

REVISTA  
VIA SPIRITUS

O ETERNO NO TEMPO.  
MEMÓRIA E CONSTRUÇÃO  
DE IDENTIDADES NAS PRÁTICAS  
DE ESCRITA DAS ORDENS RELIGIOSAS

N.º23'2016



CITCEM  
CENTRO DE INVESTIGAÇÃO TRANSDISCIPLINAR  
CULTURA, ESPAÇO E MEMÓRIA

REVISTA

# VIA SPIRITUS

O ETERNO NO TEMPO.  
MEMÓRIA E CONSTRUÇÃO  
DE IDENTIDADES NAS PRÁTICAS  
DE ESCRITA DAS ORDENS RELIGIOSAS

N.º23'2016



CITCEM

CENTRO DE INVESTIGAÇÃO TRANSDISCIPLINAR  
CULTURA, ESPAÇO E MEMÓRIA

REVISTA  
VIA SPIRITUS

Revista de História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso

DIREÇÃO | Zulmira C. SANTOS (FLUP/CITCEM); José Adriano Freitas de CARVALHO (FLUP/CITCEM); Maria Idalina Resina RODRIGUES (FLUL/CITCEM);

CONSELHO DE REDAÇÃO | Isabel MORUJÃO (FLUP/CITCEM); José Adriano Freitas de CARVALHO (FLUP/CITCEM); Luís de Sá FARDILHA (FLUP/CITCEM); Pedro Vilas Boas TAVARES (FLUP/CITCEM); Zulmira C. SANTOS (FLUP/CITCEM)

COMISSÃO CIENTÍFICA | Felice ACCROCCA (Pontificia Università Gregoriana, Roma); José Adriano Freitas de CARVALHO (FLUP); Maria Idalina Resina RODRIGUES (FLUL); Maria Lucília G. PIRES (FLUL); Pedro M. CÁTEDRA (Facultad Filología – Universidad de Salamanca); Roberto RUSCONI (Università Roma Tre); Victor INFANTES (Facultad Filología – Universidad Complutense de Madrid)

CONSELHO CONSULTIVO | Bernard DOMPNIER (Université Blaise Pascal Clermont-Ferrand); Gabriella ZARRI (Università degli Studi di Firenze); José Adriano Freitas de CARVALHO (FLUP); Maria de Lurdes C. FERNANDES (FLUP); Pedro M. CÁTEDRA (Facultad Filología – Universidad de Salamanca); Roberto RUSCONI (Università Roma Tre); Stefano ANDRETTA (Università Roma Tre); Victor INFANTES (Facultad Filología – Universidad Complutense de Madrid)

COORDENAÇÃO | Zulmira C. SANTOS (FLUP/CITCEM)

SECRETARIADO | Paula Almeida (FLUP/CITCEM)

EDIÇÃO | CITCEM - Centro de Investigação Transdisciplinar «Cultura, Espaço e Memória» Faculdade de Letras da Universidade do Porto | Via Panorâmica, s/n | 4150 -564 Porto (Portugal)  
email: citcem@letras.up.pt

n.º 23 | ano 2016

Periodicidade: Anual | tiragem: 300 exemplares

Depósito Legal n.º 85227/94

ISSN: 0873-1233-20

Design: HLDESIGN.pt

Impressão e acabamento: Sersilito - Empresa Gráfica, Lda

*Os números desta revista são monográficos.*

*Esta publicação está sujeita a peer-review.*

Versão digital: <http://ler.letras.up.pt/site/default.aspx?qry=id04id1146&sum=sim>

Revista indexada em : DOAJ, Latindex, Fonte Académica;

Este trabalho é financiado por Fundos Nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, no âmbito do projecto PEst-OE/HIS/UI4059/2014

## SUMÁRIO | CONTENTS

### I - O Eterno no Tempo. Memória e construção de identidades nas práticas de escrita das ordens religiosas

*IN MEMORIAM: Victor Infantes* .....5

#### **José Adriano de Freitas Carvalho**

...*Domos pauperulas, cellulas et ecclesias parvulas*: as fidelidades dos primeiros observantes em Portugal (1392 – 1453) a Francisco «arquitecto» olhadas ao espelho dourado do século XVII .....7

#### **Marta Miriam Ramos Dias**

Representações de luto e lamentação em fontes medievais peninsulares da Idade Média e início da Idade Moderna .....33

#### **Thiago Maerki de Oliveira**

“*In Christi crucifixi similitudinem transformandum*”: A representação de S. Francisco de Assis em alguns textos em prosa no Portugal Moderno .....47

#### **Paula Almeida Mendes**

Memória e identidade na construção da santidade territorial portuguesa e espanhola na Época Moderna .....69

**II - VARIA** .....95

#### **Maria Idalina Resina Rodrigues**

A Guerra-Revista na sombra da Grande Guerra .....97

#### **António Ribeiro**

Crise e consciência: ensaio sobre a descristianização de Portugal no século XVII .....117

**RECENSÕES** .....147

**CRÓNICA 2016** .....189

**Normas** .....191





## IN MEMORIAM: VICTOR INFANTES

Conheci, em corpo e alma, Victor Infantes em Clermond Ferrand há um quarto de século... De fama, obviamente, já o conhecia há muito, pois *Crotalón*, entre outros, mo anunciara... Falámos de bibliofilia... e empreendemos, numa folga que nos tomamos do colóquio organizado por A. Montandon em torno à cortesia e boas maneiras, uma discreta ronda das livrarias... E encantou-me – podia mesmo falar do seu «charme» bibliófico – ao vê-lo sentir o perfume dos livros e a elegância da sua pele... Por pausada descoberta sua, interessei-me então por um precioso *Flores Bibliae*, Lugduni, 1554, totalmente marginado à mão a vermelho, que conservo como instrumento de trabalho e como imprecável recordação desses dias... Falámos de amigos comuns – o «seu» Prof. Eugenio Asensio..., Pina Martins..., Pedro Cátedra... Depois..., um encontro que se transformou em amizade e que logo ficou cimentada: a primeira pedra e o seu visível marco poderão ter sido a carta de Julho de 93 a anunciar Gonzalo... *Fuimos padres el día 16... Laus Deo...*, que guardo junto com a primeira edição de *La voz a tí debida* que, como garantia do nosso admirado amor ao poeta, me ofereceu. Os encontros na Biblioteca Nacional de Madrid..., na «sua» Visor..., no santuário de D. Luis Bardón..., os jantares na «Casa Parrondo»... – com Nieves e muitas vezes com Maria da Graça escandalizadas das nossas heterodoxias gastronómicas... – faziam parte do nosso quotidiano quando eu e outros colaboradores do C.I.U.H.E – a Zulmira C. dos Santos..., a Maria de Lourdes C. Fernandes..., o Luís Fardilha..., o Pedro Tavares... – estávamos por Madrid. O nosso «Centro Interuniversitário de História da Espiritualidade» – e mais tarde o CITCEM, que lhe sucedeu – passou a ter em Victor Infantes um colaborador e conselheiro da *Via Spiritus* e, depois, mais que um protector atentíssimo, um fiador da eficácia dos nossos projectos em torno de *Espiritualidade e corte nos séculos XVI, XVII e XVIII...* Também *Península*, Revista do Instituto de Estudos Ibéricos da Faculdade de Letras do Porto, contou com ele no seu Conselho Redactorial.

Não receberemos mais os seus preciosíssimos – esses admirandos folhetos e folhas raríssimos que fazia imprimir com cuidados especiais – presentes de Natal, em que, ano após ano, descobríamos o Mestre bibliógrafo *doublé*, tantas vezes, de delicado bibliófilo que sabia onde se podia desvendar – e sabia revelá-lo como ninguém – o lugar preciso em que, em cada folha ou folheto, se cruzavam as diversas linhas do seu *interface* cultural.

Por tudo isto e muito mais que só cabe na saudade, é que, com igual justiça e admiração, muitas vezes depois de um telefonema ou um «correio» com um pedido de socorro por um livro de que precisava ou não encontrava..., uma

citação que me escapava..., um título de que apenas tinha uma ideia vaga..., pude encontrar-me a repetir diante de todo o seu saber e generosidade impar:

«como [la Primavera] de tantas diferencias  
de alegres flores se compone y viste,  
así de varias lenguas y de ciencias,  
en que la docta erudición consiste,  
¿qué libro se escribió que no le viese?  
¿Qué ingenio floreció que no le honrase?..».

Porto, 26 de Dezembro de 2016

José Adriano de Freitas Carvalho

Bibliografia de Victor Infantes editada em publicações do CIUHE e da FLUP:

- *La Meditatio Mortis en la literatura áurea española*. In *Os últimos fins na cultura ibérica dos séculos XV a XVIII*. Anexo da «Revista da Faculdade de Letras – Línguas e Literaturas». Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1995, p. 43-50.

- *Devotio in propatulo: un cartel poético desconocido en la Confradía del Rosário de Nuestra Señora (c. 1545)*. «Via Spiritus», vol. 4 (1997), p. 243-252.

- «*Como merece a gente Lusitana: la poesia sin fronteras del Livro de Sonetos y octauas de diuersos auctores (1598)*». «Península. Revista de Estudos Ibéricos», nº 0 (2003), p. 185-200.

- *Las escuadras pueriles de San Ignacio: textos docentes y técnicas pedagógicas de la Compañía de Jesús*. In *A Companhia de Jesus na Península Ibérica nos séculos XVI e XVII: Espiritualidade e Cultura. Actas do Colóquio Internacional (Maio de 2004)*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto/Instituto de Cultura Portuguesa/Centro Inter-universitário de História da Espiritualidade, 2004, p. 563-580.

- *La santidad tipográfica en España del Siglo de Oro: las honras poéticas a San Juan Evangelista, Patrón de los impresores*. «Península. Revista de Estudos Ibéricos», nº 2 (2005), p. 251-296.

## ...DOMOS PAUPERULAS, CELLULAS ET ECCLESIAS PARVULAS: AS FIDELIDADES DOS PRIMEIROS OBSERVANTES EM PORTUGAL (1392- 1453) A FRANCISCO «ARQUITECTO» OLHADAS AO ESPELHO DOURADO DO SÉCULO XVII

JOSÉ ADRIANO DE FREITAS CARVALHO  
FACULDADE DE LETRAS DA UNIVERSIDADE DO PORTO – CITCEM

**RESUMO:** Tendo como pano de fundo a problemática em torno da reforma observante em Portugal, nos séculos XIV-XV, perspectivada através de fontes seiscentistas, sobretudo as «crónicas» de Fr. Manuel da Esperança e Fr. Fernando da Soledade, este estudo chama a atenção para o estabelecimento de várias casas franciscanas, ao longo do período em questão, assim como para as características dos lugares escolhidos (quase sempre periféricos em relação aos centros urbanos), realçando a fidelidade às orientações do fundador, Francisco de Assis, que reflectiam a opção por formas de vida muito próximas do eremitismo.

**PALAVRAS-CHAVE:** Reformas; Franciscanos Observantes; Portugal; 1392-1453.

**ABSTRACT:** Against the backdrop of the observant reform of Portugal in the XIV-XV centuries, viewed through seventeenth-century sources, especially the "chronicles" of Friar Manuel da Esperança and Friar Fernando da Soledade, this study draws attention to the establishment of several Franciscan houses throughout the period in question, as well as to the characteristics of the chosen places (almost always peripheral to urban centers), emphasizing the fidelity to the guidelines of the founder, Francisco de Assis, which reflected the choice for life forms very close to eremitism.

