIII,* 2 vols. Coimbra, Imprensa de Coimbra, 1960.

A Congregação do Oratório de Lisboa. Regulamentos primitivos, Coimbra, Instituto de Estudos Filosóficos da Universidade, 1966

"O cânone filosófico coninbricense" (1592-1606), Sep. de *Cultura-Histórica e Filosofia*, vol. IV, Lisboa, 1985

"Cultura e obstáculo epistemológico do Renascimento ao Iluminismo em Portugal", in *A Abertura do Mundo. Estudos de história dos descobrimentos europeus em homenagem a Luís de Albuquerque*, org. de Francisco Contente Domingues e luís Filipe Barreto, vol. I, Lisboa, Presença, 1986, pp. 41-52

"O eclectismo em Portugal no século XVIII. Génese e destino de uma atitude filosófica", *Revista Portuguesa de Pedagogia*, n.s., ano IV, 1972, pp. 3-24

Pombalismo e projecto político, Lisboa, C.H.C. da U.N.L., 1984

Pombalismo e teoria política, Lisboa, C.H.C. da U.N.L., 1982

Seiscentismo e Renovação em Portugal no séc. XVIII, separata da Biblos, vol. XXVI, Coimbra, 1961

Portugal e a Cultura Europeia (Séc. XVI a XVIII), separata da revista Biblos 28, Coimbra, 1953, pp. 203-498.

Os primórdios da maçonaria em Portugal, Lisboa, INIC, 1986 (com Graça Silva Dias).

Documentos da Reforma Pombalina, (1771 - 1782), Vol. I, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1937

DOMINGUES, Francisco Contente, "A Oração de Abertura da Academia das Ciências de Lisboa (Aspectos de uma polémica)", *Cultura, História e Filosofia,* vol, 1987, pp. 725-736

"A scientist between religion and politics in Portugal (1751-1800): Teodoro de Almeida", *History of European Ideas*, vol. 11, 1989, pp. 325-329

Teodoro de Almeida (1722-1804). Subsídios para uma biografia, F.C.S.H. da U.N.L.-dissertação de mestrado, 1986

"Um projecto enciclopédico e pedagógico: a *Recreação Filosófica* de Teodoro de Almeida", *Revista de História das ideias*, vol. 10, 1988, pp. 235-248

DONELLE, L. e BOURDET, L. – *Saint Philippe Néri et la societè romaine de son temps,* Paris, 1958.

DRILLET, G. - *"Étude des lettres circulaires de la Visitation Sainte-Marie, 1767 - 1787"* Université Paris I, 1972. ("mémoire de maîtrise")

FERNANDES, Maria de Lurdes Correia - *"Entre a família e a religião: a "vida" de João Cardim (1585 - 1615)* in Lusitania Sacra, 2ª série, Tomo V, Lisboa, 1993

Espelhos, Cartas e Guias. Casamento e Espiritualidade na Península Ibérica 1450-1700, Porto, Instituto de Cultura Portuguesa da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1995.

FERRÃO, António - *A Censura Literária Durante o Governo Pombalino,* Coimbra, 1927

O Marquez de Pombal e as reformas dos estudos menores, Lisboa, Tipografia Mendonça, 1915

FIGUEIREDO, Fidelino de- *História da Literatura Portuguesa*, Lisboa, 1931.

FONSECA, Martinho Augusto - *Subsidios para um diccionário de pseudonymos iniciaes e obras anonymas de escriptores portuguezes, contribuição para o estudo da literatura portugueza,* Lisboa, Typographia da Academia Real das Sciencias, 1896.

GASBARRI, C. – *L'Oratorio Romano dal Cinquecento al Novecento*, Roma, L'Oratorio, 1963; *Lo spirito dell'Oratorio di S. Filippo Neri*, Brescia, Moecelliana, 1949.

GIRODON, Jean - *Lettres du Père Bartolomeu do Quental a la Congrégation de l'Oratoire de Braga (29.IX.1685-22.XI.1698)*, Paris, F.C.G.-C.C.P., 1973.

"Les origines de l'Oratoire de Portugal", *Bulletin des Études Portugaises*, n.s., t. 28/29, 1967-1968, pp. 145-162

GOFFI, Tullo e ZOVATTO, Pietro - *La spiritualitá del settecento,* Bologna, C.E.D., 1990.

