

Materialidades e a construção de uma memória agostiniana entre o Oriente e o Ocidente: a propósito de uma carta de D. Frei Aleixo de Meneses de 1609¹

Materiality and the building of an Augustinian memory between East and West: concerning a letter from D. Frei Aleixo de Meneses of 1609

Margareth de Almeida Gonçalves²

mdagoncalves@gmail.com

Resumo: O artigo discute a dimensão dos objetos e da escrita religiosa no âmbito das trocas de presentes nos espaços entre o Índico ocidental e o Convento de Nossa Senhora da Graça de Lisboa. Parte-se de uma carta escrita em dezembro de 1609 pelo arcebispo de Goa e primaz do Oriente D. Frei Aleixo de Meneses à Província de Portugal da Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho. Prioriza-se a análise dos segmentos da missiva sobre a descrição de uma cruz e uma grande caixa de cristal, reproduzidas em crônicas, notícias e relatos escritos predominantemente por agostinianos entre 1634 e 1720. Destacam-se as conexões culturais e as hierarquias de poder instituídas nas relações religiosas e políticas com os mundos islâmicos através do topônimo Ormuz. A escrita sobre os objetos é compreendida por mecanismo influente na perenidade da memória de indivíduos e grupos sociais. Nos pontos de conclusão do artigo são examinadas as formas de apropriação e significação cultural inscritas em materialidades por gêneros variados de escrita no cristianismo em que perduram variações da tradição dos discursos hagiológicos.

Palavras-chave: cultura material, escrita religiosa, memória, agostinhos, Ormuz.

Abstract: The paper discusses the materiality of objects and religious writing in the context of exchanges of gifts in places between the Western Indian Ocean and the Convent of Our Lady of Grace in Lisbon. It begins with a letter written in December 1609 by the Archbishop of Goa and Primate of the East D. Friar Aleixo de Meneses to the Portuguese Province of the Order of the Hermits of St. Augustine. The analysis prioritizes the parts of the missive on the description of a cross and a large crystal box in chronicles and narratives written mainly by Augustinians between 1634 and 1720. It highlights the cultural connections and power hierarchies established in religious and political relations with the Islamic worlds through the toponym Ormuz. Writing about objects is understood as an influential mechanism in the perennial memory of individuals and social groups. In the conclusion, a few points are investigated: forms of appropriation and cultural meaning inscribed in materialities by varied genres of writing in Christianity, in which variations of the tradition of hagiological discourses persist.

Keywords: material culture, religious writing, memory, Augustinian, Ormuz.

¹ O artigo foi escrito a partir de pesquisa realizada durante a estada no ICS-Universidade de Lisboa (março de 2017 a janeiro de 2018) na condição de investigadora visitante e contou com o apoio do Edital Universal MCTI/CNPq no. 01/2016. Agradeço pelos auspiciosos comentários e sugestões de Ângela Barreto Xavier e Graça Almeida Borges sobre uma primeira versão do artigo. Também sou grata à leitura e observações dos avaliadores da revista *História Unisinos*.

² Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Rodovia BR 465, Km 07, s/n, Zona Rural, Seropédica, 23890-000, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

Introdução

Nos relatos da coleção de objetos relacionados ao nome dos eremitas de Santo Agostinho de Portugal sobressaem uma grande caixa de cristais de rocha lapidados de origem veneziana, hoje peça do acervo do Museu de Arte Antiga de Lisboa, e uma cruz de pedraria, atualmente desaparecida, presentes enviados pelo arcebispo primaz do Oriente, Dom Frei Aleixo de Meneses, ao Convento de Nossa Senhora da Graça de Lisboa em torno dos anos de 1609 e 1610. As narrativas acerca da caixa de cristal e da cruz circularam em crônicas, histórias e memórias variadas, em articulação à figura do proeminente prelado, de casa de primeira nobreza do reino. Estudos sobre a caixa de cristal encontram-se na historiografia recente acerca das dinâmicas do intercâmbio de objetos das embaixadas diplomáticas no reino de Ormuz (Vassallo e Silva, 2008), como ainda na relação da troca de presentes de um “mecenas ilustrado”, no perfil de colecionador e promotor das artes do arcebispo Aleixo de Meneses (Pinto, 2011a, 2011b). A temática de presentes em cerimônias e missões diplomáticas nas cortes do Levante aponta a complexidade de códigos inerente às trocas de dádivas (Pinto, 2011b; Floor, 2011; Matthee, 2012; Arcak, 2012; Gonçalves, 2016). Este texto dedica-se a explorar alguns aspectos em torno da cruz e predominantemente da caixa de cristal, acrescentando eixos de argumentação em torno da cultura material e da escrita religiosa na modernidade nos circuitos entre o Índico ocidental e Portugal.

Registre-se a inserção das materialidades em processos vitais (Ingold, 2012), que, assim como pessoas, são portadoras de “biografia cultural”, “histórias de vida” (Kopytoff, 2008). Segundo essa perspectiva, as “coisas” (em relação com pessoas) carregam sentidos simbólicos que se alteram nos itinerários percorridos, e os significados sobrepõem-se em fluxos variados, reforçando a historicidade das coisas (Davis, 2000). Por sua vez, amplie-se a noção de colecionamento (Gonçalves, 2007) – em geral circunscrita ao emprego para “gabinetes de curiosidades” e museus – aos espaços religiosos católicos (igrejas, conventos), na diversidade das coleções de relíquias, santos, materialidades variadas dotadas de potência sagrada, como a caixa de cristal e cruz de pedraria em apreciação neste texto.

Na primeira modernidade, cofres, caixas grandes (caixões), arcas, bolsas constituíram materialidades de adoração como as imagens de santos. Enaltecidos pela beleza, receberam de acréscimo a potência divina, maximizada pelas conexões de troca e de mobilidade cultural (Greenblatt, 2009). *Pari passu*, conferiam poder de memória a grupos nobiliárquicos e ordens religiosas. Em princípio,

um intercâmbio de doações desinteressadas, esses objetos eram investidos de energia que acionava os dispositivos da dádiva, e reiteraram, entretanto, a hegemonia de grupos sociais do centro do império de Portugal. A materialidade da dádiva expõe formas de imaginação que penetram os deslocamentos e contatos culturais, no entendimento das trocas como “fato social total”, de significação simultaneamente religiosa, econômica, jurídica, moral e social. Uma impulsão automática entre dons e contradons tende a minorar o traço de “incerteza” inerente aos processos dádivosos (Mauss, 1974).

Termos variados dos vocábulos em latim *cophinus*, *arca*, *crumena*, *bursa* remetem a características de receptáculos para a guarda de bens, dinheiro, joias, medicina, portadores inclusivamente de potência. Atente-se aos múltiplos e variados sentidos das práticas de dar e oferecer, apontando a diversidade das grades classificatórias que moldam os sentidos das trocas materiais de objetos.

Faz-se notar a interferência do egrégio antiste no jogo político na área do Golfo Pérsico na combinação de interesses dos agostinhos na ampliação da atuação missionária na base do convento em Ormuz – que, juntamente com a casa de Goa, inaugurou a ação agostiniana da Província de Portugal no Oriente em 1572 (Gonçalves, 2014) – e questões de *Realpolitik*, na participação na complexidade política dos assuntos asiáticos, decerto ampliada no período de governança do Estado da Índia na vacância do vice-reinado. Note-se a fase do seu governo no Estado da Índia, com início na ida aos mares do sul do vice-rei D. Martim Afonso de Castro na ação de defesa de Malaca, e sua morte no leste asiático em 1607. Permaneceu na interinidade do governo com o falecimento do novo vice-rei Dom João Pereira Forjaz, conde da Feira, no mar no trajeto à Índia, em maio de 1608, até a nomeação de André Furtado de Mendonça um ano depois. Aleixo de Meneses logrou uma longa permanência de 15 anos no Oriente. Acumulou conhecimento no campo de assuntos da mitra, no compromisso de fabricação de uma cristandade universal e em questões da política asiática com os potentados locais em uma época fulcral de alterações das disputas políticas e econômicas na crescente penetração comercial das novas companhias comerciais inglesa (*East India Company*, EIC) e holandesa (*Vereenigde Oostindische Compagnie*, VOC).

Certamente, a posição privilegiada de agente eclesiástico e civil que usufruiu favoreceu as designações posteriores ao vice-reinado de Portugal e à presidência do Conselho de Portugal. Em que a grande caixa de cristal, coisa falante³, conecta com a intervenção de Aleixo de Meneses nas relações políticas no Golfo Pérsico e a casa

³ Acerca da relação entre linguagem e imagem, veja-se Didi-Huberman (2011, p. 28), no comentário sobre a imagem em Blanchot: “A imagem é a ‘forma do que aparece’, escreve Blanchot. [...] Que a aparição, *via* imagem, coloca a palavra ‘em estado de elevação’”.

reinante de Ormuz? O que os objetos podem dizer? Essas são questões que o artigo busca explorar.