**KEY-WORDS:** Reforms; Observant Franciscans; Portugal; 1392-1453.

### I

Quando hoje falamos em reformas antes da Reforma, especialmente ao longo dos séculos XIV e XV, deveríamos não esquecer que, de certo modo, poderemos estar a projectar – ou arriscarmo-nos a projectar – 1517 num passado e «tratamos» as reformas como se fossem uma antecipação ou, pelo menos, um conjunto de propostas para a profunda reformação da Igreja de que

se sentia necessidade desde – para a datar de alguma maneira – os meados do século XIV. O que, evidentemente, não quer dizer que muitas das propostas da reforma com e depois de Lutero não tenham levado a cabo – ou tentado levar a cabo – algumas aspirações de reformação medievais<sup>1</sup>. Com a resolução do Grande Cisma (1417 / 1418), o Concílio de Constança propô-la e exigiu que o novo papa, Martinho V, procedesse à «reforma» da Igreja... A reforma que Fr. André Dias propunha em *Gubernaculum Conciliorum* (anterior a 1435) parece-nos espelha muito bem os tópicos *dessa* reformação:

*Ninguém, segundo o Apóstolo, nos poderá ser nocivo, se formos bons observadores da lei evangélica, espíritos zelosos da fé cristã, sobretudo se reformarmos a Igreja de Deus na sua cabeça e nos seus membros, multiplicando os concílios gerais, arguindo a simonia, ambição e tráfico dos benefícios, a sua acumulação, o adultério, o concubinato, a fornicação e a pompa dos clérigos, a tirania dos prelados, a péssima distribuição dos benefícios e outros vícios públicos, quaisquer que sejam, incluindo os maus costumes; instando os clérigos e prelados virtuosos, afáveis e benignos a dirigirem por bons exemplos aqueles que estão debaixo de seus cuidados pastorais, a reformarem assim no temporal como no espiritual os benefícios e igrejas que lhes estão afectos e a neles residirem pessoalmente increpando e, com penas e censuras eclesiásticas, corrigindo e reformando os relaxados e desobedientes, rebeldes, litigiosos e recalcitrantes sem aceção de pessoas<sup>2</sup>...*

Contudo, se algumas das reformas religiosas de carácter eminentemente jurídico levadas a cabo ou propostas em torno desses séculos como as empreendidas por alguns bispos visando a residência dos curas nos seus benefícios ou a assiduidade dos cabidos ao coro, por exemplo, poderiam contar-se, mesmo somando privilégios e excepções para contornar as leis canónicas, entre os itens do esboço de Fr. André Dias, outras, as de algumas ordens religiosas, eram, sobretudo, meios para resolver – o que nem sempre queria dizer sanar – seculares tensões internas que tinham como epicentro a interpretação da vontade dos fundadores – S. Francisco e S. Domingos, por exemplo – plasmada em textos que, como o típico – ou trágico? – caso dos franciscanos, uns interpretavam

<sup>1</sup> Baste-nos aqui remeter para SCHILLING, Heinz – *Martin Luther. Rebelle dans un temps de rupture*. Paris: Salvator, 2014 (1ª ed. alemã: Munich: Verlag C. H. Beck, 2012), p. 263- 264, 451, et passim.

<sup>2</sup> Citamos pela tradução que deste texto oferece DIAS, José S. da Silva – *Correntes de sentimento religioso em Portugal (Séculos XVI a XVIII)*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1960, I, p. 490. Para outros textos do *Gubernaculum conciliorum* e o seu autor, COSTA, António D. de Sousa – *Mestre André Dias de Escobar, figura ecuménica do século XV*. Roma – Porto: s./e., 1967, continua a ser a referência bibliográfica incontornável.

à letra vincando a *intentio* do seu fundador claramente manifestada no seu Testamento final (1226), e outros interpretavam, por o dizer de algum modo, *ad sensum* amparados na palavra da Igreja – o papa, antes de mais – traduzida esta em textos normativos que, por sua vez, interpretavam ou reinterpretavam, com valor de lei, o projecto fundacional<sup>3</sup>.

Não será violento dizer que foram estas tensões que, com mais ou menos violência, ditaram algumas das reformas das ordens religiosas – dominicanos<sup>4</sup>, franciscanos, eremitas da Serra de Ossa<sup>5</sup>, por exemplo – ao longo dos séculos XIV e XV e que culminaram, no caso dos filhos de Francisco de Assis que é o que nos interessa aqui, com a aceitação – a partir de 1368, com o movimento de Paulo de Trincis<sup>6</sup> – e depois com a institucionalização do movimento de Observância... – aqui, concretamente, na Península Ibérica –, logo depois das observâncias<sup>7</sup>...

## II

Para melhor situar e perceber a representação de Francisco que conlevava a sua concepção das casas e igrejas franciscanas nos diversos projectos de ubicação dos primeiros oratórios e conventos dos observantes portugueses – uma reforma que se introduz em Portugal a partir de 1392 –, talvez não seja ocioso aludir a essa tensão inicial entre os franciscanos que remonta, como é bem sabido,

<sup>3</sup> LAMBERTINI, Roberto; TABARRONI, Andrea – *Dopo Francesco: l'eredità difficile*. Torino: Edizione Gruppo Abele, 1989; RUSCONI, Roberto – *Dalla "questione francescana" alla storia*. In ALBERZONI, Maria Pia, et alii – *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia franciscana*. Torino: Einaudi, 1997, p.339-357, esp. as p. 349-353, dedicadas a examinar «*Regulam spiritualiter observare: un'identità difficile?*».

<sup>4</sup> Para a reformação da Ordem de S. Domingos nestes tempos parece-nos será suficiente recordar as páginas de Fr. Luís de Sousa sobre a fundação da observância dominicana em Benfica in *Segunda parte da História de S. Domingos particular do Reino e Conquistas de Portugal*. Lisboa; Typ. do Panorama, 1866, II, 1-9, p. 95 – 141; as consequências, via Itália, desta reformação podem ver-se em BELTRÁN DE HEREDIA, Vicente Beltrán de – *Las corrientes de espiritualidad entre los dominicos de Castilla durante la primera mitad del siglo XVI*. Salamanca: s.l.e., 1941.

<sup>5</sup> FONTES, João Luís Inglês – *Da "Pobre vida" à congregação da Serra de Ossa: génese e institucionalização de uma experiência eremítica (1366 - 1510)*. Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, 2012. Tese de Doutoramento policopiada, estudou com grande apuro crítico e documental esta «reforma».

<sup>6</sup> LISBOA, Fr. Marcos de – *Tercera parte de las Chronicas de la Orden de los frayles menores del seraphico padre San Francisco*. Lisboa: Officina de Pedro Crasbeeck, 1615, I, 1,1-4, p. 1r -3r (Em «Ao Leitor» da edição fac-similada desta obra expusemos as razões de ordem editorial que nos levaram a optar por esta edição em lugar da edição princeps [1557 - 1570]); SENSI, Mario – *Le osservanze francescane nell'Italia centrale*. Roma: Istituto Storico dei Cappuccini, 1985, p. 39-73 et passim.

<sup>7</sup> Para estes movimentos franciscanos peninsulares haverá sempre que ter presente, segundo nos parece, AA.VV. – *Introducción a los orígenes de la Observancia en España. Las reformas en los siglos XIV y XV*. A.I.A, números 65-68 (1957); CARVALHO, José Adriano de Freitas – *De l'Observance et des observances de l'Observance à la plénitude de l'Observance au Portugal*. In MEYER, Frédéric; VIALLET, Ludovic (dir.) – *Identités franciscaines à l'âge des reformes*. Clermont-Ferrand: Presses Universitaires Blaise-Pascal, 2005, p. 143-164.

aos dias do seu próprio fundador<sup>8</sup>. Talvez assim nos seja permitido ver como essa tensão conduziu, depois da morte de Francisco e ao longo dos séculos – aqui até ao século XV –, à auto-representação dos dias fundacionais de Rivo Torto e como, no Portugal de finais de Trezentos e das primeiras décadas de Quatrocentos se traduzia, da parte das pequeníssimas comunidades fundadoras da Observância, em factos concretos, especialmente, tanto quanto podemos perceber através das crónicas do século XVII devidas a Fr. Manuel da Esperança e Fr. Fernando da Soledade<sup>9</sup>, na eleição do lugar das fundações das casas e da respectiva construção, sem, claro está, esquecer a forma do hábito e a vexata quaestio dos remendos do mesmo.

Antes, porém, convirá lembrar que hoje sabemos muito mais sobre S. Francisco e seus primeiros companheiros do que os seus frades dos séculos XIV e XV, pois além de dispormos de toda uma ingente e sistemática investigação sobre as «fontes franciscanas»<sup>10</sup>, podemos ultrapassar as dificuldades, então vigentes, resultantes das considerações do que se pode dizer textos «oficiais» – já se escreveu sobre «la suprema officialità» da *Legenda maior* de Boaventura de Bagnoregio – e textos que, desclassificados, depois que o capítulo franciscano de 1266 ordenou a sua destruição e substituição pela *Legenda maior* boaventuriana<sup>11</sup>, circulavam mais ou menos «clandestinamente». Recordemos que apesar de terem sobrevivido vários códices – mais de 20 – da *Vita* de Tomaso de Celano, isto é, da que conhecemos por *Vita prima (1 Celano)* e do *Memoriale in desiderio animae de gestis et verbis sanctissimi patris nostris Francisci* que circula como *Vita secunda (2 Celano)* – mas o que é isto comparado com os 400 códices que possuímos da *Legenda maior*? –, só no século XVIII (1768) se editou *1 Celano* e que *2 Celano* só no século XIX (1803)... O *Tractatus de miraculis Beati Francisci* que fazia parte da *Vita secunda* de Celano, tendo apenas sobrevivido dois códices, só veio a ser editado em 1904<sup>12</sup>. Deste modo,

<sup>8</sup> Sobre esta questão, com importantes orientações bibliográficas, poderá sempre ver-se, MERLO, Grado G. – *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia franciscana*. In ALBERZONI, Maria Pia Alberzoni et alii – *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia franciscana*. Torino: Einaudi, 1997, p. 3-32.

<sup>9</sup> ESPERANÇA, Fr. Manuel da – *Historia Seraphica da Ordem dos Frades Menores de S. Francisco. Segunda parte*. Lisboa: Antonio Craesbeck de Mello, 1656 – 1666 e SOLEDADE, Fr. Fernando – *Historia Seraphica Cronologica da Ordem de S. Francisco da Provincia de Portugal*. Tomo III. Lisboa: Manoel e Joseph Lopes Ferreira, 1705; FARDILHA, Luís de Sá – *Uma introdução à Historia Seraphica...na provincia de Portugal*. In *Quando os frades faziam história. De Marcos de Lisboa a Simão de Vasconcelos*. Porto: C.I.U.H.E., 2001, p. 103-119, é ainda hoje imprescindível ao abordar esta grande crónica monástica portuguesa.