GOMES, João Pereira, "Crise de cultura em Portugal no século XVII?", *Brotéria,* vol. XXXII, 1941, pp. 284-301

"Doutrinas físico-biológicas de António Cordeiro sobre os sentidos" in *Brotéria,* vol. 36, Janeiro de 1943, pp.293-304.

«*Mercúrio filosófico*. A propósito de uma polémica no século XVIII» in *Brotéria,* XLIII, 1946, pp.383-398.

«Sistemas eucarísticos na filosofia portuguesa do século XVIII» in *Lumen,* vol. X, 1946, pp.213-234.

GUSDORF, Georges- *Les Sciences Humaines et la Penseé Occidentale,* vol. I*: De l'Histoire des Sciences à l'Histoire de la Penseé,* Paris, Payot, 1977*;* vol. V*: Dieu, la nature, l'homme au siècle des Lumières,* Paris, Payot, 1972

KRUMENACKER, Y. – *L'École française de spiritualité*, Paris, ed. du Cerf, 1999.

LAFUENTE, Antonio, PESET, José Luis, "Militarizacion de las actividades cientificas en la España ilustrada (1726-1754)", in José Luis Peset, et al. (eds.), *La ciencia moderna y el nuevo mundo*, Madrid, C.S.I.C., 1985, pp. 127-147

LAVRADOR, João E. Pimentel – *Pensamento teológica de D. Miguel da Anunciação,* Coimbra, Gráfica de Coimbra, 1995.

LEMOS, Maximiano de, *Historia da medicina em Portugal. Doutrinas e instituições*, 2 vols., Manoel Gomes, Editor, 1899

LIMA, Ebion, "Os oratorianos e a polémica da gramática latina no século XVIII", *Boletim da Biblioteca da Universidade de Coimbra,* vol. XXXVI, 1981, pp. 57-72; *O Padre Manuel Bernardes, sua vida, obra e doutrina espiritual*, Lisboa{Rio de Janeiro, Moraes Ed., 1969.

LISBOA, João Luís, C*iência e política. Ler nos finais do Antigo R*egime, Lisboa, I.N.I.C., 1991;
"Enciclopedismo e anti-enciclopedismo", *Prelo*, nº 4, 1984, pp. 97-108

Livros livreiros impressores em documentos da Universidade 1587 - 1835, Coimbra, Tip. da "Atlantica", 1966

MAIRE, C. L. – De *la cause de Dieu à la cause de la Nation. La trajéctoire janséniste au XVIIIe siècle,* Paris, Albin Michel, 1998.

MARGERIE, Bertrand de S. J. - "Teodoro de Almeida - un mystique du coeur de Jésus dans le Portugal et la France du XVIII^{e} siècle" in *Didaskalia,* III, fasc. 2, 1975, pp.363-366.

(O) Marquês de Pombal e o seu tempo, Revista de História das Ideias, IV, Coimbra, I.H.T.I., 1982.

MAYORDOMO PÉREZ, Alejandro, LÁZARO LORENTE, Luis Miguel - *Escritos Pedagógicos de la Ilustración,* vol. I, Madrid, Ministério de la Educación y Ciencia, 1988

Memórias de Francisco Manuel Trigoso de Aragão Morato (1777 a 1826), (ed. Ernesto Campos de Andrade), Coimbra, Imprensa da Universidade, 1933
Coimbra, Imprensa da Universidade, 1933

MICHEL, M. J. – *Clergé et pastorale janséniste parisienne* (1640-1730), Paris, Klincksieck, 2000.

MONCADA (L. C.), *Um Iluminista Português do Século XVIII - Luiz António Verney,* Coimbra, 1941; *Mística e racionalismo em Portugal no século XVIII,* Coimbra, Casa do Castelo, Editora, 1952;
Estudos filosóficos e históricos, artigos, discursos, conferências e recensões críticas, 2 vols. Coimbra, Universidade, 1958 – 1959.

MONTEIRO, Ofélia M. Caldas Paiva – D. *Frei Alexandre da Sagrada Família. A sua espiritualidade e a sua poética.* Coimbra, Por Ordem da Universidade, 1974.

NEVEU, Bruno – *Érudition et religion*, Paris, Fayard, 1997.