Escrita religiosa e materialidades de devoção

O notável arcebispo de Goa, Pedro de Meneses na pia batismal, nasceu a 25 de janeiro de 1559, na cidade de Lisboa, de pais nobres de nomeada projeção nas esferas do poder monárquico das casas de Avis e Habsburgo durante o reinado de D. João III. Seu pai, Aleixo de Meneses († 1569), terceiro filho, por sua vez, de Dom Pedro de Meneses, conde de Castanheda, foi aio de D. Sebastião (1554-1578), com passagem pelas plagas do Oriente, incluindo o período em que seu tio, Lopo Soares de Albergaria (c. 1442-c. 1520), foi vice-rei da Índia (1515-1518). O tutor idoso do Desejado acumulou ganhos materiais e transferiu capital social à casa aristocrática, herança transmitida ao filho eclesiástico. Religioso da Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho, o terceiro filho de D. Aleixo de Meneses e D. Luiza de Noronha recebeu por nome de religião Aleixo de Jesus – embora recorresse usualmente ao apelido paterno. Na trajetória do arcebispo agostiniano sobressai a passagem pela Universidade de Coimbra, sem obter grau em Teologia, a ocupação do priorado dos conventos de Torres Vedras, Santarém e Lisboa, e a nomeação para pregador real de Filipe I de Portugal. Após deixar Goa, em dezembro de 1610, sucedeu ao agostinho e “pai espiritual” D. Frei Agostinho de Jesus no arcebispado de Braga (1612-1617), exerceu as funções preeminentes de vice-rei de Portugal (1614-1615) e primeiro presidente do Conselho de Portugal (1615-1617). Faleceu em Madrid, a 3 de maio de 1617, na idade de 58 anos. A trajetória do insigne antiste revela habilidades no manuseio das marcas de distinção social do legado familiar a estratégias de carreira religiosa e política, aliando a pompa mitral ao cuidado com os pobres do ofício pastoral⁴. Esses são aspectos da trajetória de Aleixo de Meneses indicados pela historiografia, mas que encontramos na escrita missivista de sua pena no esforço de construção de memória que combina a tópica da humildade do múnus eclesiástico ao estilo de vida da nobreza em Portugal, no apreço aos objetos de luxo de brilho e luz – cruz e cofre em tela.

No intento deste artigo, exploram-se diferentes formas das relações de troca de coisas através da análise da descrição de peças enviadas por Aleixo de Meneses ao convento graciano de Lisboa em narrativas sobretudo acerca de uma caixa de cristal, registradas mormente em cartas, relações e crônicas de religiosos. A reflexão principia por uma carta escrita pelo antiste à Província de Portugal da Ordem de Santo Agostinho em Lisboa ao final de 1609, e a posterior referência e reprodução de partes da missiva sobre as peças em sucessivas crônicas, histórias, notícias, no formato manuscrito e impresso, entre 1634 e 1720 – anos-limites entre a publicação *Da Historia Ecclesiastica dos Arcebispos de Braga...* (1634) na pena de D. Rodrigo da Cunha e o volume 8 do *Santuário Mariano* (1720), que contempla as imagens marianas do Oriente, de autoria do agostinho descalço Frei Agostinho de Santa Maria (1642-1728). A cruz de pedraria e a caixa de cristal servem de condutores da reflexão através de dois eixos: (i) hagiografia e história nos relatos de divulgação e propaganda de Aleixo de Meneses e dos gracianos; (ii) o lugar da coleção de coisas nos espaços da igreja e convento de Nossa Senhora da Graça de Lisboa como tributo à memória de eclesiásticos e leigos com trajetórias percorridas na banda oriental do Império português.

A carta do eminente arcebispo com alusão às duas peças, estimadas pela beleza luxuosa, tem a data de 24 de dezembro de 1609, um ano antes de sua partida definitiva para o Reino⁵. O prelado observou o decoro de escrita da prosa, em uma composição casual, destinada à província de Portugal da Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho, junto à qual frui de posição social elevada na função que ocupa de arcebispo primaz do Oriente. Segundo o retórico romano C. Julius Victor do século IV, a *epistola* acompanha o princípio do *sermo*, ou seja, o discurso informal, uma espécie de conversa com ausentes⁶. O modelo formal da missiva combina o ritmo da carta negocial ao familiar, com ênfase no segmento retórico da *narratio*. Aleixo de Meneses indica um destinatário coletivo no emprego do vocábulo vago de Vossas Paternidades, alternando os termos do lugar-comum retórico de *salutatio* e *captatio benevolentiae*. Variações da tópica do cansaço pontuaram as cartas do prelado goês a destinatários diversos desde que chegou a Goa no ano de 1595 aos 36 anos. Demonstrando fadiga frente à demora no envio de seu sucessor, o arcebispo primaz inicia a carta em tela atentando a essa caixa

⁴ Contribuições com perspectivas historiográficas distintas fornecem informações sobre o arcebispo agostiniano Aleixo de Meneses: Alonso (1992); Subrahmanyam (1998); Pinto (2006); Gonçalves (2014).

⁵ Este artigo tem por referência um traslado da carta do Arquivo Distrital de Braga, composto por um conjunto de sete folhas. Os segmentos sobre o envio da cruz e do caixão ao convento de Nossa Senhora da Graça de Lisboa ocupam uma das folhas. Veja-se: Treslado de hua carta que o Illustríssimo Senhor Dom Aleixo de Menezes escreveu a Província Sendo Arcebispo de Goa Primas das Índias. 24 de dezembro de 1609 (doravante Carta). Uma segunda cópia da carta se localiza no Arquivo Nacional Torre do Tombo. A carta foi objeto de perscrutação em Pinto (2006, p. 167-172). Neste artigo a grafia das fontes foi atualizada.

⁶ O gênero *epistola*, introduzido por C. Julius Victor em *Ars rhetorica*, esteve ausente da tradição retórica dos antigos. Entretanto, aproxima-se da prática discursiva dos exercícios preparatórios, *progymnasmata*. Por sua vez, o nascimento da *ars dictaminis*, o estilo da prosa, *cursus*, vincula-se à abadia beneditina de Monte Cassino na Itália central, com Alberico no século XI (Murphy, 1981, p. 195, 203).

da longa permanência em Goa, agravada pelo acúmulo de tarefas e funções que ocupara, como no governo do Estado da Índia durante a vacância de vice-reis.

Ao cansaço acrescenta a tópica do escrúpulo, um vocábulo reiterado ao longo da carta: “além de estar demasiado cansado e quebrado, vivo com escrúpulo sobre as cousas de minha Igreja” (Carta, fl. 1). Do latim *scrupulum*, a palavra remete a uma pedra pontiaguda que no sapato cria desconforto no andar. Sugere ainda o sentido figurado de inquietação, que no dicionário de Covarrubias (1611) desliza para questões de consciência (no plano moral e ético equivale ao desassossego do ânimo, à dúvida, impõe o exame de consciência, abre a possibilidade de erro de conduta na proximidade ao pecado na acepção católica). O termo escrúpulo foi de uso frequente em textos de agostinianos e da autoria de religiosos de filiações distintas, como exposto, algumas décadas à frente da carta de Aleixo de Meneses, no sermão sobre a “matéria confissão das confissões” do padre Antônio Vieira, pregado no terceiro domingo da Quaresma do ano de 1655 na Capela Real em Lisboa. A tópica do escrúpulo, mais do que um lugar-comum retórico, sublinha um patamar de subjetividade com ênfase na inquietude e no exame de consciência. A seguir, o missivista incluiu a variação de uma segunda tópica recorrente, a da modéstia, ao afirmar o satisfazer, no retorno ao Reino, uma das casas ou mesmo a cela do Colégio, como igualmente em um dos conventos da Província em Portugal. Como é notório, o destino do arcebispo ao deixar Goa esteve distante da cela de um convento – mitra bracarense, vice-reinado de Portugal e presidência do Conselho de Portugal. Observe-se que recebeu a leniência e ratificação do privilégio da função governativa cimeira do Reino de Portugal pelo breve de Paulo V de 1º de junho de 1614: “O benefício de tua obediência, com o qual nos fizeste mais certos sobre este presente proporcionado a ti pelo rei, deixou-nos felicíssimo” (Alonso, 1982, p. 248, tradução livre). Por fim, acumulou o benefício do arcebispado com a dispensa de residência na sé bracarense, uma exigência do cargo episcopal estabelecida pelo Concílio de Trento.

A extensa missiva teve por fito demonstrar as ações que empreendeu para a “religião” no Oriente, atento às empresas honrosas que conquistou de engrandecimento da Igreja, como também os obstáculos da Ordem Agostiniana na formação de religiosos para as missões. Em meio ao relato dos progressos da ordem, o pródigo pastor de almas, em alguns parágrafos, discorre sobre o envio de uma cruz e um “caixão” de cristal ao convento de Lisboa. Inicia pela descrição da feitura da cruz, que julga mais aparatosa do que dispendiosa. Explica o custo baixo da pedraria: já que tinha esse intento, obteve “diversas partidas de pedras” de baixa gramatura por um valor inferior. O custo maior, acrescenta, foi o pagamento do trabalho de ourivesaria, as

intervenções artesanais que oneraram a peça. Na contabilidade do custo financeiro da cruz, um valor extrínseco foi agregado pelo capital social carregado na figura do antiste, “amor de mim” (Carta, fl. 3v). Portanto, a cruz obteve um valor acrescido ao seu custo efetivo, dobrado para 10 ou 12 mil cruzados, conforme a avaliação dos lapidários. De modo subjacente à reciprocidade da oferta da cruz, Aleixo de Meneses pediu que mandassem celebrar o canto de uma missa a Nossa Senhora e mais nove rezadas por sua alma.

É assinalável o intercâmbio do valor utilitário das pedras e do ouro da cruz pela imaterialidade de Nossa Senhora e da alma: “me mandem cantar uma missa a Nossa Senhora e dizer nove rezadas a mesma Santa por minha alma” (Carta, fl. 3v). A peça, coisa viajante, é elemento de articulação entre o temporal e o sagrado, produzindo um espaço de contiguidade com o transcendente. No cuidado de preservar a materialidade da cruz, o arcebispo advertiu que não se retirassem nem trocassem as pedras dos adornos, que o formato se mantivesse “para sempre”. A observação remete ao congelamento e imutabilidade do tempo na materialidade da cruz, na suspensão de passado, presente e futuro. Uma condensação fixa da temporalidade virtualiza a lembrança, fixa a memória. Em igrejas deposita-se a permanência do nome na dimensão de perpetuamento dos objetos, assim como os museus na contemporaneidade.

Na sequência da carta adiciona a motivação da segunda oferta, o ponto de partida das narrativas engenhosas sobre a grande caixa de cristal. Com o concerto da “capelinha” do Santíssimo Sacramento no convento de Lisboa, Aleixo de Meneses escreve que teve “grandes ânsias” de fabricar um “sacrário bom”, uma dádiva ao mosteiro de Lisboa. Nosso missivista vislumbrou na peça a grandeza de um sacrário, “riquíssimo e fermosíssimo”, para guardar o Santíssimo Sacramento. Relata acerca da primeira tentativa frustrada de compra do caixão ao rei anterior de Ormuz: “por todo o dinheiro não o quis vender” (Carta, fl. 4f). Trata-se possivelmente de uma alusão ao rei Mira Faru Xá falecido em fevereiro de 1609 (Teles e Cunha, 2002, p. 191).