<sup>10</sup> DALARUN, Jacques – *La malaventura di Francesco d'Assisi. Per un uso storico delle leggende francescane*. Milano: Edizioni Biblioteca Franciscana, 1996, parece-nos permanece um excelente guia destes textos e da sua história.

<sup>11</sup> O mesmo, mas talvez não com o mesmo alcance, se passou entre os dominicanos como estuda CANETTI, Luigi – “*Domini custos*”. *Contributi alla storia di san Domenico nelle fonti agiografiche del XIII secolo*. Sala Baganza: Editoria Tipolitotecnica, 1994.

<sup>12</sup> CAMPAGNOLA, Stanislao da – *Le origini francescane come problema storiografico*. Perugia: Università degli Stu-

em princípio, o que conheciam os primeiros observantes sobre S. Francisco remetia para esse texto maior de S. Boaventura..., para tradições orais dos primeiros companheiros de Francisco que uns quantos textos tinham, algum dia, mais ou menos fixado e que se viam copiados, interpolados e, alguma vez, até reatribuídos... Em muitos destes últimos, com conseqüências trágicas para muitos franciscanos individualmente e para a ordem, um certo radicalismo era de lei... Para a Península Ibérica temos sempre que ter presentes muitos desses textos que, traduzidos, vieram a formar o *Floreto de Sant Francisco* (Sevilla: M. Ungut, e L. Polono, 1492) – *Anonymus perusinus...*, *Speculum perfectionis...*, muito da *Compilatio Assisiensis*, também conhecida por *Legenda perusina...*, da *Legenda trium sociorum...*, do *Actus Beati Francisci...*, algo da *Vita secunda* de Celano..., da *Expositio Regulae* de Ângelo Clareno... e até das *Verba fratris Conradi* [de Ofida]... – que veio a ser uma obra que Fr. Marcos de Lisboa manejou com gosto e perícia como fonte da sua *Crónica*.

2 – Quando, em 1220, in *quodam capitulo*, renuncia, *ad servandam humilitatis sanctae virtutem*, ao cargo de *religione praelationis officium* (2C,143<sup>13</sup>) que, para ele devia ser, mais do que para ninguém ao longo dos tempos, uma carga, Francisco estaria longe de imaginar que, apesar de todas as suas prevenções, os ministros, talvez já sob a orientação dos frades «letrados»<sup>14</sup>, não estavam a seguir o seu veemente conselho, dado em duras palavras, de *mores non mutare nisi in melius* (2C,188). Arriscando pelos meandros da sempre difícil cronologia da sua biografia, poderá dizer-se que Francisco o teria já verificado que, em relação à construção das casas da ordem, por exemplo, as suas orientações de sempre estavam ou havia a tentação de as mudar. Efectivamente, se o Assisense talvez já não apelava para um modelo de habitação que se inspirasse estritamente no *tugurius* que, *locus angustissimus [...] ut in eo sedere auto quiescere vix valerent* (1C,42; LM, IV,3), que ele e os primeiros companheiros conheceram em Rivo Torto, não deixava, contudo, de instruir os seus frades (*suos*) no sentido de *habitacula pauperula facere, ligneas, nos lapideas*, como recorda Celano (2C,56) e repete, com precisões de teólogo espiritual e, talvez, «não-precisões» de mais liberal mestre de obras já de outros tempos, Boaventura – *docebat fratres, ut pauperum more pauperulas casas erigerent* (LM, VII, 2)<sup>15</sup>. E como prova de que

di, 1979, p. 124, 125; DALARUN, Jacques – *La malaventura di Francesco d'Assisi. Per un uso storico delle legende francescane*. Ed. cit., p. 69, 91, 161.

<sup>13</sup> Para as «fontes franciscanas» seguimos a lição de MENESTÒ, Enrico; BRUFANI, Stefano (a cura di) – *Fontes Franciscani*. Assisi: Edizioni Porziuncola, 1995.

<sup>14</sup> MERLO, Grado G.- *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia franciscana*. In ALBERZONI, Maria Pia, *et alii* – *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia franciscana*. Ed. cit., p.10-11.

<sup>15</sup> S. Boaventura, logo no começo do seu generalato (1257), na carta enviada a todos os ministros provinciais (*Licet insufficientiam meam*) recomendava vivamente de acordo com a benemérita tradução de Marcos de Lisboa:



os «costumes» estavam, pelas razões que fossem, a mudar poderemos sempre recordar que, ao parecer em 1221, isto é, no ano seguinte a ter deixado o governo da ordem, Francisco começou a destruir a casa, de telhas e ladrilhos, que, à pressa, estavam a erguer em Porciúncula, como lembra Celano (2C, 57) e, a seu modo, também S. Boaventura (LM, VII,2). É isto, porque temia que *cito expandendum per ordinem, et accipiendum omnibus in exemplum quidquid in loco illo arrogantius videretur* (2C, 57). Como, possivelmente, nunca viremos a saber as leituras, directas ou indirectas, que das fontes franciscanas ditas não-oficiais fizeram os franciscanos observantes portugueses<sup>16</sup>, registemos também desde já que a *Compilatio Assisiensis* – já dita *Legenda de Perusina* –, e no *Speculum perfectionis* podiam ver não só confirmadas, mas ainda bem precisadas aquelas orientações e exemplos aduzidos por T. de Celano e, mais sumariamente, por S. Boaventura. Com efeito, na *Compilatio Assisiensis*, a propósito duma igreja que buscava Francisco para a sua ordem e que veio a ser a semi-arruinada de Santa Maria dos Anjos na Porciúncula, regista-se que desejava *acquirere* [...] *aliquam parvam et pauperulam ecclesiam ubi fratres valeant dicere horas suas e, logo, juxta eam aliquam parvam et pauperulam domum ex luto et vigminibus constructam, ubi fratres possint quiescere et operari suas necessitates*, e que a casa que quis derribar na Porciúncula substituíra *quandam pauperulam et parvam casinam copertam de palea, et parietes erant constructi ex vigminibus et luto* que ele e os seus frades tinham construído (CAss., 56). No *Speculum Perfectionis*, precisando Celano (2C, 56), aponta-se que Francisco *circa mortem suam in testamento suo scribi voluit quod omnes cellae et domus fratrum essent de lignis et luto tantum, ad conservandum melius paupertatem et humilitatem* (SP, 9<sup>17</sup>) – não

«E porque a pobreza he a alta prerogativa de nossa religião, porque esta nobre pérola, vilmente não seja lançada e conculcada dos porcos, así trabalhay [por] cortar a causa dos discursos, e questas, que he a sumptuosidade dos edificios, e dos livros...» (*Parte segunda das chronicas da ordem dos frades menores*. Lisboa, 1562, II, 14, p.47v-49v, que citamos pela edição fac-simile da de Lisboa: Officina de Pedro Crasbeeck, 1615, I, 1, 21, p. 25v.)

<sup>16</sup> A julgar pela muito parcial amostragem que podem fornecer os inventários das bibliotecas franciscanas feitos na sequência da exclausuração (1834), os franciscanos portugueses pouco mais terão conhecido que o *Firmamenta trium ordinum dominis patris B. Francisci* que possuíam os franciscanos de Santo António de Caminha (*Da memória dos livros às bibliotecas da memória – 1 – Inventário da livraria de Santo António de Caminha*. Porto: C.I.U.H.E., 1998, nº 519) e o *Liber conformitatum vitae B. Francisci ad vitam Iesus Christi*, Milão, 1510, de Bartolomeu de Pisa que existia em Santo António de Ponte de Lima (*Da memória dos livros às bibliotecas da memória – 1 – Inventário da livraria de Santo António de Ponte de Lima*, Porto: C.I.U.H.E., 2002, nº 108). Nelas não encontramos, por exemplo, nem o *Florete de Sant Francisco*..., nem *Cantos morales, spirituales, y contemplativo, compuestos por el beato F. Jacopone de Tode, frayle menor*. Lisboa: Francisco Correa, 1576, obra cuidada por Fr. Marcos de Lisboa que mesmo não sendo uma «fonte franciscana» para elas de tantos modos remete. Recordemos, porém, que sempre liam ou ouviam ler as Crónicas de Fr. Marcos de Lisboa em que muitas se encontram ou copiadas ou extractadas e que os inventários então levados a cabo não registaram, amontoando-os, como declaram os inventariadores, em caixotes, centenas de livros «arruinados» ou «sarrapados».

<sup>17</sup> Quase pelas mesmas palavras tais disposições vêm reiteradas na abertura do capítulo 11 do *Speculum perfectionis*: *Quomodo fratres fuerunt sibi contrarii in faciendum loca et aedificia pauperula maxime praelati et scientiati. Cum*

discutamos a glosa das palavras do Testamento (1226) –, o que se repete, em termos muito próximos, no capítulo seguinte: *Postea [fratres] faciant fieri domos pauperculas ex luto et lignis et aliquas cellulas, in quibus fratres aliquando possint orare et laborare pro maiori honestate et vitanda otiositate*. E quanto à construção das igrejas da ordem volta-se a sublinhar no mesmo capítulo que *ecclesias etiam parvas fieri faciant...* (SP, 10<sup>18</sup>).

Todas estas orientações de Francisco passaram, por tradução quase integral, do *Speculum perfectionis*, para o *Floreto de Sant Francisco*, essa grande «compilação» ibérica – porque não dizê-lo assim?<sup>19</sup> – que, no que toca à matéria que aqui nos ocupa, coincide, quase à letra, com a *Compilatio Assisiensis* (56): *Allegandose el tiempo del capitulo general el qual se fazia cada año cerca de Santa Maria de Porciuncula considerando el pueblo de Assis que los frayles se multiplicavan cada dia e como todos venian ay cada año e como no tenian sino una casilla pequeña cubierta de pajas, las paredes de la qual eran de mimbre e lodo*<sup>20</sup>... *Despues fagan fazer casas pobres de barro e de maderos e algunas çeldillas en que los frayles puedan algunas vezes orar e trabajar por mayor onestad e por evitar la ociosidad... E fagan hazer las iglesias pequeñas...* A circulação do *Floreto de Sant Francisco*, manuscrito e impresso, está documentada<sup>21</sup>, sendo suficiente lembrar aqui que Fr. Marcos de Lisboa, na *Primeira parte* das *Chronicas da Ordem dos frades menores* (Lisboa: J. Blavio, 1557), o utilizou abundantemente<sup>22</sup>.

---

*beatus Franciscus constituissent ut ecclesiae fratrum essent parvae et domus eorum fierent solum ex lignis et luto, in signum sanctae paupertatis et humilitatis, volens hoc incipere reformari in loco Sanctae Mariae de Portiuncula, maxime de domibus constructis ex lignis et luto, ut hoc esset memoriale sempiternum omnibus fratribus praesentibus et futuris...*

<sup>18</sup> *Floreto de Sant Francisco*, Sevilla: Menardo Ungut aleman e Lançalao Polono companheiros, 1492, s.f., Cap. X, p. 36: *De la manera de tomar e edificar lugares segund la intencion de Sant Francisco* < SP, 10 (Utilizamos a ed. fac-símile do *Floreto* com «Nota de Apresentação» de CARVALHO, José Adriano de Freitas. Porto: Publicação do Congresso Internacional «Bartolomeu Dias», 1988, p. 35. Citaremos sempre por esta edição, atualizando as maiúsculas e minúsculas, desdobrando abreviaturas e seguindo a numeração factícia da paginação). Haverá que registar duas edições mais recentes do *Floreto*: *Floreto de San Francisco (Siglo XV)*. *Presentación de ABAD PÉREZ, Antón*; *Transcripción de MARTÍ MAYOR, José; CARDONA RECASENS, Eva; Glosario de BLANCO, Emilio*. Madrid: Editorial Cisneros, 1998; ARCELUS ULIBARRENA, Juana Maria – *Floreto de Sant Francisco [Sevilla, 1492]*. *Fontes franciscani*” y *literatura en la Península Ibérica y el Nuevo Mundo. Estudio crítico, texto, glosario y notas*. *Presentación de Enrico Menesò*. Madrid: F. U.E./Universidad de Salamanca, 1998.