ORCIBAL, Jean – *Études d' histoire et de littérature réligieuses XVI-XVIIIe siècles*, Paris, Klincksieck, 1997.

OSÓRIO, Jorge Alves - «Um 'género' menosprezado: a narrativa de cavalaria do Séc. XVI » in *Máthesis*, 10, Viseu, 2001, pp.9-34.

PEIXOTO, Jorge, *O padre João Chevalier oratoriano de Lisboa bibliotecário da Biblioteca Real de Bruxelas,* Sep. de Biblos, Coimbra, 1973

PEREIRA, José Esteves - "Kant e a Resposta à pergunta: o que são as Luzes", *Cultura. História e Filosofia*, vol. III, 1984, pp. 153-168.
O pensamento político de António Ribeiro dos Santos, Lisboa, IN-CM, 1984.

PIRES, Maria Lucília Gonçalves – *Para uma leitura intertextual de 'Exercícios Espirituais' do Padre Manuel Bernardes*, Lisboa, INIC, 1980.

PIWNIK, Marie-Hélène, "Les souscripteurs espagnoles du P. Theodoro de Almeida (1722-1804)", *Bulletin des Études Portuguaises,* n.s., t. 42-43, 1981-1982, pp. 95-119

"Une entreprise lucrative; les traduction en espagnol du Père Teodoro de Almeida", *Arquivos do Cnetro Cultural Português,* vol. XXXI, 1992, pp. 199-206

Échanges erudits dans la Péninsule Ibérique (1750-1767), Paris, F.C.G.-C.C.P., 1987 ; "Image de la culture pombaline dans l'Espagne des Lumières". *Revista de História das Ideias*, vol. IV, t. II, 1982, pp. 343-379

PLONGERON, Bernard, «Recherches poour l'Aufklärung catholique en Europe occidentale (1770-1830) » in *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, 16 (1969) pp. 555-605. *Théologie et Politique au siècle des Lumières*, Paris, 1973.

Pombal Revisitado, coord. de Maria Helena Carvalho dos Santos, Lisboa, Estampa, 1984.

PRANDI, A. – *Religiosità e cultura nel '700 italiano*, Bologna, Il Mulino, 1966 ; *Cristianesimo offeso e diffeso. Deismo e apologetica christiana nel secondo settecento,* Bologna, Il Mulino, 1975.

RAIMONDI, Ezio – *I Lumi dell'Erudizione*, Milano, Vita e Pensiero, 1989; *Scienza e letteratura*, Torino, Einaudi, 1978.

RAMOS, Luís António de Oliveira – *O Cardeal Saraiva*, Porto, 1972. *Problemas e virtualidades da Congregação de S. Bento nos fins do século XVIII,* Santo Tirso, 1982; *Sob o signo das Luzes,* Lisboa, IN-CM, 1986.

REY-MERMET, Th. – *Le saint du siècle des Lumières. Alphonso di Liguori,(1696-1787)*, Paris, 1982.

RICARD, Robert - *"Sur la diffusion des oeuvres du P. Teodoro de Almeida", Boletim Internacional de Bibliografia Luso - Brasileira,* IV (Out.Dez; 1963) 620 - 630 (Out. Dez.; 1964) 632 - 634

Études sur l'histoire morale et religieuse du Portugal, Paris, F.C.G.-C.C.P., 1970

RODRIGUES, Francisco, *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal,* 4 tomos em 7 volumes, Porto, 1931-1950

A formação intellectual do jesuíta. Leis e factos, Porto, Liv. Magalhães & Moniz, 1933.

RODRIGUES, Manuel Augusto, "Pombal e D. Miguel da Anunciação, bispo de Coimbra", *Revista de História das Ideias*, vol. IV, t. I, 1982, pp. 207-298; «D. Miguel da anunciação e o cabido da Sé de Coimbra», sep. do *Boletim do Arquivo da Universidade de Coimbra,* vol. IV, 1982, pp. 1-53;
«A Universidade de Coimbra e o Porto na Época Moderna. A figura de Manuel Rodrigues Leitão», Porto, 1982;
«A hierarquia da Igreja e o liberalismo. O Bispo de Coimbra D. Frei Joaquim De Nossa Senhora da Nazaré (1776-1851) no contexto cultural e religioso da sua época», sep. das *Actas do colóquio sobre o liberalismo na Península Ibérica na primeira metade do século XIX*, Lisboa, 1981.