A carta de Aleixo de Meneses estabelece a conexão entre a grande caixa de cristal e o topônimo Ormuz. Uma ligação implacável e derradeira futuramente explorada nos diversos relatos acerca do novo sacrário da igreja dos graciosos de Lisboa. Considere-se que o termo Ormuz serve de marca mais relevante à peça do que a procedência de sua fabricação, Veneza. Portanto, um forte atributo simbólico da expansão do império ao leste por Afonso de Albuquerque. Ao alvorecer do século XVI, Portugal fixou uma fortaleza no reino de Ormuz, um dos pontos de penetração no Oriente, no centro de regiões islâmicas, uma fronteira de encontro entre os mundos iraniano, árabe

e indiano. Citada pelo clima inóspito, a cidade surgiu em torno do ano de 1300, na ilha deserta de Jarum, na entrada do Golfo Pérsico. O nome Ormuz diz respeito tanto à cidade quanto ao reino. A pujança do porto de Ormuz desapareceu com a conquista safávida em 1622 – assim como o enclave português – e a criação de um novo porto em Bandar Abbas na costa iraniana e o deslocamento do entreposto português para Mascate do lado oposto de Ormuz, à entrada do Golfo de Omã, posição, todavia, perdida para os árabes Omanis em 1650. Território de fluxos variados de populações, é desde a origem de características linguísticas árabe e persa. Jean Aubin assinala o símbolo de poder atribuído à figura real, garantidora da unidade da dupla natureza, árabe e persa, do reino (Aubin, 1973, p. 139,140). O embaixador de Filipe II⁷, D. Garcia da Silva y Figueroa (1550-1624), indicou para o ano de 1617 uma ocupação entre 2.500 e 3.000 casas, habitadas por cristãos da terra, mouros, árabes, indianos gentílicos (oriundos da Província de Sindé, atual Paquistão, e de Cambaia) e distribuídas por ruas estreitas que projetavam a ideia de um tamanho de cidade menor (Figueroa, 2011, p. 191)⁸.

Retornemos à missiva de D. Frei Aleixo de Meneses. No ritmo premonitório da narrativa, relata como recebeu o caixão de presente na oportunidade da eleição do novo rei de Ormuz, irmão do anterior: “em agradecimento de muitos benefícios que lhe fiz e de lhe aludir a injustiças que lhe que irião fazer, mo mandou a tempo que invernou no norte” (Carta, fl. 4). Decerto, o antiste situa o recebimento do cofre no ano de 1609 com a morte de Mira Faru Xá e a passagem do governo do reino de Ormuz ao seu irmão Mamede Xá, em mais um episódio das disputas intestinas entre membros da casa dinástica.

Atente-se ao quadro de disputas entre membros da dinastia ormuzina e seu agravamento na primeira década do século XVII. Acrescente-se a participação do capitão da Fortaleza de Ormuz, D. Henrique de Noronha, na condução de Mamede Xá ao trono. Acusado de receber “peitas”, Noronha teve por recompensa 10.000 pardaus de larins, o equivalente a 12.000 xerafins (Teles e Cunha, 2002, p. 192) – um valor vultoso se comparado aos 2.000 xerafins de dote corrente das freiras de véu preto do mosteiro de Santa Mônica de Goa. O incidente demonstra o

papel ativo do capitão na questão sucessória do reino de Ormuz, envolvimento duramente repreendido por Filipe II. Entre os variados desacertos do capitão, fora acusado de fomentar o conflito entre o guazil e o rei e a gravidade de efetivar no provimento de Mamede Xá ao trono conjuntamente com o ouvidor, o licenciado geral de Ormuz Dom Francisco de Gouveia. Assim como D. Henrique de Noronha⁹, o arcebispo primaz decerto interveio na crise dinástica, conforme de fato indica na carta. O cofre de cristal foi um mimo aparatoso de recompensa do novo governante de Ormuz ao antiste pelos favores recebidos. Igualmente, os agostinhos intervieram no quadro político ormuziano e por reconhecimento receberam um escritório que fora do pai de Mamede Xá no valor de 4 mil cruzados (Bulhão Pato, 1884, p. 381).

Aleixo de Meneses declara a hesitação de recusar o presente: “estive para lho tornar a mandar porque há quinze anos que estou na Índia, e até agora não aceitei cousa alguma de Rey...”¹⁰. Na carta, de forma privilegiada, é possível considerar o recurso ao valor utilitário como condição de robustecimento do valor sagrado. No entanto, o escrúpulo e o princípio ético de recusar o presente foram dirimidos, segundo a missiva expõe, mediante a estratégia investida pelo doador, o novo rei de Ormuz, sob os conselhos do agostiniano Frei André Baptista, religioso com mais de uma década no Oriente, de dilatada passagem por cargos dos agostinhos entre Mombaça, Goa e Cochim.¹¹ O artifício consistiu em explicar que o caixão fora mandado por presente ao convento de Nossa Senhora da Graça de Lisboa e não ao arcebispo. Aleixo de Meneses reflete sobre o efeito negativo da devolução do caixão a Mamede Xá, que, no lugar da potência divina cristã, abrigaria objetos profanos, como “brincos e toucas de mouros” (Carta, fl. 4v), na argumentação depreciativa no recurso ao emprego de tópicos de inferioridade religiosa e étnica.

Os cristais de rocha lapidados, a pureza e a beleza do receptáculo despontam por guardiões da energia criadora da presentificação de Cristo, sangue e corpo, na Eucaristia. A revivência da Santa Ceia articula memória do sacrifício à presença de Cristo: “E tomou um pão, deu graças, partiu e deu-o a eles, dizendo ‘Isto é o meu corpo que é dado por vós. Fazei isto em minha memória’” (Lucas,

⁷ Neste artigo, a referência aos monarcas Habsburgo corresponde à usual para o Reino de Portugal.

⁸ Sobre a presença de Portugal em Ormuz vejam-se: Floor (2006, p. 7-138); Subrahmanyam (1993, p. 219-224); Borges (2014, 2015).

⁹ A carta régia ao vice-rei D. Jeronimo de Azevedo, em 27 de fevereiro de 1612, ordenou tirar nova “residência” (investigação) do procedimento do antigo capitão de Ormuz para averiguação “se teve culpa nas discórdias e diferenças que houve entre el-rei e o guazil”. Solicitou ainda de realizar uma segunda “residência” em Goa e que fosse sentenciado. Ou seja, sobre um conjunto de irregularidades de comportamento (não somente do caso da nomeação do novo rei de Ormuz) atribuídas a D. Henrique Noronha no governo da fortaleza, o poder régio requereu a adoção de procedimentos de justiça pelos desembargadores do Tribunal da Relação em Goa (Bulhão Pato, 1884, p. 168).

¹⁰ E continua: “ou particular, offerendosse me neste discurso de annos muitas de grande preço e por estremo fermozas, e algumas que passavão valia de quatro, seis, e des mil Cruzados” (Carta, fl. 4).

¹¹ Frei André Baptista professou no Convento de Nossa Senhora da Graça em Lisboa a 4 de julho de 1591 e foi ordenado sacerdote já na Índia, do mesmo modo que parte significativa dos que vestiam o hábito agostiniano em Lisboa e partiam para o Oriente. Acumulou funções de pregador e confessor, prosseguiu na carreira através de instituições dos graciosos no Oriente. Integrou o grupo fundador do convento em Mombaça. Foi deputado do Convento da Graça de Goa (1598), procurador geral da Congregação da Índia Oriental dos agostinhos de Portugal, em 1600, por duas vezes ocupou as posições de vice-reitor do Colégio do Populo de Goa (1602 e 1604) e secretário da Congregação (1607 e de 14/4/1609 a 1/12/1609), como, ainda, do priorado dos conventos de Cochim e Damão. Vejam-se Rego (1996, p. 247); Alonso (1985, p. 385).

22:19, in: *Bíblia*, 2010, p. 1828). E tal citação reitera e confirma o ato de recordar do termo bíblico *zakhor*, “lembrai-vos”, um compromisso selado entre o povo de Israel e Deus, registrado no Pentateuco (Geary, 2002, p. 167).

A memória no catolicismo investe os objetos de potência sagrada; igrejas, altares, imagens de santos compõem depósitos corpóreos, interconectores entre Deus e o crente, um simulacro do divino. Objetos sagrados adquirem relevância material, simbólica e social na manifestação da divindade, tangível aos que compartilham da mesma experiência significativa dos contextos do catolicismo dos mundos portugueses na alta época moderna.

A liturgia eucarística presentifica Cristo no ato contínuo de impedir o esquecimento. A materialidade do suntuoso caixão, reservatório virtual de energia divina, conjuga a qualidade de guarda da memória do Cristo e evita a obliteração do doador. O nome de Aleixo de Meneses transforma-se em presença-memória, lembrança vivida na celebração de missas pela alma.¹² Em reciprocidade ao presente, como fizera para a cruz de pedraria, o arcebispo de Goa rogou o registro da lembrança de seu nome em orações por sua alma *ad aeternum*, na perspectiva do tempo teleológico cristão, suporte das acepções do imaginário do “bem morrer”.