<sup>19</sup> Convirá igualmente recordar aqui as duas chamadas «compilações de Barcelona» datáveis, a 1ª, da primeira metade do século XIV, e a 2ª, dos começos do século XV, estudadas por CABBELL, Jacques – *Glanes franciscaines. La première compilation de Barcelone*. «A.I.A.», XXIII (1963), p. 65- 91; 391-453; *Glanes franciscaines. La seconde compilation de Barcelone*. «A.I.A.», XXV (1965), p.223-298.

<sup>20</sup> *Floreto de Sant Francisco*. Ed. cit., cap. VII, p. 35: *Como quiso sant Francisco destruir una casa que avia fecho el pueblo de Assis cerca de Santa Maria de Porciuncula* < SP,7.

<sup>21</sup> CARVALHO, José Adriano de Freitas – “*Nobres literas... Ferosmos volumes...*”. *Inventários de bibliotecas dos franciscanos observantes em Portugal no século XV. Os traços de união das reformas peninsulares*. Porto: Centro Interuniversitário de História da Espiritualidade, 1995.

<sup>22</sup> RUSCONI, Roberto – *Frei Marcos de Lisboa e le “Crónicas de san Francisco”*: un *raccolitore delle memorie storiche e agiografiche del francescanesimo medievale*; CARVALHO, José Adriano de Freitas – *Para a história de um texto e de uma fonte das Crónicas de Fr. Marcos de Lisboa: o Floreto – ou os “Floreto” – de S. Francisco*. In AA.VV. – *Frei Marcos*

Contudo, não é para essa «compilação ibérica» que o grande cronista remete ao tratar, obliquamente, a propósito do «amor e afeição que S. Francisco tinha a probreza», da construção das casas, mas, sim, juntamente com o *De conformite vitae Beati Francisci ad vitam Domini Iesu*, para o capítulo da *Legenda mayor* que atrás citamos<sup>23</sup> – curiosamente as mesmas autoridades para as quais, com um pouco mais de precisão, remeterá Fr. Manuel da Esperança um século depois<sup>24</sup> –, embora, evidentemente, não tenha sido esse texto boaventuriano que forneceu os «modelos» aos «observantes» galegos e portugueses quando ergueram as suas primeiras casas à volta de 1392.

Tendo presente este cenário em que se esboçaram tradições, por vezes polêmicas, de rudimentares arquitecturas e paisagens percebidas por meio de alguns textos que as filtravam, talvez seja legítimo tentar abordar agora como é que tais arquitecturas e paisagens – para não dizer esse S. Francisco que está nos seus fundamentos – se viram projectadas – se representavam –, depois de séculos de tensão entre «comunidade» franciscana e pequenos grupos de franciscanos que hoje, generalizando, gostamos de dizer, abusivamente, «espirituais» e / ou «observantes», nos movimentos observantes nos fins do século XIV e primeira metade do século XV em Portugal. Um modo – *um*, pois sempre poderá haver outros – de aproximação a tal cenário é, parece-nos, procurar observar, através

de Lisboa: cronista franciscano e bispo do Porto. Porto: Centro Interuniversitário de História da Espiritualidade – Instituto de Cultura Portuguesa, 2002, respectivamente, p. 273-296, e 7-57.

<sup>23</sup> LISBOA, Fr. Marcos de – *Primeira parte das Chronicas da Ordem dos frades menores do seraphico padre sam Francisco, seu instituidor e primeiro ministro geral*. Lisboa: Joannes Blavio de Colonia, 1557, I, 1, 31 (Remetemos para a já citada edição fac-símile da *Primeira parte das Chronicas da Ordem dos frades menores do seraphico padre Sam Francisco*. Lisboa: Officina de Pedro Crasbeeck, 1614, p. 25v.)

<sup>24</sup> ESPERANÇA, Fr. Manuel da – *Historia seráfica da Ordem dos frades menores de S. Francisco na Provincia de Portugal. Primeira parte*. Lisboa: Officina Craesbeeckiana, 1656, I, 11, p.68: ao tratar da fundação do convento de Alenquer, em 1216, escreve: «aquelles benditos padres primitivos [...] fundavão os seus conventos, pobres, piquenos, humildes, nos quaes vivião como anjos [...] He verdade que esta traça não podia ser perpetua, porque muitos padroeiros não quizerão regular suas grandezas pelas nossas pouquidades, o concurso da gente pedia grandes igrejas, e a multidão dos frades necessarios pera o serviço dos povos requeria dilatados edificios. E já N.P. S. Francisco, sendo consultado neste ponto por Frei Leão, seu companheiro, disse aquellas palavras tão santas, e tão prudentes: *Tenhão embora os meus frades grandes casas, pois o tempo os obriga; mas quero eu, que nellas guardem a regra, sem offenderem com algum peccado mortal a divina Majestade*. Isto dizia o seu espirito seráfico...». Em nota lateral remete para «Pisan. *Conformit.* 16; Opusc. 8, Franc. tom. 3». Mais adiante (23, p. 96) remete para «S. Bon. *De vita S. Franc.*, c. 7». A citação, um tanto glosada, de Bartolomeu de Pisa vem em *De Conformitate*, Fructus XVI (L. 2, Fruct. IV) (conf. PISA, Fr. Bartholomaeo de – *De Conformitate*.... «Analecta Franciscana», tomos IV, Quaracchi, 1906, p. 106); a referência de S. Boaventura é a de LM, 7,2 que citamos em nosso texto; a citação dos Opúsculos de S. Francisco deverá remeter para uma das «Collationes» – conjunto de 28 práticas de «tipo monástico» de S. Francisco extractadas de várias fontes franciscanas; a «Collatio Quinta», por exemplo, «De Sancta paupertate», é todo um longo trecho de LM, 7, 1-2 onde se lê precisamente: «... *Filius autem hominis non habuit ubi caput suum reclinaret. Propter quod pauperum more pauperulas casulas erigite, quas non habitare debetis ut proprias, sed sicut peregrini et advenae alienas*» (Utilizamos a lição oferecida por *Opusculorum Sancti Francisci Tomus Tertius in Sancti Francisci Assisiatis minorum Patriarchae, Nec non S. Antonii Padovani eiusdem ordinis Opera Omnia Postilis illustrata*.... *Opera et labore R. P. Joannis La Haye*. Parisiis: Apud Carolum Rovillard, 1641, p. 44).

de alguns exemplos maiores, como se foram projectando as novas fundações e como tal projecto, encerrando-o em pequenas «cabanas» ou «tabernáculos» de paupérrimos materiais em lugares «desertos» – com tudo o que a palavra conleva –, actualizava o Francisco que, aí, através delas, delineavam. Conhecemos hoje algo de tal projecto através das crónicas de Fr. Manuel da Esperança e de Fr. Fernando da Soledade, seu continuador, que no-lo transmitem, muitas vezes, em tons superlativos<sup>25</sup>. Não esqueçamos, contudo, que esse tom superlativo, mais que um exagero falsificante, era o único meio de que dispunham para traduzir as dimensões de uma realidade distante de séculos que já mal podiam abarcar, a não ser com a lente da admiração e do afecto embaciada, por vezes, pela nostalgia.

Depois de, resumidamente, elencar as biografias possíveis dos introdutores da observância em Portugal<sup>26</sup> e de se manifestar a favor da precedência fundacional de S. Francisco de Viana do Castelo contra a pretensão de Mosteiró, Fr. Manuel da Esperança, apoiando-se, como fará muitas vezes, nas memórias dessa coluna da observância lusitana que foi Fr. João da Póvoa, dá a «notícia» dos «princípios do convento» da então vila de Viana<sup>27</sup>. Começando pelo lugar onde, «[em] hum monte alto, povoado em muitas partes de arvoredos sylvestres, e muito acomodado pera a vida solitária», havia uma fonte e aí ergueram a sua primeira casa Fr. Gonçalo Marinho e seus companheiros. Era «o edificio de pedras soltas e ramos, tão pequeno e humilde, que toda a casa junta parecia hũa cela». Mesmo estando «hoje despovoado» – o P. Esperança escrevia cerca de 1663 e sabemos que o visitou pessoalmente<sup>28</sup>, como a outros de que se ocupa – «lhe dura o mesmo nome de *cela*». Tal estreiteza e fragilidade terá obrigado «brevemente»

---

25 ESPERANÇA, Fr. Manuel da – *Historia Seráfica da Ordem dos Frades Menores de S. Francisco na Provincia de Portugal*. Lisboa: Officina Craesbeekiana, 1656 (1ª Parte); SOLEDADE, Fr. Fernando da – *Historia Seráfica Cronologica da Ordem dos Frades Menores de S. Francisco na Provincia de Portugal*. Lisboa: Manoel e Joseph Lopes Ferreira, 1705 (Tomo III). Sobre estas duas crónicas haverá sempre que ter presente o estudo de FARDILHA, Luís de Sá – *Uma introdução à História Seraphica ... na Provincia de Portugal*. In *Quando os frades faziam história. De Marcos de Lisboa a Simão de Vasconcelos*. Porto: C.I.U.H.E., 2001, p. 103-119.

26 ESPERANÇA, Fr. Manuel da – *Historia Seráfica da Ordem dos Frades Menores de S. Francisco. Segunda parte*. Lisboa: Antonio Craesbeek de Mello, 1666, X, 25, p.419-421, completa, naturalmente, as breves indicações sobre os começos da Observância em Portugal que fornece LISBOA, Fr. Marcos de – *Tercera parte de las Chronicas de la Orden de los frayles menores*. Ed. cit. 1,23-24, p. 13r-14r. O grande cronista franciscano dará, depois de tratar da casa de Viana, uma biografia mais completa de Fr. Gonçalo Marinho (Citaremos sempre por ESPERANÇA, M. – *Historia Seráfica... Segunda parte*, seguido do nº do Livro em romana, o capítulo e a página em árabe. Transcreveremos sempre de acordo com lição da edição que seguimos, ainda que ajustemos à norma actual o uso de maiúsculas e minúsculas).