ROSA, Mario – *Riformatori e ribelli nel'700 italiano*, Bologna, 1969; *Aufklärung cattolica in Italia. Cattolicesimo e lumi nel settecento italiano,* (a cura di) Roma, Herder Editrice Libreria, 1981;

"Regalitá e Douceur nell Europa del 700: la contrastada devozione al Sacro Cuore", *in Dai quaccheri a Gandhi, studi di storia religiosa in onore di Ettore Passerin d'Entrèves, a cura di Francesco Traniello,* Bologna, Il Mulino, 1988; «Politica ecclesiastica e riformismo religioso in Italia alla fine dell' antico regime» in Chiesa italiana e revoluzione francese (a cura di D. Menozzi), Bologna, Il Mulino, 1990, pp. 17-45; *Settecento Religioso. Politica della Ragione e religione del cuore*, Venezia, Marsilio Editore, 1999.

RUSCONI, Roberto - «Gli ordini religiosi maschili della Controriforma alle soppressioni sette centesche. Cultura, predicazione, missioni.» in *Clero e società neel' Italia moderna* (a cura di Mario Rosa), Roma e Bari, 1992.

RURALE, Flavio (a cura di) – *I Religiosi a Corte*, Roma, Bulzoni Editore, 1998.

SANTOS, Cândido dos - "António Pereira de Figueiredo, Pombal e a *Aufklärung. Ensaio sobre o Regalismo e Jansenismo em Portugal na 2ª metade do século XVIII", R*evista de História das Ideias, vol. IV, t. I, 1982, pp. 167-203

SANTOS, Domingos Maurício Gomes dos - A primeira alusão a Descartes em Portugal in Brotéria, vol. 35, 1937; "Os jesuítas e o ensino das matemáticas em Portugal", *Brotéria,* vol. XX, 1935, pp. 189-205; «Para a história do cartesianismo entre os jesuítas portugueses do séc. XVIII» in *Revista Portuguesa de Filosofia,* vol. i, 1945, pp.27-44.

SANTOS, Eugénio dos – *O Oratório no Norte de Portugal*, Porto, INIC, 1982; «Bento José memorialista da Congregação do Oratório do Porto» in *Revista da Faculdade de Letras do Porto*, 1972; «Para a história da cultura em Portugal no século XVIII. 'Oração ' de abertura da Academia das Ciências do Padre Teodoro de Almeida» in *Arquipélago*, vol. II, 1980, pp. 53-90.

SANTOS, Maria Amélia Machado, "Os filósofos 'recentiores' do século XVIII em Portugal", *Biblos,* vol. XXI, t. I, 1945, pp. 207-226

SANTOS, Zulmira C., "O Feliz Independente..." do Pe. Teodoro de Almeida: a teoria literária como forma de cultura no século XVIII, *Sep. da Revista da Faculdade de Letras — Línguas e Literaturas,* Anexo I, 1987, pp. 179-191; « As traduções das obras de espiritualidade de Teodoro de Almeida: estado da questão, tempos e modos» in *Via Spiritus*, 1, Porto, CIUHE, 1994, pp.; «Em torno de um manuscrito atribuído a Teodoro de Almeida: a Historia da Visitação em Portugal» in *Via Spiritus,* 2, Porto, CIHUE, 1995, pp. ; «Itinerários de missão do oratoriano Teodoro de Almeida» in *Piedade Popular*, Lisboa, Universidade Nova, 1998, pp. ;«Literatura religiosa e de espiritualidade» in *Dicionário de História de Religiosa* (dir. de Carlos Azevedo), Lisboa, Ed. Círculo de Leitores, 2000, pp.125-130.

SILVA, António Pereira da - *A questão do sigilismo em Portugal no século XVIII. História, religião e política nos reinados de D. João V e José I*, Braga, Editorial Franciscana, 1964

SILVA, Lúcio Craveiro da - «Inácio Monteiro. Significado da sua vida e da sua obra» in *Revista Portuguesa de Filosofia,* XXIX (Julho - Setembro, 1973) 229 - 260

TORGAL, Luís Reis, "Àcerca do significado do pombalismo", *Revista de História das Ideias*, vol. IV, t. I, 1982, pp. 7-17.