No catolicismo perdura a aceção platônica da alma, que corresponde a uma dimensão não física para a existência, uma substância imortal. De maneira distinta da noção de imortalidade, de conexão ao tempo da ressurreição dos mortos, a categoria de eternidade presume o apagamento do tempo, o imobilismo em Deus, na perspectiva da antropologia agostiniana. Segundo Santo Agostinho em *Confissões*, a eternidade equivale a um tempo presente permanente: “Quanto ao presente, se fosse sempre presente, e não passasse a passado, já não seria tempo, mas eternidade”. O tempo não mais tempo, mas *aeternitas* (Santo Agostinho, 2004, p. 569). Conforme o bispo de Hipona, a memória é um dos componentes da inteligência humana, complementada pela *intelligentia* e o amor. Em vista disso, a memória opera por relé de transmissão de energia divina¹³. A cruz com pedrarias e o cofre de cristal remetem a uma dimensão dos objetos fora do tempo físico, a um permanente presente sequestrado

da linha do tempo, que, na percepção da carta de Aleixo de Meneses, perpetua a memória do doador.

No interior do caixão de cristal, um segundo “pequeno preto de obra do Japão”, endereçado da mesma forma à guarda do Santo Sacramento, ou de relíquias, acrescenta a missiva. Pensara em remeter outras relíquias ao convento de Lisboa, porém, acrescenta Aleixo de Meneses, não perseverou em obter, reservou o dispêndio ao atendimento dos pobres, “peças vivas” (Carta, fl. 4v) de um presente temporalizado, sujeitos ao padecimento humano de mortais.

A construção de uma memória agostiniana nos motivos do cofre de cristal e da cruz com pedrarias percorreu caminhos narrativos eivados de constantes elogios às peças, processo indissociável da fixação do nome de Aleixo de Meneses. *História Ecclesiastica dos Arcebispos de Braga* (1634) de D. Rodrigo da Cunha, *Chronica da Antiquissima Provincia de Portugal da Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho...* (1642, 1656) do agostiniano Frei Antônio da Purificação, *Historia da Fundação do Real Convento de Santa Monica da Cidade de Goa* (1699) do agostinho descalço Frei Agostinho de Santa Maria e *Corografia Portuguesa...* (1712) do astrônomo, matemático e clérigo do hábito de São Pedro, Frei Antônio Carvalho da Costa¹⁴, associaram as duas peças à proeminência do primaz do Oriente. *Santuário Mariano*, também de Santa Maria, no volume oitavo das imagens de Nossa Senhora na parte da Índia Oriental (1720), exhibe a transcrição da carta de Aleixo de Meneses. Contudo, um exame acautelado confirma a reprodução somente de alguns trechos da missiva, entre os quais os segmentos acerca da cruz e da caixa de cristal (Santa Maria, 1720).¹⁵ A cópia da carta foi inserida como um apêndice do título 50, um apontamento acerca da imagem da Madre de Deus no mosteiro de Santa Mônica de Goa, fundado por Aleixo de Meneses. De fato, Santa Maria faz uso de um recurso do método histórico da história eclesiástica de valorização do documento na sustentação do teor de veracidade da sua obra, embora não mencione que extratos da missiva foram obliterados. A mesma prática de reprodução de documentos com a omissão de partes foi usual, recurso iterado por autores variados em um esforço de compilação

¹² Nos termos da carta: “polo mais ornato dessa Santa casa. mandou com a mesma obrigação de se não vender, trocar, ou tirar do Convento para nelle estar o Santissimo Sacramento ou sempre ou quando parecer. por elle tao bem peço hu’a missa cantada ao Santissimo Sacramento, e cinco rezadas as chagas de Cristo Nosso Senhor por minha alma...” (Carta, fl. 4v).

¹³ E, entre os seus usos, memória é também memória do pecado: “A memória era a memória do pecado e de Deus, a memória como distração e como consciência, a ponte entre a perfeição intemporal do Criador e a natureza temporal e múltipla da criatura humana imperfeita” (Geary, 2002, p. 167).

¹⁴ Vejam-se: D. Rodrigo da Cunha (1989, p. 447); Purificação (1656, p. 113 v-1115). O título longo do livro do clérigo de São Pedro, usual à época, é *Corografia portugueza e descripçam topografica do famoso Reyno de Portugal, com as noticias das fundações das cidades, villas, & lugares, que contem; varões illustres, gealogias das familias nobres, fundações de conventos, catalogos dos Bispos, antiguidades, maravilhas da natureza, edificios, & outras curiosas observaçoens*. Veja-se Costa, 1712, p. 357-358. Uma narrativa sobre os objetos encontra-se ainda em *Historia e fundação da Congregação dos Religiosos Eremitas Agostinhos Calçados da Congregação da India Oriental*. MSS. 3, n. 23 (203 fols.), fols. 1, 2 (Reservados, Biblioteca Nacional de Portugal).

¹⁵ Cópia da carta que da Cidade de Goa escreveo aos Padres deste Convento de nossa Senhora da Graça o Senhor Dom Fr. Aleyxo de Meneses da mesma Cidade de Goa quando mandou a Cruz e o Cofre. A transcrição de partes da carta de Aleixo de Meneses se estende entre as páginas 165 e 171, e os trechos sobre a cruz e o cofre ocupam as páginas 167 a 170.

de fontes com intenção moralista e de edificação e não com a preocupação com a verdade fatural como a narrativa histórica (Sigal, 1977, p. 239). A despeito do maior controle sobre os relatos de vidas dos santos e de devoção, o legado medieval mantém-se, nos escritos eclesiásticos, na justaposição dos gêneros de história, crônica, anais e hagiografia. De forma geral, em Portugal, até a primeira metade do século XVIII, uma leitura das licenças de publicação das obras (Ordinário, Desembargo do Paço e Tribunal do Santo Ofício) demonstra a permeabilidade dos agentes de controle do prelo aos escritos devocionais e de vidas com laivos de santidade. Relações de vidas de figuras mortas em odores de santidade saíram dos prelos, embora em geral no prólogo mencionassem a obediência aos decretos apostólicos publicados no pontificado de Urbano VIII (1623/1644) que proibiram as manifestações públicas de santificação, fora dos processos sancionados por Roma.

À exceção do livro de D. Rodrigo da Cunha de 1634, as publicações sobre o cofre vieram a lume após a Restauração de 1640. Em *História Ecclesiastica dos Arcebispos de Braga* o segmento sobre os presentes de Aleixo de Meneses ao convento de Lisboa se reduz a poucas linhas em que assinala a grandeza das peças¹⁶. Não casualmente, os relatos do período brigantino adensam as tintas nos componentes ficcionais com ênfase no sobrenatural. Adequam a narrativa do cofre sacrário a um formato de relação de vida na conexão com a hagiografia. Os relatos tenderam a seguir a trilha inaugurada pelo agostinho Frei Antônio da Purificação, cujo primeiro tomo da crônica dos agostinhos de Portugal foi dedicado a Dona Luiza de Gusmão (1613-1666), a rainha andaluza da Restauração. Descreve um enredo aventuroso e predestinado da grande caixa de cristal. No melhor estilo dos “Cronicões”¹⁷, Purificação cedeu à inclinação de invenção de fatos e figuras na crônica agostiniana. No Setecentos, já na conjuntura da Academia Real de História, a falta de distanciamento da crítica documental foi imputada depreciativamente à obra por Barbosa Machado: “descreveo em dois tomos com menos severa crítica do que pedia este argumento adotando-lhe Conventos, e Religiosos que nunca professarão o Instituto Eremítico Augustiniano” (Machado, 1731, p. 362). Porém, cabe assinalar o revigoramento de narrativas no formato hagiográfico e devocional na “segunda fundação” do reino de Portugal pela nova casa dinástica, na exploração de tópicos baseadas na metanarrativa da sacralidade do reino de Portugal na segunda metade do

século XVII (Marques, 1983; Buescu, 1993). Na passagem do Setecentos ao século XVIII, de fato, os agostinianos empenharam-se na propaganda da missão na Ásia na perpetuação de uma memória de exaltação dos feitos dos religiosos e portugueses no Oriente¹⁸.

Com edição no ano de 1712, *Da Corografia Portuguesa...*, em outra chave escriturária, integra um conjunto narrativo distinto. Corresponde a um levantamento de antigualhas, de relações de fundação de vilas e cidades, na produção de registros, “memórias” sobre o reino. Frei Carvalho da Costa cita a localização da cruz de pedraria na sacristia da igreja do convento graciano de Lisboa. Registra o uso habitual da cruz nas procissões de *Corpus Christi* da cidade e do convento, festividades de celebração do poder na cidade capital do império, realçando a fama e o lugar dos agostinhos e, por corolário, de Aleixo de Meneses, de reconhecida prosápia e vínculos aos monarcas de Avis e Habsburgo.

Um relato anônimo e sem data, *Notícia do Admirável Cofre que da Índia veyo, e hoje existe no Convto. de Nossa Senhora da Grazia dos Relligiozos de S.^{to} Agostinho na Ci.^{de} de Lx^a*, provavelmente escrito entre a segunda metade do século XVII e o início do Setecentos, é um curioso apontamento perdido na brochura de uma miscelânea de documentos da Biblioteca Pública de Évora. Decerto, o relato procede da influência da *Chronica...* de Frei Antônio da Purificação, que reuniu elementos de um enredo aventuroso da caixa no gênero hagiográfico com o recurso ao maravilhoso na relação de acontecimentos seculares.

Notícia do admirável... é um folheto singular com objetivos de divulgação da potência sagrada intrínseca à materialidade animada da caixa de cristal localizada no convento agostiniano de Lisboa. O manuscrito de Évora faz uso do vocábulo cofre no lugar de caixão, conforme o emprego do termo na carta primitiva do antiste goês. A mesma preferência pelo termo cofre repetiu-se nas obras posteriores que citam e descrevem a peça do sacrário. Um dos sentidos do vocábulo cofre, segundo o Vocabulário de Raphael Bluteau, é o de cofre do Senhor “em que se guarda o Santissimo Sacramento”. Do francês *coffre*, deriva do grego *kophinos*. Na correspondência com o latim de *cophinus*, tem o significado de “cesto de vime”, sentido que passou a “caixa reforçada para guarda de bens”, arca. Do latim, cofre e arca derivam de *arcere*, “guardar, manter sob vigilância”. Já o termo de caixão remete a caixa grande com ferragens, de acordo com o sentido do vocábulo atribuído pelo teatino. Conformam o aumentativo da palavra caixa, do grego *kapsa*

¹⁶ “[...] um cofre todo de cristal admiravel por sua obra, e grandeza, em o qual naquele convento se guarda o Santissimo Sacramento, húa Cruz de prata dourado mui grande e toda guarnecida de pedras finas” (D. Rodrigo da Cunha, 1989, p. 447).