27 ESPERANÇA, M. – *Historia Seráfica... Segunda parte*. Ed. cit., X, 26, p. 422-424.

28 ESPERANÇA, M. – *Historia Seráfica... Segunda parte*. Ed. cit., X, 26, p. 423-424: além do desaparecimento de algumas «memórias» sobre o convento deixadas por Fr. João da Póvoa, «Outra perda se acumulou a esta, porque sabendo o mundo como todos os que fora ajuntando o P. Fr. Marcos pera compor a quarta parte das Cronicas estavam neste convento, quando eu aqui mesmo os quiz ver ninguém me deu novas delles».

os frades a procurarem, «mais acima», um lugar mais conveniente, mas sempre «escondido», pois se de «vista larga pera se descobrir o ceo, de poucas partes da cerca se vem as praias do mar, ou as ribeiras do Lima». Resumindo, o cronista confessa que «nã tenho mais que dizer, senão que ficou a casa tão pequena e tão pobre como na idea a traçarão os seus mesmos fundadores, que vinham ressuscitar neste Reino a maior perfeição do estado franciscano». Se não sabemos em que fontes se basearam os fundadores para «idear» a traça da casa, sobre a igreja do convento, que também ainda se conservava quando o cronista andou por Viana, «toda está cheirando a devação», a tal ponto que – diz comovidamente o cronista – «de mi confesso que quando nella entrei, notavelmente se recreou minha alma, apacentando os olhos por aquellas pouquidades, mas grandes delícias do espírito serafico»<sup>29</sup>. Anotemos apenas que «aquellas pouquidades» nos remetem tanto para a pequenez da igreja – tamanho..., labores arquitectónicos ... – como, a confirmá-las, para as recomendações de S. Francisco sobre a construção das igrejas da ordem. E a crítica que imediatamente lança o P. Esperança ao ver «agora», isto é, nos seus dias observantes, «trocar-se tudo» – entenda-se as igrejas e casas pequenas – «em outras casas maiores e suntuosas» – crítica sobre que haveremos de nos interrogar – quase não faz mais que tornar essas «pouquidades» ainda mais pobres e humildes.

Santa Maria de Mosteiró responde ao mesmo modelo. Efectivamente, Fr. Diogo Arias, o seu fundador, e seus companheiros souberam apreciar um lugar que não passava de «hũa mata brava [...] emboscada em deserto na ladeira de hum monte, do qual os olhos descobrem, à banda do Occidente, nas ribeiras do Minho, mas distante hũa legoa, a nossa vila de Valença»<sup>30</sup>. Tudo à roda estava despovoado, sem vizinhança de gente que pudesse apegar-lhe os cuidados do mundo, de que andavão fugindo [...] A solidão do lugar, a espessura das arvores, a subida do monte, tudo isto espertava as saudades do Ceo...». Aí havia, porém, junto de uma fonte, uma ermida dedicada à Virgem Maria que lembrando-lhes a de Porciúncula – a eles ou ao P. Esperança? – pela sua pobreza – «estava aqui tão pobre, que em lugar de telha era colmada de palha» –, cujo «rústico» ermitão, diante do projecto fundacional, logo se prontificou a largá-la<sup>31</sup>... Neste preciso local fundaram a primeira casa («oratório») da qual nada sabemos. O que sabemos é que nesse mesmo ano (1392), por «melhorarem de sítio» começaram a construção do convento – de oratório a convento, um subtil itinerário? – de cujo «edifício não podemos presumir custosa architectura, sendo

---

<sup>29</sup> ESPERANÇA, M. – *Historia Serafica... Segunda parte*. Ed. cit., X, 26, p. 424.

<sup>30</sup> ESPERANÇA, M. – *Historia Serafica... Segunda parte*. Ed. cit., X, 31, p. 438-439.

<sup>31</sup> ESPERANÇA, M. – *Historia Serafica... Segunda parte*. Ed. cit., X, 31, p. 439.

mestra desta obra a santíssima Pobreza, que nos governava a seu modo naquelle dourado tempo». A melhoria de lugar e casa deverá ter sido assinalável, pois, abandonados o oratório, a ermida e a fonte – que ficavam a «hum tiro de pedra» –, tudo se desfez e cremos que o cronista, independentemente dos documentos que possa ter utilizado, reconstruiu a pobreza da nova fundação ao ver que, ao ser restaurado em 1557, o convento não «perdeu muito da sua primeira forma, ou da sua fermosura, que trazia enfeitçada a gente...». Passemos, mais uma vez, outras linhas que Fr. Manuel da Esperança dedica aos «suntuosos edificios de pedras burnidas...»<sup>32</sup>.

É possível que, para esta reconstrução – à sua maneira, arqueológica – da casa de Mosteiró, Fr. Manuel da Esperança se tenha servido do que lhe foi dado contemplar em alguma provável visita que tenha feito ao local. Se a fez, não o declara, contrariando o que faz em outros casos. Um destes é, agora, precisamente, S. Paio do Monte, entre Caminha e Vila Nova de Cerveira. Aí esteve, pela primeira vez, em 2 de Outubro de 1642, quer dizer, 21 anos antes que escrevesse as enlevadas páginas que lhe dedica na sua crónica<sup>33</sup>.

Principiando, como sempre, por lembrar a topografia do lugar – a sua nostalgia dos «dourados tempos» da Observância nunca o leva a imaginar que, nos quase três séculos mediantes entre essas primeiras fundações e os dias em que, historiando-as, nelas medita, a natureza dos sítios (a altura das árvores..., a espessura das matas...) não era, com certeza, exactamente a mesma –, assinala que o terreno escolhido por Fr. Gonçalo Marinho e seu companheiro para a fundação da casa de S. Paio está «quasi assentado no espinhaço d'hum monte, que correndo de Caminha para sima, aqui se levanta mais, coroando-se de penhas, que parece competirem com as nuvens...»<sup>34</sup>. Apenas se lá chega por caminhos «ásperos» serpenteando pelo meio das rochas e «quebrados precipícios»... Na sua frente, dando à Galiza, abre-se «hum precipitado vale...». Apesar de toda esta aspereza que sobrevoavam águias, «he regado este sitio com duas fontes perenes, e cercado de arvoredo sombrio, com que fica muito fresco, porem humido, e exposto ao rigor do inverno...». Existiria já tal «arvoredo» – «os carvalhos altos» para onde trepava para «alta contemplação» Fr. Pedro Díaz, um dos primeiros observantes – em 1392? O lugar seria assim «fresco»? O que sabemos é que em 1642, Fr. Manuel da Esperança, ao visitá-

<sup>32</sup> ESPERANÇA, M. – *Historia Serafica... Segunda parte*. Ed. cit., X, 31, p. 441.

<sup>33</sup> «A primeira vez, que cheguei a este sitio, e foi em 2 de Outubro de 1642, quando me vi no meio de hum deserto...» [...] Seria ingratião deixar eu de referir o que me aconteceu hontem 12 de Fevereiro de 1663, a tempo em que escrevia estas suas maravilhas...» (ESPERANÇA, M. – *Historia Serafica... Segunda parte*. Ed. cit., X, 31, e 36, p. 450 e 457 respectivamente.

<sup>34</sup> ESPERANÇA, M. – *Historia Serafica... Segunda parte*. Ed. cit., X, 34, p. 448-449.

lo, viu-se «no meio de hum deserto, sobre despenhados montes, à sombra de um arvoredado tristonho, pizando flores sylvestres, que esmaltavão a terra [...] parecia-me que já estava no Ceo...». Aí construíram logo «húas choupanas de ramos em lugar de dormitório, dando principio a hum convento tão pobre que desvelados alguns guardiães por melhorarem a obra, não excederam até agora os apertos da pobreza...»<sup>35</sup>. À falta confessada de documentação sobre a casa, sabemos que o que viu, em 1642, não foi, evidentemente, as «choupanas» – tê-las-á visto em qualquer compilação de fontes franciscanas, como o *Floreto*, por exemplo? –, mas, sim, «húas casas que representavam mais aposentos de pobres, que morada de gente religiosa», «representação» onde parece voltar a ocorrer, à mistura com ecos de outros textos que assinalámos, o *pauperum more pauperulas casas* com que S. Boaventura (LM, 7,2) resume todas as insistentes recomendações de Francisco – já se aludiu à «ossessione [de Francisco] circa la costruzione rozza che dovrebbe essere quella di un convento»<sup>36</sup> – e todos os reiterativos capítulos de outras fontes que, então, mandou, como se sabe, rejeitar e destruir... É mesmo isto que viu não representava mais que a reconstrução – talvez pudéssemos mesmo falar aqui duma idealização da sua memória –, a partir das «ruínas» em que tinha ficado a casa depois do saque – «não ficou pedra sobre pedra; levarão a telha e a madeira, cortarão as arvores da cerca ...» –, que sofreu à raiz do seu abandono pelos observantes em 1570, ruínas essas a partir das quais a restaurou Fr. António Bravo<sup>37</sup>. A este se viriam a dever essas tais «casas que mais representvão aposentos de pobres, que moradas de religiosos» que viu o P. Esperança, em 1642, tudo idealmente filtrado pelos textos – quaisquer que eles tenham sido: da *Legenda Mayor* aos do *Floreto de Sant Francisco*, do *De conformitate* aos *Opuscula* de S. Francisco – em que se espelhava a perfeição dos tempos de Francisco... Estranhamente, nada nos diz – se mal não lemos – o P. Esperança sobre a igreja, apenas informando que «passados mais de cem anos, quando a igreja se acrecentou de novo» – devia ser ou ser considerada pequena – «foi achado o seu corpo [de Fr. Pedro Díaz] incorrupto»<sup>38</sup>, o que nos sugere as transformações – «as muitas fortunas» – por que foi passando... E, de certo modo, compreende-se o seu silêncio ao sabermos que, em consequência do referido saque, a igreja, apesar de poupada, «em tal estado ficou, que mais parecia hum triste curral, que casa de oração»<sup>39</sup>.

<sup>35</sup> ESPERANÇA, M. – *Historia Senafica... Segunda parte*. Ed. cit., X, 34, p. 449.

<sup>36</sup> DALARUN, Jacques – *La malaventura di Francesco d'Assisi*. Ed. cit., p.106.

<sup>37</sup> ESPERANÇA, M. – *Historia Senafica... Segunda parte*. Ed. cit., X, 35, p. 452-454.

<sup>38</sup> ESPERANÇA, M. – *Historia Senafica... Segunda parte*. Ed. cit., X, 34, p. 450

<sup>39</sup> ESPERANÇA, M. – *Historia Senafica... Segunda parte*. Ed. cit., X, 35, p. 452.



A quarta casa da Observância em Portugal foi Santa Maria da Ínsua<sup>40</sup> que, de certo modo, inaugura a atracção que os observantes portugueses tiveram em construir, quase literalmente, em cima do mar.

Trata-se de uma casa construída, igualmente em 1392, numa ilha na foz do rio Minho e por tal sujeita a todas as inconstâncias do mar e da intempérie e das tempestades como a que a assolou em 1512<sup>41</sup>. E, mais ainda, se não fosse um milagre teriam tido que abandonar o sítio por falta de água doce... A sua solidão absoluta – «o lugar mais solitário e hum daqueles, pera onde o Senhor costuma levar as almas, que faz mais participar nas suas consolações... totalmente separado da conversação do mundo» – era ainda uma terra sem aves em dias do P. Esperança – «hoje» –, porque, «erão tantas antigamente as aves, em particular as que crião na area, que se tomavão às mãos e de sua pena enchião os cabeçaes, porem hoje tem voado daqui todas, e não se acha hum passaro, se não he por maravilha»<sup>42</sup>... Contudo, nesta terra «no meio do mar» havia, com o respectivo ermitão, uma ermida dedicada à Virgem Maria (Santa Maria de Carmes).