¹⁷ Termo associado a textos que fabricaram falsos documentos, em geral fundacionais de ordens religiosas, igrejas, bispos, e de vidas de santos. Um número significativo desses documentos foi vinculado ao nome do jesuíta espanhol Jeronimo Roman de la Higuera, sendo divulgados ao final do século XVI e início do Seiscentos (Rosa, 2000, p. 327).

¹⁸ Já nas décadas seguintes à Restauração de Portugal de 1640 é perceptível o esforço nessa direção de frades da Congregação da Índia Oriental da Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho, de que a crônica manuscrita de Frei Simão da Graça (1669) é um exemplo.

e *capsa*, em latim. Este significado de caixa grande com ferragens é possivelmente o emprego da palavra caixão da carta de Aleixo de Meneses, mais de um século antes da fixação do termo no início do Setecentos em Bluteau. No entanto, o vocábulo cofre capta em positividade a ideia de guarda de peças e forças singulares, únicas, tesouros.

Notícia do admirável... sugere de partida que o cofre “encerra e guarda o Divino Mana”, reanima o componente de força divina no milagre da transubstanciação em que Cristo é alimento do seu povo.¹⁹ Do termo hebraico *man*, na tradição cristã equivale ao alimento do maná, o pão de Deus dado ao seu povo durante o êxodo do Egito. É no plano de referência ao livro do Pentateuco que o léxico de Covarrubas de 1611 (1873, 99v) cita o capítulo 16, versículo 31 do Êxodo: “erat quase sêmen coriandri álbum gustusque ejus quase siliæ cum melle”.²⁰ No suporte da caixa de cristal, a descrição do manuscrito de Évora alude à metáfora de maná de alimento divino do livro do Êxodo, concretizado no Novo Testamento, em que o pão e vinho materializam o corpo e o sangue de Cristo na Eucaristia.

Os apontamentos de *Notícia do Admirável...* traçam o percurso do cofre de “admirável perfeição e singular artefato e arquitetura”, na confecção por artesões, a oferta de compra pelos mercadores venezianos aos príncipes europeus, em primeiro lugar D. Manuel, rei de Portugal – recusado pelo valor de 50 mil cruzados, que o monarca considerou melhor “gastar em armadas para conquistar novos mundos e dilatar mais na Índia seu império”. Seguiu-se seu cunhado, o imperador Carlos V, e o rei de Inglaterra, que também recusaram a compra. De volta o cofre a Veneza, seguiu para Alepo, Baçorá, Arábia Felix, expressão referente ao limite com o Golfo Pérsico, em que os mercadores o ofereceram aos reis do Oriente. Terminou o rei de Ormuz por comprá-lo pelo valor de 50 mil pardaus.

Notícia do admirável... adiciona ao rei de Ormuz a possibilidade de um segundo doador do presente ser igualmente o guazil – “tambem Mouro (que por ordem do Rey da Persia servia de Guazil de Ormuz...)” –, no propósito de forjar um equilíbrio de titulação entre doador e receptor – “... que corresponde ao de Vice-Rey quando na India tinha a mesma ocupação o Illmo Arcebispo D. Fr. Aleyxo de Menezes” (*Notícia do Admirável...*, fols. 35v, 36). Com êxito, novos obstáculos foram ultrapassados na salvaguarda do destino divinamente traçado para o cofre: o engenhoso ardil do guazil de Ormuz em dar a preciosa dádiva ao convento de Lisboa, contornando a honesta resistência do arcebispo em aceitar presentes; a ambição de Filipe II pelo cofre para a guarda das joias

da rainha. Na disposição da divina providência de servir o cofre de depósito e tabernáculo do divino corpo de Jesus Cristo, a peça seguiu um roteiro predestinado no padrão hagiográfico das relações de vida dos virtuosos no cristianismo.

Por fim, *Notícia do admirável...* complementa o rol de prendas dadas de Aleixo de Meneses com a descrição de portentosa e rica cruz confeccionada em Goa: “uma notável cruz e a melhor, e mais rica que há em Portugal”. No quesito da descrição do tamanho da cruz, usou de medidas em palmos, atributos objetivos da materialidade da cruz. De uma altura em torno de 1 metro e meio (“sete palmos”), a cruz de prata dourada fora adornada por abundante pedraria (rubis, topázios, esmeraldas, safiras), “e por esta quantidade se poderá discorrer a grande quantidade que há em toda aquela grande cruz” (*Notícia do Admirável...*, fl. 37v). O uso de medidas cumpre uma função de dotar a narrativa de autoridade com elementos plausíveis associados a uma qualidade do real, semelhante ao emprego de antropônimos, topônimos e cronologia.

A trajetória do cofre colocada em destaque pela narrativa eborense, pelo efeito hiperbólico que produz e os erros grosseiros na utilização da cronologia, permite a reflexão sobre pelo menos dois pontos dessa modalidade de escrita que adota preceitos do gênero hagiográfico. Repetimos uma advertência já assinalada pela historiografia medieval (Almeida, 2014, p. 95-96) de como para os sujeitos contemporâneos a essa modalidade de escrita não existe rigorosamente uma clivagem entre fatos terrestres e ultraterrestres. Antípodas da atualidade, para os sujeitos de então, a realidade incluía o sobrenatural, o milagre, o prodígio surpreendente, planos sobrepostos e não segmentados. Entende-se que a escrita edificante cumpria objetivos pedagógicos de exemplaridade e divulgação em que as vidas eram compreendidas pela subordinação ao plano divino. Um outro ponto a assinalar na cosmologia católica é a importância da trajetória dos objetos – coisas possuem biografia, são dotadas de força vital, incorporam traços que as aproximam da ideia de pessoa. A “perfeição” do cofre no altar-mor da igreja dos graciosos em Lisboa na guarda do “Santíssimo Sacramento” produziu efeitos de transmutação na peça. O enredo ficcional da grande caixa nas narrativas citadas segue o modelo da escrita das relações de vidas em que as qualidades de virtude, perfeição e predestinação são realçadas.

Acerca do cofre, *Notícia do admirável...* registra que foi enviado a Lisboa em 1597, e a cruz dois anos após. Uma diferença de 12 anos, de acordo com o que o arcebispo

¹⁹ Sobre o “manna”, Frei Antônio da Purificação reproduz os dizeres em latim de uma placa fixada à parte inferior do cofre, hoje também desaparecida (Purificação, 1656, fl. 114) que tem a seguinte tradução em Sousa Viterbo: “Arca consagrada para se guardar nele o Maná escondido, o segredo da nossa Fé, profundíssimo, o penhor de nossa salvação tremendo, e adorado; dedicado por Fr. Aleixo de Menezes, humilde filho & Prior, que foi deste Convento, Arcebispo de Braga, Primaz de Espanha, e da Índia, Vice-rei de Portugal, e presidente do supremo Conselho do mesmo reino no ano de 1615” (Viterbo, 1883, p. 13).

²⁰ Veja-se a tradução em português: “Era como a semente de coentro, branco, e o seu sabor como bolo de mel” (Bíblia, 2010, p. 125).

primaz da Índia indicou em sua carta de 1609. Um erro, equívoco irrelevante, em narrativa de formato laudatório das peças vivas e de eterna memória, cofre, cruz e Aleixo de Meneses. Operaram por componentes da “memória coletiva”, segundo o termo em Maurice Halbwachs (1925), de grupo familiar e do poder agostiniano na capital do Império e nas conquistas da África oriental e Ásia. Foi também à memória das grandes casas do reino que *Da Corografia Portuguesa...* prestou homenagem ao lembrar dos religiosos que professaram no convento agostiniano de Lisboa, “não só muitos primogênitos das casas mais ilustres deste Reyno, mas inumeráveis filhos segundos, e terceiros...”, distinção ilustrada pelo epíteto de “Religião dos Fidalgos” (*Da Corografia Portuguesa...*, p. 362).

Chronica..., de Frei Antônio da Purificação, influenciou provavelmente a narrativa sobre o cofre do rei de Ormuz em *História da Fundação do Real Convento de Santa Monica de Goa*, de 1699, primeiro livro dado à luz por Frei Agostinho Santa Maria, da primitiva geração dos religiosos que fizeram profissão na Congregação dos Agostinhos Descalços de Portugal, fundada em 1664. Cabe atentar que as narrativas sobre o cofre foram reproduzidas por diversos autores agostinianos, em que a cópia foi reputada menos por plágio, e mais por uma produção coletiva atribuída ao nome do cronista. Santa Maria oferece um enredo também auspicioso da trajetória engenhosa do cofre de cristal entre as cortes europeias, o Oriente e o Convento da Graça de Lisboa, destinatário predestinado, na intermediação do notável arcebispo. Mais uma obra no formato manuscrito, de Frei Mateus de São Francisco, que se autodenomina agostiniano apesar do nome inusual na ordem, talvez um pseudônimo, remete a esse enredo ficcional do cofre (São Francisco, fl. 161)²¹.

Na quinta década do Seiscentos, a letra de Frei Antônio da Purificação manifesta o provável movimento de epifania sobre a audiência, no ritmo de procura da divindade, com a visão do cofre de cristal, apoiado em duas grandes figuras de anjos em prata (Ribeiro, 1939, p. 79-80) na pequena capela que adentrava pelo retábulo da capela-mor do convento de Nossa Senhora da Graça em Lisboa. No seu interior, mais dois cofres compunham o sacrário. O segundo de tartaruga, um dos materiais que adornaram diversos objetos de coleções do vasto império imperial, com um menor de ouro no interior, depósito da

Eucaristia. Ambos foram presentes de Dona Filippa de Vilhena, viúva do antigo capitão de Ormuz e vice-rei da Índia Mathias de Albuquerque, reconhecido pelo forte proselitismo católico nas plagas do Índico. E, de fato, interveio na dinâmica política do reino de Ormuz nas ações de conversão ao cristianismo de notáveis locais, com desdobramentos em conflitos com o rei Farraco Xá nas décadas de 1580 e 1590²¹.