Se, mesmo com recurso às fontes franciscanas, apenas podemos imaginar como seriam «os estreitos tabernáculos»<sup>43</sup> – o que estará a traduzir o cronista? – que o fundador da Ínsua, Fr. Diogo Arias, erguera para morada dos frades<sup>44</sup>, o convento – os seus restos que, provavelmente, visitou o cronista – que levantaram depois, «ficou tão lindo, e ajustado com a planta da santa pobreza, que parecia hũa jóia no ornamento da nossa religião». A completa metamorfose datará de cerca de 1471, ano em que Fr. Jorge de Sousa se meteu a «ordenallo em forma religiosa», para o que «acrecentou a capella, fez celas, retelhou a casa toda»<sup>45</sup> e, por obra de Fr. Afonso de Barros que, por suas mãos, a construiu

<sup>40</sup> ESPERANÇA, M. – *Historia Serafica... Segunda parte*. Ed. cit., X, 37-40, p. 459-471.

<sup>41</sup> ESPERANÇA, M. – *Historia Serafica... Segunda parte*. Ed. cit., X, 37, p. 462.

<sup>42</sup> ESPERANÇA, M. – *Historia Serafica... Segunda parte*. Ed. cit., X, 37, p. 460.

<sup>43</sup> JOSÉ, Fr. Pedro de Jesus Maria – *Cronica da santa e real provincia da Imaculada Conceição de Portugal*. Lisboa, 1754, dedica todo um largo capítulo a este convento: «Origem e progresso do real convento de Santa Maria da Ínsua de Caminha» em que o seu fundador, Fr. Diogo Arias, «ideou a obra da casa conforme às máximas da santa pobreza, que mais próprio lhe era o nome de pobre cabana, que convento religioso» ... expressão mais próxima das com que as fontes franciscanas caracterizam as construções segundo a vontade de S. Francisco do que a erudita que lhes aplica o P. Esperança. Há uma edição deste capítulo da Crónica de Fr. Pedro de Jesus Maria José com Introdução e actualização de BUSQUETS DE AGUILAR, Manuel. Lisboa: s./ed., 1965.

<sup>44</sup> ESPERANÇA, M. – *Historia Serafica... Segunda parte*. Ed. cit., X, 37, p. 461

<sup>45</sup> ESPERANÇA, M. – *Historia Serafica... Segunda parte*. Ed. cit., X, 38, p. 463; Fr. Jorge de Sousa não só restaurou e ampliou o convento, mas também, continua o cronista, «buscou livros pera rezarem no coro», o que é confirmado pelo inventário dos seus livros feito, em 1474, por Fr. João da Póvoa, em que se incluiu «hum Froleto de são Francisco em papel que deu frei Jorge muito vicioso» (conf. CARVALHO, José Adriano de Freitas – *Nobres letas... Femosos volumes... Inventários de bibliotecas dos franciscanos observantes em Portugal no século XV. Os traços de união das reformas peninsulares*. Porto: C.I.U.H.E., 1995, p. 89-98. A história arquitectural do convento da Ínsua pode ser seguida na ampla investigação que Ana Ramos Assis Pacheco dedicou à arquitectura franciscana a partir da fundação do Varatojo, em 1470: *Construção de um mundo interior. Arquitectura franciscana em Portugal*,



inteira, foi sendo «cingido por hũa parede feita de pedra ensossa». Puseram-lhe ainda «por fora, hũa forte barbacam, que [pudesse] fazer encontro ao impeto das areas, e dos mares»<sup>46</sup>... A sua grandeza pode, de certo modo, avaliar-se pelo facto de ter capacidade para os dez ou doze frades regulares, sendo, porém, que normalmente nele não conseguiam morar mais que dois ou três. Permita-se-nos uma certa ironia, mas os cabeçais de penas que usavam teriam horrorizado, como comodidade demoníaca, S. Francisco... (2C, 64<sup>47</sup>; LM, 5, 2) ..., o que não obistou que o arcebispo Fr. Bartolomeu dos Mártires quando a visitou, em lágrimas, visse «na terra [um] retrato do ceo». De qualquer modo, perante tempestades e ataques de «hereges do Norte e turcos de Argel», a casa da Ínsua foi abandonada em 1618<sup>48</sup>.

O afã fundador dos primeiros observantes em Portugal encontrou agora (1392), em Leça da Palmeira, cerca do Porto, um lugar «agreste» e «deserto» e «inculto» e sem água potável acessível onde, porém, havia uma «pobre ermida» dedicada a S. Clemente edificada sobre a penedia à beira do mar, donde o nome por que era conhecida e por que foi sempre nomeada a casa durante os oitenta e três anos da sua existência. Do edifício conventual nada nos diz Fr. Manuel da Esperança, porque, muito provavelmente, quando escrevia, à volta de 1663, já nada dele existia. E como que a justificar esta nossa sugestão e a consequente mudança da casa, em 1481<sup>49</sup>, para um lugar próximo, dotado agora, em absoluto contraste, de uma natureza amável como de écloga pastoril, escreve que, apesar dos «penhascos» que, a modo de «biombos, ou guarda ventos emparão este tosco descampado», «as ondas, quando mais embravecidas, saltando por cima delles, vinhão alagar a casa e em hũa hora destruíão quanto se tinha obrado em muitos anos inteiros»<sup>50</sup>. Como o cronista não nos faz imaginar a casa, temos que imaginar – o que é fácil perante o que acabamos de ver – a sua fragilidade e a sua pobreza a julgar pelos seus materiais de construção – facilmente destruídos pelas ondas –, pela das alfaias da capela – um sacrário de madeira apenas dourado por fora..., um turíbulo de latão, vestimentas de lã ou linho e «duas ou três d’hũa seda muito velha», «os frontaes do mesmo pano, e o mais rico de fustão» –, da

---

*Índia e Brasil (Sécs. XVI-XVII)*. Coimbra: Universidade de Coimbra/Departamento de Arquitectura, 2012. Texto policopiado; e em *Eremitérios e claustros, lugares próprios ao recolhimento religioso* (no prelo), importantes trabalhos de que a extrema generosidade da autora me facilitou a leitura.

<sup>46</sup> ESPERANÇA, M. – *Historia Senafica... Segunda parte*. Ed. cit., X, 27, p. 461; 28, p. 464.

<sup>47</sup> CELANO, Tomás de – *Vita secunda*, 64: «Quid ei accidit nocte quadam pro plumeco pulvinari» (*Fontes Francescani*. Ed. cit., 501-503; conf. LM, 5, 2; CAss., 119).

<sup>48</sup> ESPERANÇA, M. – *Historia Senafica... Segunda parte*. Ed. cit., X, 40, p. 471.

<sup>49</sup> ESPERANÇA, M. – *Historia Senafica... Segunda parte*. Ed. cit., X, 42, p. 477; haverá, cremos, que entender os oitenta e três anos que os observantes «sustentaram a praça de S. Clemente» por referência a 1475, ano em que se começou a tratar da mudança de lugar para a quinta da Granja, depois conhecida por quinta da Conceição.

<sup>50</sup> ESPERANÇA, M. – *Historia Senafica... Segunda parte*. Ed. cit., X, 31, p. 472.

rouparia dos cinco ou seis frades – «treze cubertas de burel, e de picote com quatro mantas da terra estendidas sobre taboas [...] nem havia um lençol na enfermaria [...] e não sofrião os prelados no dormitório, nem hum cabeçal de penna<sup>51</sup>... Pelos vistos, eram estes mais rigorosos que os prelados da Ínsua... Ou conheceriam a reacção de S. Francisco a propósito da almofada de penas que o fizeram usar uma noite?

Mas será sempre misteriosa esta atracção dos primeiros observantes, que não seriam inconscientes dos riscos inerentes, por fundar algumas casas como que em desafio ao mar. Além do convento da foz do rio Minho e do de Matosinhos levantaram ainda, sessenta anos mais tarde, mais um, pelo menos, ao alcance das ondas – S. Bernardino de Atouguia.

Antes, porém, de considerar este último caso, examinemos, ainda que rapidamente, a fundação de algumas outras casas – a casa e não tanto o lugar – nos primeiros tempos da Observância, limitando, porém, em razão da homogeneidade da informação, a nossa observação a alguns outros dos tratados por Fr. Manuel da Esperança – 1402..., 1407..., 1419..., 1423..., 1430..., 1437... – e, como termo *ad quem* da nossa observação, 1440, ano não só da fundação de Santa Cristina de Tentúgal, mas também em que, depois de Gonçalo Marinho, Diogo Arias e Afonso Saco, morre, por último, Pedro de Alamancos, o outro dos primeiros fundadores da reforma observante em Portugal<sup>52</sup>. A nossa aproximação não pretende mais do que ver até que ponto os anos da primeira metade do século XV continuaram, na fidelidade às orientações de seu pai S. Francisco, o «tempo dourado» – é a perspectiva de Esperança e Soledade – das primeiras fundações. S. Bernardino de Atouguia, ainda que fundado muito depois – entre 1451 e 1453 –, servir-nos-á, não tanto para visualizar a continuação – ou a sobrevivência? – dessa fidelidade, mas, sobretudo, para documentar em anos um tanto já tardios, confirmando-a, como tal fidelidade se manifestava, uma vez mais, na arriscada eleição de um lugar fundacional junto de um ribeiro muito perto do mar.

Santo António da Castanheira, cerca de Vila Franca de Xira, foi fundado, provavelmente, em 1402, numa quinta cedida por uns devotos onde havia uma ermida dedicada a Santo António e «hũa fermosa fonte [...], cujas agoas

<sup>51</sup> ESPERANÇA, M. – *Historia Seráfica... Segunda parte*. Ed. cit., X, 31, p. 473.

<sup>52</sup> Segundo Fr. Manuel da Esperança, depois de 1400 e antes de 1425, tinha morrido Gonçalo Marinho; em 1420, falecera Diogo Arias; em 1440, Pedro de Alamancos; em 1437, Afonso do Saco (*Historia Seráfica... Segunda parte*. Ed. cit., X, 28 p. 429; XI, 13, 550; XI, 10, 541; XI, 13, 551, respectivamente. De Fr. Pedro Díaz lhe faltavam totalmente notícias sobre a sua vida, *id.*, X, 25, p. 420, e Fernando da Soledade, no «Proémio» ao tomo III, p. 37, glosa, à sua maneira, o P. Esperança.

conduzidas dos antigos por argamassas secretas banharão fabricas e figuras curiosas...»<sup>53</sup>. Instalados na quinta «com grandíssimo aperto», quase sem terra e quase sem água, devido a questiúnculas legais e à rapina de muitos vizinhos, «o corpo da casa, [...] naceo acanhado, e humilde, como filho da pobreza [...] Não eram mais naquelle ditoso tempo, que hum estreito albergue de peregrinos e pobres, que caminhavão de passagem pera melhores paizes»<sup>54</sup>. Assim se conservaram aqueles «tabernáculos de santos», pois a casa «nunca ouzou alevantar-se da terra em quanto a criarão a seu peito os primeiros fundadores», até que, dado o concurso da gente que vinha à ermida do santo padroeiro, «foi necessário estender os edificios»... Devido às obras apoiadas por Afonso V († 1481) – para nos situarmos nos limites do século XV<sup>55</sup> –, «de tal modo [começou a ser alterado], na perfeição e grandeza, que [hoje] não parece o que era»<sup>56</sup>. Da primitiva igreja desta casa que, apesar de, canonicamente, poder ser considerada convento, até muito tarde «não acabava de sair do seu estado humilde de oratório», nada informa o P. Esperança, pois os únicos dados que sobre a igreja do convento traz dizem respeito às «magníficas obras» que nela mandou fazer D. Jorge de Ataíde, bispo de Viseu, à volta de 1563.