Retornando à descrição de Frei Antônio da Purificação acerca do posicionamento do cofre na capela menor, avulta a descrição de uma abóbada envidraçada por detrás do retábulo, do efeito de luz sobre o cristal de rocha, de maneira a proporcionar a irradiação de facho de múltiplas cores como um arco-íris, como uma invasão de intensa claridade na nave principal do templo. O acesso à engenhosa composição escultural do sacrário se dava por uma escada de jade, uma das pedras preciosas citadas no Apocalipse, na alusão à visão da cidade de Jerusalém, com um brilho como o de jaspe, do qual emana a “glória de Deus” (Ap 21:11). A colossal composição desapareceu no rastro de destruição do terremoto na manhã do Dia de Todos os Santos de 1755, que não deixou incólume a igreja graciana; uma parte significativa do templo desabou de tal modo que a capela-mor desmoronou.

Considerações finais

Em 1834, a extinção das ordens religiosas em Portugal²³ produziu efeitos, nos planos social e simbólico, sobre uma cadeia de materialidades religiosas. A cruz de ouro e prata dourada de exuberante pedraria foi provavelmente roubada, e o cofre veneziano de cristal, suspenso por dois anjos na igreja da Graça, não mais guarda hoje o Santíssimo Sacramento. Atualmente, como indicado acima, é exibido no espaço do museu na motivação de exacerbar uma fruição estética, descaracterizando a sucessão de epifanias de peça sagrada do período de permanência entre os agostinhos. O local de exibição do cofre deslocou-se dos muros sagrados da igreja para os espaços leigos do museu, submetido a distinto repertório de organização (Figura 1). Um cofre de desenho semelhante, embora em menor proporção, integra o acervo do Art Museum de St Louis, no Missouri nos EUA (Figura 2), originário da coleção da família de banqueiros belgas Bischoffshem.

²¹ A ficha catalográfica da obra na Biblioteca Nacional de Portugal atribui a Frei Mateus de São Francisco as datas de nascimento de 1591 e de morte de 1663, que correspondiam a informações do religioso homônimo com trajetória nas armadas e no Atlântico. Veja-se Faria (1955). No manuscrito, Frei Mateus identifica-se como agostiniano, porém o seu nome não aparece nas bases conhecidas de relações de agostinhos da Província de Portugal, no reino e Ásia. Cabe a interrogação sobre a autoria do referido manuscrito.

²² Mathias de Albuquerque foi capitão de Ormuz entre 1584 e 1588 e vice-rei do Estado da Índia de 1591 a 1597. No período em que ocupou a capitania de Ormuz, Albuquerque influenciou a sucessão do rei Farraco Xá apoiando xeque Joete, que, por sua intromissão, se converteu ao cristianismo. Morto em condições suspeitas, seu filho, Jerônimo Joete, continuou a disputa pela sucessão. Martim de Albuquerque tomou parte ainda na conversão ao cristianismo dos filhos do guazil Rais Nordim Eroxá, com efeitos no agravamento da crise com o rei de Ormuz. O filho do guazil, D. Afonso Noradim, foi levado para Lisboa e educado no Convento da Graça, em mais um episódio da atuação dos agostinhos na cena política da ilha e da proximidade entre a ordem e o antigo capitão da fortaleza de Ormuz. Veja-se Teles e Cunha, 2002, p. 186.

²³ O decreto de extinção das ordens religiosas de 28 de maio de 1834 atingiu a vasta malha de casas e ordens regulares em que os bens patrimoniais foram integrados à fazenda nacional.



Figura 1. Lisboa, Museu de Arte Antiga, Cofre, dimensões: 55 x 95 x 68 cm.

Figure 1. Lisbon, Museum of Ancient Art, Coffer, dimensions: 55 x 95 x 68 cm

Fonte: Museu Nacional de Arte Antiga, 2018.



Figura 2. Missouri, Museu de Arte de Saint Louis, Caixa, dimensões: 47.9 x 70.8 x 44.5 cm.

Figure 2. Missouri, Saint Louis Art Museum, Casket, dimensions: 47.9 x 70.8 x 44.5 cm.

Fonte: Saint Louis Art Museum, 2018.

L'art à travers les mœurs, do historiador da arte Henry Harvard (1838-1921) (Harvard, 1882, p.311), inclui uma ilustração de um cofre de cristal semelhante (Figura 3), com o breve esclarecimento, na parte inferior, de pertencer à igreja de Montaigu, uma doação dos arquiducos Alberto e Isabel, uma lembrança da tomada de Ostende (1604). O filho de Maximiliano II do Sacro Império Romano-Germânico, Alberto de Áustria, que foi vice-rei de Portugal (1583/1593), renunciou ao múnus eclesiástico e abandonou o celibato, contraindo matrimônio com sua prima, filha de seu tio Filipe I. Foi designado pelo soberano Habsburgo governador dos Países Baixos em 1598, região provável da origem da coleção Bischoffsheim. Cabe atentar à produção de objetos de cristal de origem veneziana em circulação nas cortes europeias como também



Figura 3. Henry Harvard, 1882, p. 311.

Figure 3. Henry Harvard, 1882, p. 311.

nos impérios islâmicos. A comparação entre os cofres de cristal dos museus de Saint Louis e de Arte Antiga possibilita um aprofundamento de singularidades em torno da fabricação e da montagem de um itinerário inusitado da peça de Aleixo de Meneses que promoveu estímulo à imaginação dos variados relatos religiosos citados acima.

Cabe fazermos uma breve digressão sobre a posição de Veneza e a circulação de objetos de luxo nos alvares da modernidade em regiões de diversas tradições do cristianismo e islamismo. O cristal de rocha fora utilizado na confecção de peças e presentes em Veneza no Quinhentos e início do século XVII. A circulação de objetos de luxo projetou encontros culturais, rompendo fronteiras ocupadas pelos conflitos otomano-católico e turco-iraniano, no mosaico das peças incorporadas às trocas diplomáticas.

De acordo com Julian Raby, um cofre de metal dourado em “estilo majestoso”, com painéis de cristal de rocha de produção veneziana, foi apresentado a Giovanni Dionigi Galeni, um corsário e comandante naval turco de origem calabresa, convertido ao islamismo, conhecido pelo nome, transliterado do turco, de Uluç Ali Pascià (1519-1587). Igualmente Raby menciona que mais um desses cofres fora encomendado pelo sultão otomano em 1590 (Raby, 2007, p. 104) de certo Murad III (1574-1595).

As trocas culturais, e por corolário o intercâmbio de técnicas artesanais, entre Veneza e o Oriente retroagiam ao Medievo, na cidade-polo de comércio no Adriático com os muçulmanos. Em 1621, a Sereníssima destinou um antigo palácio do século XIII no Grande Canal à sede comercial dos mercadores turcos, reconhecido a partir de então por “Fondaco dei Turchi”.

Em mais uma referência ao objeto de luxo, Filipe II, em carta ao vice-rei de Portugal, D. Pedro de Castilho, em 3 de março de 1613, advertia sobre o transporte, a partir do porto de Cartagena, de um cofre de cristal, vindo da Itália, destinado a Xá Abbas. De fato, a produção de artefatos

decorativos de luxo nas oficinas de Veneza circulou entre cortes de monarquias europeias, dos impérios islâmicos otomano, persa e mogol. A origem e o trajeto do caixão de cristal do local de produção ao convento de Nossa de Senhora da Graça conservam dúvidas e incertezas.

A despeito das dúvidas em torno da procedência do cofre, é oportuno atentar a sua singularidade estética e simbólica, em comparação aos dois exemplares acima citados, da coleção do Museu de Saint Louis e o da ilustração do livro de Henry Harvard. Sobressai a ornamentação de estrelas no formato octogonal no cofre do Museu de Arte Antiga. A grande caixa tem uma forma retangular com dois painéis, nas partes dianteira e posterior, com incrustações de estrelas de oito pontas. É uma peça demonstrativa dos traços de composição geométrica e ornamental, executada por princípios matemáticos, de regra e compasso de círculos, relevante na arquitetura islâmica tanto em mesquitas como em palácios. Decerto, um artefato das oficinas de Veneza produzido para o mercado islâmico. Um indício de curiosidade, porém sugestivo do trânsito cultural do objeto em zonas de conflitos e de guerras. Um cofre, revestido por símbolo do islamismo, foi metamorfoseado em receptáculo de potência divina no principal rito do culto cristão. Procedeu-se à apropriação de coisa signo da alteridade islâmica na significação católica do ritual da Eucaristia no espaço sagrado da igreja do convento cimeiro da Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho em Portugal. Informações dos ornamentos de inspiração islâmica do caixão talvez fossem de conhecimento do arcebispo primaz de Goa. Todavia, compreendia a beleza do cofre esvaziada da força e energia do catolicismo, elementos intrínsecos à avaliação estética do antiste. O anelo (“ancia”) de obter a caixa de cristal correspondeu igualmente à atração por um padrão estético de “formosura” identificado a um objeto de riqueza e distinção social disputado nos altos círculos de nobreza e governança no Ocidente e Oriente²⁴.

Na carta de 1609, a narrativa evolui em um movimento de renascimento em nova vida da grande caixa de estrela octogonal, reforçando o entendimento da posição negativa da alteridade: de um receptáculo de “brincos e toucas de mouros” a tabernáculo na Eucaristia. A mudança de tutela sobre o cofre, de muçulmana para católica, produz como uma cristianização da peça, dotando-a nessa perspectiva de perfeição ornamental e sacramental.

De modo indubitável, as diversas narrativas de origem em torno do cofre acionaram repertórios de escrita de acordo com uma episteme ancorada no recurso ao maravilhoso, tendências correntes em textos normativos e

de devoção na época moderna em Portugal. Demonstram um exercício de verossimilhança apoiado na autoridade da fé e na noção de experiência da divindade. A expansão da crítica documental, a formação e organização de *corpora* documentais na criação da diplomática, na segunda metade do Seiscentos, coexistiu por ora com a abundância de escritos de devoção e da literatura hagiográfica.

A materialidade do cofre sugere a superposição de tempos e espaços variados em uma mesma contemporaneidade, expondo os distintos usos e significados que coisas carregam. Os objetos e as imagens evidenciam diferentes memórias, tempos distintos. Permitem a reflexão sobre temporalidades, sobrevivências, anacronismos, descontinuidades e contradições operando por sintoma do real (Didi-Huberman, 2012). Cabe melhor refletir sobre a confissão de escrúpulos por Aleixo de Meneses no recebimento do caixão, segundo escreveu na carta de 1609. O que contribuiu para a inquietação da consciência do arcebispo? A ampliação do escopo da investigação sugere um quadro político e religioso complexo reduzido pela linguagem simples e informal da missiva.

A reflexão sobre a carta de Aleixo de Meneses, o cofre de cristal e as disputas sucessórias em Ormuz no início do século XVII permite algumas ponderações. Uma primeira metodológica, centrada nas crônicas religiosas sobre os objetos enviados por Aleixo de Meneses ao Convento de Nossa Senhora da Graça em Lisboa. Considere-se a virtualidade heurística de textos religiosos, interpenetrados por narrativas de teor do que denominaríamos hoje de ficcional e de elementos do discurso histórico – fatos, nomes, datas. Mais do que a cruz, as narrativas diversas acerca da caixa, transformada em sacrário, demonstram a sobrevivência de um gênero que já no século XVII resvalava ao território do ficcional – “porque o mais não é história, é fábula, e patranha” (Santa Maria, 1699, p. 74). Buscou-se uma articulação dessa literatura com uma documentação variada, no recorte das cartas régias, todavia também integrante do mesmo espírito do tempo, ainda que com elementos de pragmatismo político da monarquia ibérica. Por sua vez, um segundo ponto, de teor de uma sociologia do poder, remete a experiências religiosa e política acumuladas por longo período à frente da mitra e governo goeses. Elementos que garantiram a Aleixo de Meneses, a despeito dos excessos de proselitismo religioso, o monopólio de conhecimento em assuntos de governança do Estado da Índia, um fator a mais no fortalecimento de sua posição junto aos Áustria de Castela, no início do reinado de Filipe II. Foram tempos assinalados pelo

²⁴ As palavras “ancia” e “formosura” compõem a letra de Aleixo de Meneses. É procedente ter atenção ao emprego do termo *fermosura*. Apesar da distância de um século, o dicionário de Raphaël Bluteau captura o termo no sentido de seu uso na missiva. *Fermosura* ou *formosura* realça o significado de simetria (“uma excelência, que resulta da simetria”), atribuição de uma configuração do objeto de proporção equilibrada. Trata-se de um sentido associado à fruição estética, não usual na atualidade. Já o vocábulo *beleza*, no mesmo léxico, embora na sinonímia com *formosura*, é aplicado a pessoas – ao rosto e ao corpo (“uma justa proporção das partes do corpo, acompanhada com graça, e com uma cor agradável”).

recrudescimento de conflitos a leste do império português. O peso tanto econômico quanto simbólico de Ormuz na perda de 1622 foi precedido por tensões intestinas dos diferentes agentes políticos em competição por ganhos de recursos financeiros e de prestígio no quadro de disputas imperiais – Irã safávida, monarquia de Habsburgo.

No conjunto de peças de devoção e piedade, como a grande caixa de cristal, a eficácia do sistema de classificação do catolicismo e as formas de devoção correlatas da alta modernidade dissolveram-se na contemporaneidade. Porém, a referência inscrita na ficha descritiva do cofre no Museu de Arte Antiga de Lisboa manteve a fama pública dos graciosos e perenizou o nome de Aleixo de Meneses. Buscou-se neste artigo destacar que compreender o deslocamento de coisas por fronteiras variadas e narrativas de teor religioso sobre elas é também seguir a dinâmica da vida social e cultural e os efeitos sobre os sujeitos e grupos sociais (Gonçalves, 2007, p. 15). De fato, as obras nos formatos manuscrito e impresso selecionadas sobre D. Frei Aleixo de Meneses e seus presentes dedicaram trechos explicativos sobre como o cofre lhe foi entregue – uma procedência inquietante associada ao topônimo de Ormuz.

Referências

- ALMEIDA, N.B. 2014. Hagiografia, propaganda e memória histórica: o monasticismo na *Legenda Aurea* de Jacopo de Varazze. *Revista Territórios & Fronteiras*, Cuiabá, 7(2):94-111. <https://doi.org/10.22228/rt-f.v7i2.348>
- ALONSO, C. 1992. *Alejo de Meneses, O.S.A. (1559-1617), Arzobispo de Goa (1595-1612): estudio biográfico*. Valladolid, Ed. Estudio Agustiniano, 299 p.
- ALONSO, C. 1985. Las profesiones de la provincia de Portugal durante el período 1513-1631. *Analecta Augustiniana*, 48:331-389.
- ALONSO, C. 1982. Alejo de Meneses, O.S.A. (1559-1617): Arzobispo de Braga: II. Parte: Primera estancia en la Corte Española (1613-1614). *Archivo Agustiniano*, 66(Enero-Diciembre):183-251.
- APPADURAI, A. 2008. Introdução: mercadorias e a política de valor. In: A. APPADURAI, *A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural*. Niterói, Eduff, p. 15-88.
- ARCAK, S. 2012. *Gifts in Motion: Ottoman-Safavid Cultural Exchange, 1501-1618*. Twin Cities, Minnesota, USA. PhD Dissertation in Art History. University of Minnesota, 355 p.
- AUBIN, J. 1973. Le royaume d'Ormuz au début du XVI^e siècle. In: *Mare Luso-Indicum: etudes et documents sur l'histoire de l'Océan Indien et des pays riverains à l'époque de la domination portugaise*. Genève, Librairie Droz, t. II, p. 77-179.
- BÍBLIA. 2010. São Paulo, Paulus, 2206 p.
- BLUTEAU, R. 1712-1728. *Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico...* Coimbra, Collegio das Artes da Companhia de Jesus. Disponível em: <http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/edicao/1>. Acesso em: 04/04/2017.
- BORGES, G.A. 2015. El Consejo de Estado y la Cuestión de Ormuz, 1600-1625: políticas transnacionales e impactos locales. *Revista de Historia Jerónimo Zurita*, 90:21-54.
- BORGES, G.A. 2014. The Iberian Union and the Portuguese Overseas Empire, 1600-1625: Ormuz and the Persian Gulf in the Global Politics of the Hispanic Monarchy. *E-Journal of Portuguese History*, 12(2):1-26.
- BUESCU, A.I. 1993. “Sentimento” e “Esperança” de Portugal – da legitimidade de D. João IV. *Penélope: Fazer e Desfazer a História*, 9/10:169-188.
- BULHÃO PATO, R.A. (dir.). 1884. *Documentos Remetidos da India ou Livro das Monções*. Lisboa, Academia Real das Sciencias, Tomo II, 505 p.
- COVARRUBIAS OROSCO, S. 1611. *Tesoro de la lengua castellana, o Española*. Madrid, Luis Sanchez, impresor del Rey N.S., 217 fols.
- DAVIS, N.Z. 2000. *The Gift in Sixteenth-century France*. Oxford, Oxford University Press, 298 p.
- DIDI-HUBERMAN, G. 2011. Da semelhança e semelhança. *Alea: Estudos Neolatinos*, UFRJ, 13(1):26-51. <https://doi.org/10.1590/S1517-106X2011000100003>
- DIDI-HUBERMAN, G. 2012. Quando as imagens tocam o real. *Revista do Programa de Pós-Graduação em Artes da EBA/UFGM*, Belo Horizonte, 2(4):204-219.
- FARIA, F.L. 1955. *Fr. Mateus de S. Francisco: 1591-1663: Capelão-Mor do Terço da Armada, administrador geral do exército no Alentejo e em Pernambuco, e bispo eleito de Meliapor, S. Tomé e Angola*. Braga, Montariol, 133 p.
- FIGUEROA, D.G. de S. 2011. *Don Garcia de Silva y Figueroa: Comentarios de la Embaxada al Rey Xa Abbas de Persia (1614-1624)*. Lisboa, CHAM-FCSH-Universidade Nova de Lisboa, vol. 1, 380 p.
- FLOOR, W. 2011. At the Royal Court of Shah 'Abbas I (1589-1629). In: R.M. LOUREIRO; V. RESENDE (coord.), *Estudos sobre Don Garcia de Silva y Figueroa e os "Comentarios" da embaixada à Pérsia (1614-1624)*. Lisboa, CHAM-FCSH-Universidade Nova de Lisboa, vol. 4, p. 279-298.
- FLOOR, W. 2006. *The Persian Gulf. A Political and Economic History of Five Port Cities 1500-1730*. Washington, Mage Publishers, 660 p.
- GEARY, P. 2002. Memória. In: J. LE GOFF; J.C. SCHMITT, *Dicionário temático do Ocidente Medieval*. São Paulo, EDUSC, vol. II, p. 167-181.
- GONÇALVES, J.R.S. 2007. Antropologia dos objetos: coleções, museus e patrimônios. *BIB*, ANPOCS, 60:5-25.
- GONÇALVES, M.A. 2016. Presentes, esmolos e conflitos: A Congregação da Índia Oriental da ordem dos eremitas de Santo Agostinho de Portugal no Irã (Frei Diogo de Santa Anna, 1607). *Revista Ultramarés*, 5(9):62-90.
- GONÇALVES, M.A. 2014. A edificação da cristandade no Oriente português: questões em torno da ordem dos eremitas de Santo Agostinho no limiar do século XVII. *Revista de História*, São Paulo, 170:107-141. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9141.v0i170p107-141>
- GREENBLATT, S. 2009. Cultural Mobility: An Introduction. In: S. GREENBLATT; I. ŽUPANOV; R. MEYER-KALKUS; P. NYÍRI; F. PANNEWICK, *Cultural Mobility: A Manifesto*. Cambridge, Cambridge University Press, p. 1-23.
- HALBWACHS, M. 1925. *Les cadres sociaux de la memoire*. Paris, Librairie Félix Alcan, 211 p.
- HARVARD, H. 1882. *L'art à travers les moeurs*. Paris, G. Decaux, A. Quantin Imprimeurs-Éditeurs, 404 p.
- INGOLD, T. 2012. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. *Horizontes Antropológicos*, 18(37):25-44. <https://doi.org/10.1590/S0104-71832012000100002>