S. Francisco das Orgens (Viseu) foi fundado numa vinha em que já existia, feito pelo dono desse terreno onde se implantou a casa, em 1407, um arremedo de convento<sup>57</sup>, que os fundadores, com Fr. Pedro de Alamancos à frente, desenvolveram. Como era a casa e a igreja? Não sabemos. Apenas se nos diz que cerca havia, como quase sempre, uma fonte e uma ermida, da invocação esta, então, de S. Domingos, e que só depois de obtida a licença papal para a fundação (1424), começaram os frades as obras. Mas como estas «erão de pobres, sempre ficaram acanhadas, e humildes»<sup>58</sup>. Com a ajuda, porém, de reis, senhores, bispos e simples leigos<sup>59</sup> – como João Afonso de Fraguzela, um ferreiro,

<sup>53</sup> ESPERANÇA, M. – *Historia Serafica... Segunda parte*. Ed. cit., XI, 2, p. 519; «Agora – deverá, muito provavelmente, entender-se, no tempo em que o cronista escreve – tais «figuras curiosas arrebentão todas em hum tanque de obra bem acabada onde a arte as ajudou a subir»... Talvez seja esta uma «das outras obras insignes» com que D. Jorge de Ataíde, bispo de Viseu, filho do primeiro conde da Castanheira, engrandeceu o convento já em tempos em que este pertencia à província observante de Santo António (id., XI, 2, p. 521).

<sup>54</sup> ESPERANÇA, M. – *Historia Serafica... Segunda parte*. Ed. cit., XI, 2, p. 520.

<sup>55</sup> ESPERANÇA, M. – *Historia Serafica... Segunda parte*. Ed. cit., XI, 2, p. 520. «Além de muitas pessoas, se menores no estado, iguaes na devoção», cronologicamente incolocáveis, o cronista aponta ainda João II, a rainha D. Leonor, sua mulher, e João III, mas estes dois últimos pertencem já ao século XVI, em anos em que os aumentos do convento já deveriam estar avançados; no capítulo seguinte particulariza algumas das esmolas reais e de grandes senhores.

<sup>56</sup> ESPERANÇA, M. – *Historia Serafica... Segunda parte*. Ed. cit., XI, 2, p. 520.

<sup>57</sup> Assim interpretamos a exposição um tanto elíptica de ESPERANÇA, M. – *Historia Serafica... Segunda parte*. Ed. cit., XI, 6, p. 530.

<sup>58</sup> ESPERANÇA, M. – *Historia Serafica... Segunda parte*. Ed. cit., XI, 7, p. 531-532.

<sup>59</sup> ESPERANÇA, M. – *Historia Serafica... Segunda parte*. Ed. cit., XI, 7 e 8, p. 532-537.

que, em 1532, deixou toda a sua fazenda à casa –, «ficou o convento, depois de acabado, hum dos bons que ouve nesta provincia [de Portugal], porque as casas não tinham ostentação que imitasse os soberbos edificios»<sup>60</sup>. É pouco para a nossa observação de um convento que nasceu e se desenvolveu num sítio onde tudo, a Natureza ajudada pelo trabalho dos frades, «lhe dava certos esmaltes do Paraíso do Ceo», mas nesse pouco, mesmo que idealizados, transparece a fidelidade dos observantes fundadores – por algo o principal era Fr. Pedro de Alamancos – à letra de tantas recomendações de S. Francisco: casa pequena, humilde, sem ostentação... Contudo, também é certo que descobrimos que relativamente depressa começaram aumentos e outras grandezas – pedra de cantaria..., uma torre com o seu relógio..., um dormitório..., uma capela da Imaculada Conceição na igreja..., etc. – que o P. Esperança vai desfiando e que, algumas vezes, como veremos, lastima.

Passemos Santa Catarina da Carnota (Alenquer), com a sua ermida que, durante alguns anos, foi a igreja da casa. Se esta, fundada, em 1408, por Fr. Diogo Arias, sempre ficou tão limitada que, «a seu modo merece também espanto», a ermida era tão pequena que «o coro chegava quasi à porta»<sup>61</sup>. Daí a necessidade de uma igreja para uma casa que, depois de 1415, já tinha claustro «armado» sobre «doze colunas de jaspe que nos trouxe de Seita quando a foi conquistar o rei [...] D. João, às quaes juntamos outras quatro da pedra da terra»<sup>62</sup>. Pelas mesmas datas, ao parecer, «engenhou-se pobrememente hum dormitorio terreo com as demais oficinas e ainda que passado algum tempo se levantou de sobrado não subia tanto da terra que pareça suntuoso, ou levantado no ar...»<sup>63</sup>.

Esta «grandeza» da casa da Carnota – um claustro –, o primeiro que o P. Esperança regista – que diria Fr. Giordano da Giano, ele que, não sabia, quando

<sup>60</sup> ESPERANÇA, M. – *Historia Serafica... Segunda parte*. Ed. cit., XI, 7, p. 532.

<sup>61</sup> ESPERANÇA, M. – *Historia Serafica... Segunda parte*, XI, 12, p. 545

<sup>62</sup> ESPERANÇA, M. – *Historia Serafica... Segunda parte*, XI, 12, p. 546. Naturalmente, este claustro é o que depois se levantará no convento da Carnota nada tem a ver com o claustro que exigia S. Francisco na *Regula pro eremitoriis data* (1217-8 / 1221) – ... *et habeant unnum claustrium, in quo unusquisque habeat cellulam suam [...] In claustro, ubi morantur non permittant aliquam personam introire necque ibi comedant...* – nada tem a ver com o que, então, nas ordens monásticas e, depois, nas mendicantes se considerava um claustro. Era um espaço aberto onde existiam ou para onde deitavam as celas dos eremitas e, talvez, rodeado de uma sebe, como recomendava Francisco para delimitar o espaço de um convento (Conf.: *Deinde, accepta benedictione ab episcopo, vadant et faciant mitti magnam carbonariam in circuitu terrae quam pro loci aedificatione acceperunt, et ponam ibi bonam sepe[m] pro muro in signum sanctae paupertatis et humilitatis* [SP, 10; CAss., 58] Sublinhado nosso). No *Sacrum commercium* insinua-se o que, dentro dos limites de cada casa, poderia ser o claustro: *Illa [Dama Pobreza] petens sibi claustrium ostendi. Adducentes eam in quodam colle ostenderunt ei totum orbem quem respicere poterant, dicentes: «Hoc est claustrium nostrum, domina (Sacrum commercium sancti Francisci cum domina Paupertatis, 30, que citamos pela lição oferecida por BRUFANI, Stefano – Assisi: Edizioni Porziuncola, 1990, p. 173).*

<sup>63</sup> ESPERANÇA, M. – *Historia Serafica... Segunda parte*. Ed. cit., XI, 12, p. 546.

foi fundar à Alemanha (Erfurt, 1225), o que era um claustro<sup>64</sup>? – também podia ver-se, pouco depois, na casa levantada, em 1419, junto da ermida de Nossa Senhora das Virtudes (Azambuja). Como era consequência de um voto seu a Santa Maria, o rei Duarte «não fez menos de hum convento inteiro. Podéra ser mais se as nossas coitadisses, que eu tenho por virtudes, não lhe atarão as mãos. Só o claustro na sua capacidade, colunas, e arcos de cantaria mostra a sua grandeza, contudo muito menos que elle desejava»<sup>65</sup>. Não nos interessem aqui as grandezas da cerca, dos pomares, da vinha, da horta e outras grandezas que o P. Esperança tenta desculpar com um *sic transit...*, mas registemos que não parece fosse no texto do *De conformitate* (Fructus XVI), por si citado com glosa (mal) atribuída a Fr. Leão, que encontravam as «coitadisses» dos frades alguma justificação para a magnificência real do rei fundador e de outros que se lhe seguiram e nisso o seguiram.

Em 1423, fundam os observantes o convento de Santa Sita (Tomar), a partir, mais uma vez – ou como sempre? – de uma velha e praticamente abandonada ermida dedica à virgem mártir portuguesa. O cronista não nos informa como era a casa, apenas nos garantindo – ele que lá morou ou lá esteve – que «não levantamos então majestosos edifícios, que podessem competir com os soberbos da terra, senão apoentos pobres...»<sup>66</sup>. E assim deve ter ficado muitos anos até que, vendo o desamparo e «miséria» da casa, D. Manuel e outros soberanos começaram a sua reconstrução. Contudo, se «com isto [tiveram] novo convento assi na disposição com a mudança de algũas oficinas, como na fabrica dellas, mas não creceo em o corpo, antes ficou tão pequeno e humilde como era»<sup>67</sup>. Da igreja, antiga ou moderna, se mal não lemos, nada se nos diz, a não ser que o Venturoso começou por reformar ou por construir a sacristia e a capela-mor...

S. Francisco do Funchal é um caso muito interessante, pois, verdadeiramente, representa o que poderia dizer-se uma dupla fundação: um vago sedeamto num lugar entre o mar – onde viviam em «lapas» – e a serra – habitando as suas «covas» – sem levantar, que se saiba, construção digna do nome de oratório ou, muito menos, de convento, onde se manterão cerca de uma década, e, logo depois, a edificação de um frágil convento.

<sup>64</sup> Conta Giordano da Giano (Cronaca, 43): «Colui, poi, che dai citadini era stato dato ai frati come procuratore, interrogo frate Giordan, se desiderasse che il luogo fosse edificato a forma di chioistro. Questi, che non aveva mai visto chioistri nell'Ordine, ripose: "Non so cosa sia un chioistro: edificateci semplicemente una casa vicino all'acqua, perché possiamo scendere in essa a lavarci i piedi". E così fu fatto» (À falta de um texto latino acessível, utilizamos: Cronaca. Traduzione e note di CABASSI, A. e OLGATI, F. In *Fonti francescane*. Padova: Edizioni Messagero, 1983 [3ª ed.], p. 1995).

<sup>65</sup> ESPERANÇA, M. – *Historia Seráfica... Segunda parte*. Ed. cit., XI, 22, p. 574.

<sup>66</sup> ESPERANÇA, M. – *Historia Seráfica... Segunda parte*. Ed. cit., XI, 33, p. 605.

<sup>67</sup> ESPERANÇA, M. – *Historia Seráfica... Segunda parte*. Ed. cit., XI, 33, p. 606.