- KOPYTOFF, I. 2008. A biografia cultural das coisas: a mercantilização como processo. In: A. APPADURAI, *A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural*. Niterói, Eduff, p. 89-121.
- MACHADO, Diogo Barbosa. 1731. *Biblioteca Lusitana. Historica, Critica, e Cronologica*. Tomo I. Lisboa: Oficina de Antonio Isidoro da Fonseca.
- MARQUES, J.F.M. 1983. *A parenética portuguesa e a Restauração 1640-1668. A revolta e a mentalidade*. Porto, Portugal. Dissertação de Doutorado. Faculdade de Letras. Universidade do Porto, 612 p.
- MATTHEE, R.P. 2012. Gift Giving IV: The Safavid Period. *Encyclopaedia Iranica*, X(6):609-614. Disponível em: <http://www.iranicaonline.org/articles/gift-giving-iv>. Acesso em: 05/07/2017.
- MAUSS, M. 1974. Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: M. MAUSS, *Sociologia e Antropologia*. São Paulo, Edusp, vol. II, p. 37-184.
- MURPHY, J. 1981. *Rhetoric in the Middle Ages: A History of Theoretical Theory from St. Augustine to the Renaissance*. Berkeley, University of California Press, 395 p.
- MUSEU NACIONAL DE ARTE ANTIGA. 2018. Ourivesaria. Disponível em: <http://www.museudearteantiga.pt/colecoes/ourivesaria/>. Acesso em: 10/11/2016.
- PINTO, C.A. 2006. Notas para o estudo do mecenato de D. Frei Aleixo de Meneses: os recolhimentos da Misericórdia de Goa. *Anais de História de Além-Mar*, 7:279-309.
- PINTO, C.A. 2011a. "Traz à memória a excelência de suas obras e virtudes": D. Frei Aleixo de Meneses (1559-1617), mecenas e patrono. *Anais de História de Além-Mar*, 12:153-180.
- PINTO, C.A. 2011b. Presentes ibéricos e "goeses" para 'Abbas I: a produção e consumo de arte e os presentes oferecidos ao Xá da Pérsia por D. Garcia de Silva y Figueroa e D. Frei Aleixo de Meneses. In: R.M. LOUREIRO; V. RESENDE (coord.), *Estudos sobre Don Garcia de Silva y Figueroa e os "Comentarios" da embaixada à Pérsia (1614-1624)*. Lisboa, CHAM-FCSH-Universidade Nova de Lisboa, vol. 4, p. 245-278.
- RABY, J. 2007. The Serenissima and the Sublime Porte: Art in the Art of Diplomacy, 1453-1600. In: S. CARBONI, *Venice and the Islamic World, 828-1797*. New York, Metropolitan Museum of Art, p. 90-119.
- REGO, A.S. 1996. *Documentação para a história das Missões do Padroado Português do Oriente: Índia*. Lisboa, Fundação Oriente, vol. XI, 1008 p.
- RIBEIRO, M.S. 1939. A Igreja e o Convento de nossa Senhora da Graça, de Lisboa. *Olisipo: Boletim do grupo "Amigos de Lisboa"*, 6:67-86.
- ROSA, M.L. 2000. Hagiografia. In: C.M. AZEVEDO, *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Lisboa, Círculo de Leitores, vol. C-I, p. 326-351.
- SAINT LOUIS ART MUSEUM. 2018. Works. Disponível em: <http://emuseum.slam.org/objects/3404/casket?ctx=93d94366-b7db-4497-8970-ab2fb258127b&idx=5>. Acesso em: 15/02/2017
- SANTO AGOSTINHO. 2004. *Confissões*. 2ª ed., Lisboa, Centro de Literatura e Cultura Portuguesa e Brasileira/Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 779 p.
- SIGAL, P.A. 1977. Histoire et hagiographie: les Miracula aux XI^e et XII^e siècles. In: *Actes des Congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public: L'historiographie en Occident du V^e au XV^e siècle*. 8^e congrès, Tours, p. 237-257. Disponível em: http://www.persee.fr/doc/shmes_1261-9078_1980_act_8_1_1302. Acesso em: 18/05/2017.
- SUBRAHMANYAM, S. 1998. Dom Frei Aleixo de Meneses (1559-1617) et l'échec des tentatives d'indigénisation du christianisme en Indie. *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 103:21-42. <https://doi.org/10.3406/assr.1998.1193>
- SUBRAHMANYAM, S. 1993. *O Império Asiático Português, 1500-1700: uma história política e econômica*. Lisboa, DIFEL, 447 p.
- TELES E CUNHA, J.M. 2002. Sombras no acaso do *Emperium Mundi*: a família real e a luta pelo poder em Ormuz. *Anais de História de Além-Mar*, 3(número?):177-198.
- VASSALLO E SILVA, N. 2008. Diplomatic Embassies and Precious Objects in Hormuz: An Artistic Perspective. In: D. COUTO; R.M. LOUREIRO (ed.), *Revisiting Hormuz: Portuguese Interactions in the Persian Gulf Region in the Early Modern Period*. Wiesbaden, Harrassowitz Verlag - Calouste Gulbenkian Foundation, p. 217-225.
- VITERBO, S. 1883. *A exposição d'arte ornamental: notas ao catálogo*. Lisboa, Imprensa Nacional, 61 p.

Fontes primárias

- Arquivo Distrital de Braga. Trelado de hua carta que o Illustrissimo Senhor Dom Aleixo de Menezes escreveu a Provincia Sendo Arcebispo de Goa Primas das Indias. 1609. Gaveta de Cartas, 380, 8 fols.
- Arquivo Nacional Torre do Tombo. Cópia da Carta que da Cidade de Goa escreveu aos padres do Convento de Nossa Senhora da Graça o Senhor d. Aleixo de Menezes, Arcebispo da mesma cidade de Goa, quando mandou a Cruz e o Cofre. 1609. In: Segundo tomo do varia ingenia que juntou e mandou encadernar o P. Fr. José do Monte Calvário... Manuscritos da Livraria 1736 (2), fols. 221-253.
- Biblioteca da Ajuda. Carta de Filipe II ao bispo D. Pedro de Castilho, vice-rei de Portugal, em Madrid 3 de março de 1613. Cod. 51-VIII-5, fol. 11.
- Biblioteca Pública de Évora. Notícia do admiravel Cofre que da India veyo, e hoje existe no Convto. de Nossa Senhora da Grazia dos Relligiozos de S.^o Agostinho na Ci.^{de} de Lx.^a. S/d. Códice CV/1-5, fols. 32v-38v.
- Biblioteca Nacional de Portugal. História e fundação da Congregação dos Religiosos Eremitas Agostinhos Calçados da Congregação da India Oriental. S/d, c. 1700. MSS. 3, n. 23, fols. 1, 2.
- Biblioteca Nacional de Portugal. Fr. Mateus de São Francisco. S/d. Vida de S. Tomaz de Villa-Nova, arcebispo de Valença, de outros santos e de varios religiosos de grandes virtudes. Reservados COD 374, microfilme FR 1416, fol. 161.
- COSTA, Pe. A.C. da. 1712. *Corografia portugueza e descripçam topografica do famoso Reyno de Portugal, com as noticias das fundações das cidades, villas, & lugares, que contem; varões illustres, gealogias das familias nobres, fundações de conventos, catalogos dos Bispos, antiguidades, maravilhas da natureza, edificios, & outras curiosas observações*. Vol III. Lisboa, Oficina Real Deslandesiana, 671 p.
- CUNHA, D.R. da. 1989. *História Eclesiástica dos Arcebispos de Braga* (edição fac-símile). Braga, Barbosa & Xavier, vol. 2, 474 p.
- Frei Simão da Graça. 1669. Livro segundo Da origem, extenção, e propagaçam da Religião dos Eremitas d'N. O. S. Aug^o, pellas terras destas partes Orientaes. Manuscritos da Livraria 1699, 146 fols.
- PURIFICAÇÃO, F.A. da. 1642. *Chronica da Antiquissima Provincia de Portugal da Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho & Hipponia, & Principal Doutor da Igreja*. Parte Primeira. Lisboa, Manoel da Sylva, 372 p.

PURIFICAÇÃO, F.A. da 1656. *Chronica da Antiquissima Provincia de Portugal da Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho & Hipponia, & Principal Doutor da Igreja*. Parte Segunda. Lisboa, Oficina Domingos Lopes Rosa,. 310 p.

SANTA MARIA, F.A. de. 1699. *Historia da Fundação do Real Convento de Santa Monica da Cidade de Goa, Corte do Estado da India & do Imperio Lusitano do Oriente*. Lisboa, Officina de Antonio Pedrozo Galram, 819 p.

SANTA MARIA, F.A. 1720. *Santuário mariano, e historia das imagens milagrosas de Nossa Senhora, e das milagrosamente apparecidas, em a India Oriental, & mais Conquistas de Portugal, Asia Insular, Africa, & Ilhas Felippinas*. Tomo Oitavo. Lisboa, Officina de Antonio Pedrozo Galram, 408 p.

Submetido: 21/09/2017

Aceito: 05/03/2018