Com efeito, em 1430, de acordo com os cálculos de Fr. Manuel da Esperança, chegam, com um Fr. Rogerio, castelhano, que virá a ter um certo relevo em outras fundações, os primeiros observantes – castelhanos, galegos, biscainhos, directamente ou vindos das Canárias –, que «encovados pela serra, conversavão só com Deos». Apoiado em documentos de arquivo, o cronista lembra, exaltando-o, o seu estilo de vida próprio de antigos anacoretas: «Não trazião sandálias, nem tamancos, mas com os pés em todo o rigor descalços pizavão pedras duras [...] Nos seus hábitos não havia já figura que parecesse de frades [...] Entrarão aqui amortalhados num sacco de burel velho, e pobre, não tinhão outro burel com que se remendassem [...] a santa pobreza, logo lhes deparou peles de lobos marinhos, ordinários na ilha, e com ellas cubrirão sua nudez [...]»<sup>68</sup> Se estes Hilariões que não pareciam frades – «e nisto pareciam mais frades» – viviam nesta Tebaida das «covas e lapas» da Ilha da Madeira, outros companheiros havia «que [...] com o mesmo intento erão bons pera o próximo, trabalhando, e cançando pela sua salvação. Discorrião pelos lugares da ilha, que inda que erão poucos, continuavão muitas vezes em Machico [...] pregavão...». Destes últimos, no Funchal, lugar de mais gente, «sempre alguns residirão a pé quedo, porém em casa particular ou pelas casas alheas, e sem forma de convento, que constasse de prelado, e de súbditos...». E assim chegaram, com bulas papais ou sem elas – aqui, como em outros casos, o P. Esperança sempre vai dizendo que a sua falta se devia a que os frades não atentavam em tais detalhes... –, a erguer a casa, o que o cronista calcula ter sido em ou à volta de 1440<sup>69</sup>... Da «figura do convento» – a palavra é do cronista – nada verdadeiramente se nos diz, mas o P. Esperança supõe que nela «se estava declarando, quaes erão os moradores della: gente pobre e humilde, desprezadora das vaidades da terra». Entalado d’hũa parte com hũa rocha quebrada, e da outra com hũa ribeira brava», não nos custa assim supô-lo também, e aceitar que «o convento dizia com a igreja, a qual ainda se vê, tão pobre, e tão estreita, que fazia espertar as saudades do Ceo»<sup>70</sup>. Não nos interessem aqui os casos de tentações diabólicas, suicídios e desesperos de solidão e sentido de desamparo que assaltaram alguns desses primeiros fundadores de S. Francisco do Funchal, nem a peripécias do seu quase abandono do convento, em 1459, o seu regresso e refundação – «quatro celas térreas, melhor dissera choupanas» – no Machico, etc., pois são aspectos que ultrapassam os limites e os objectivos que nos propusemos.

<sup>68</sup> ESPERANÇA, M. – *Historia Serafica... Segunda parte*. Ed. cit., XII, 12, p. 670-671.

<sup>69</sup> ESPERANÇA, M. – *Historia Serafica... Segunda parte*. Ed. cit., XII, 12, p. 671-672.

<sup>70</sup> ESPERANÇA, M. – *Historia Serafica... Segunda parte*. Ed. cit., XII, 12, p. 673-675. A referência ao suicídio de algum frade, por esta época, talvez igualmente sugerida por uma alusão do P. Esperança (id., p. 673), tomámo-la de SILVA, Fernando A. da; MENESES, Carlos A. de – *Elucidário Madeirense*. Funchal, 1966 (3ª ed.), III, p. 15.

Santa Cristina de Tentúgal, nascido à sombra de uma ermida em que se invocava a mártir romana, foi erguido em 1437 e é muito interessante que os seus fundadores – um sacerdote castelhano e um leigo português – tenham logrado que o infante Pedro de Avis – deu o terreno e subvencionou a construção – aceitasse «não [sair] com algũa grande machina que desdisses do nosso estado de pobreza»<sup>71</sup>. E assim ficou «todo o convento – que canonicamente não passava de oratório – térreo, tão humilde e estreito, que nesse particular era hũa maravilha». E a fórmula das exigências «arquitectónicas» do Assisiense – *faciant fieri domos pauperulas* –, mais uma vez traduzida por «humilde e estrito», vem logo completada com outra das suas recomendações – [*faciant fieri*] *aliquas cellulas* –, pois «ainda hoje – escreve o cronista em 1663 – se vem na parede do lado do refeitório os sinaes das portinhas das suas primeiras celas»<sup>72</sup>... Se P. Esperança viu – como é provável que tenha visto – os sinais das portinhas, também deve ter calculado que essas «primeiras celas» eram *cellulae* – celinhas – onde, apesar de tão pequenas «os nossos padres antigos não abafavão dentro»... Deixemos a crítica e anotemos o tamanho da casa ainda tão «Franciscano» em 1437...

Resta-nos examinar a fundação, tardia por referência às primeiras fundações da Observância em Portugal, de S. Bernardino de Atouguia, em 1453. O lugar que lhes foi oferecido, com umas casas em redor de uma fonte, «posto que fosse em terra firme, sem pensão, e risco de se passarem as agoas, ficou o convento tão vizinho a ellas, que da sua estancia se logra a presença do mar»<sup>73</sup>. Talvez tenham os fundadores – «todos testemunhas verdadeyras do admirável rigor em que então florescia o estado de nossa regular Observancia»<sup>74</sup> – habitado essas casas antes de erguerem o convento, mas este, erguido junto de um ribeiro perto do mar, «era tão pobre que mais parecia choupana de passageyros, que domicilio de religiosos». Este esboço geral, que nos remete, muito provavelmente através da *Legenda maior* (7, 1), para as reiteradas exigências de S. Francisco, vem depois um pouco mais concretizado, pois o cronista informa que «ficou a casa [...] quasi toda feyta de adobes, e tão estreita e resumida, que se outras por grandes, e sumptuosas levão as atenções dos homens, esta no extremo de humildade grangeou estimações de hũa rara maravilha». Tanto os materiais de construção como o tamanho da casa nos estão a sugerir que o P. Soledade descrevia o convento como uma dessas *casas pobres de barro e de maderos* com que no *Floreto*

---

<sup>71</sup> ESPERANÇA, M. – *Historia Seráfica... Segunda parte*. Ed. cit., XII, 5, p. 650.

<sup>72</sup> ESPERANÇA, M. – *Historia Seráfica... Segunda parte*. Ed. cit., XII, 5, p. 650.

<sup>73</sup> SOLEDADE, Fernando da – *Historia Seráfica... Tomo Terceiro*. Ed. cit., I, 14, p. 78.

<sup>74</sup> SOLEDADE, Fernando da – *Historia Seráfica... Tomo Terceiro*. Ed. cit., I, 14, p. 79.

se traduz o *domos pauperulas ex luto et lignis do Speculum perfectionis* (10), essa bitola literária de tantas fidelidades. Por isso não custa aceitar a informação que sobre ela recebeu o cronista, pois disseram-lhe que «primeyra igreja, [renovava] a memoria da pobreza estreytíssima de nossos padres primitivos», já que era dos mesmos adobes, obrada com pouco custo, e tanta singeleza, que hum algiudar sem fundo, pelo qual entrava a luz do sol, lhe servia de espelho...»<sup>75</sup>. Compreendemos que muitos anos depois, em 1595, perante as tantas vezes que viram a casa e a igreja alagadas, tenham tido de mudar a casa para um lugar mais alto.

Esta evocação dos seus primeiros conventos entre 1392 e 1430 permitiu-nos detectar um denominador comum dessas fundações dos primeiros observantes franciscanos em Portugal ou também em Portugal: a sua localização na periferia muito alargada dos centros urbanos – aldeias, vilas ou pequenas cidades. E isto, certamente, tanto por uma vocação que, antes de mais, reflectia o que havia sido – momentaneamente, se quisermos – uma das vertentes das opções de vida de Francisco de Assis – o eremitismo, sempre manifestado no seu gosto pelos lugares retirados propícios à contemplação em que perpassaria o deserto onde Cristo se retirou (Mt., 4, 2)<sup>76</sup> e que Francisco evocou alguma vez (SP, 9) –, como por circunstâncias que poderíamos dizer temporais: a falta de meios financeiros de quem estava totalmente dependente da esmola..., oposição dos franciscanos claustrais instalados em algumas dessas vilas e cidades, por exemplo. A natureza rude dos penhascos no alto dos montes ou a sombra das altas árvores que tanto sublinharam os seus cronistas ou até a arriscada construção à borda do mar – haverá exemplos em outras províncias franciscanas europeias? – poderiam ter sido, em alguns casos, uma consequência desse periferismo. É, porém, de notar que S. Francisco quando dá as suas orientações para a edificação das casas parece não ter feito exigências sobre o tipo de lugar que, oferecido, deviam aceitar... Concomitantemente, pudemos verificar as fidelidades – de lugar, de pobreza de construção e de arquitectura – às exigências de Francisco de Assis por parte dos iniciadores da reforma observante, seus fundadores, em Portugal. Evidentemente, as nossas fontes, foram as primeiras crónicas dos observantes portugueses da denominada «província de Portugal». Fr. Manuel da Esperança, em muitos casos, viu *in loco* – e soube transmiti-lo – ruínas e vestígios em que descobria, muitas vezes apoiado em memórias e documentos elaborados por

<sup>75</sup> SOLEDADE, Fernando da – *Historia Serafica... Tomo Terceiro*. Ed. cit., I, 15, p. 81.

<sup>76</sup> MERLO, Grado Giovanni – *Tentazioni e costrizioni eremitiche. In Tra eremo e città. Studi su Francesco d'Assisi e sul francescanesimo medievale*. Assisi: Edizioni Porziuncola, 1991, p. 113-130.



quem, de algum modo, ainda tinha alcançado esses tempos – continuemos a ter Fr. João da Póvoa, por exemplo principal –, essas fidelidades às orientações do santo de Assis. E por umas e outros pautou as «pouquidades» das casas..., das igrejas..., das alfaias..., dos móveis..., que traduziu com as palavras – algumas vezes, com fórmulas exactas ou aproximadas com que as «fontes franciscanas» e obras que, com mais ou menos polémica, as elaboraram<sup>77</sup> – difundiam essas orientações: da *Legenda Maior* e do *Speculum perfectionis* ao *De conformitate*, passando por Marcos de Lisboa – e, porque não?, mesmo que não o cite explicitamente – pelo *Floreto de Sant Francisco* em que tantas dessas fontes vêm compiladas. Poderemos, contudo, sempre perguntar-nos se essa «ideia» – a palavra, recordaremos, é do P. Esperança – em que iam os primeiros fundadores observantes traçando os projectos das pobres casas – muitas de ramos, madeira, adobes, pedras soltas... – nos lugares que encontravam ou lhes ofereciam e que o cronista foi arqueologicamente descobrindo, não espelhará a leitura que dessas fontes – quaisquer tenham sido os caminhos por que as alcançou – fez Fr. Manuel da Esperança diante dos vestígios de uma realidade que os fundadores da Observância construíram dadas as limitações de toda a ordem que se impunham – pobreza..., solidões – e lhes eram impostas pelos diversos contextos sociais – falta de materiais..., meios financeiros..., etc. Uma realidade que, ao parecer, ele via estar a alterar-se, em sentido contrário – para pior, claro –, nos seus dias e que já o fundador dos fundadores a tinha igualmente criticado glosando, muitas vezes, o seu próprio conselho aos ministros – *mores non mutare nisi in melius* (2C,188) –, como, por exemplo, quando, depois das recomendações sobre o modo e o tipo de construção das casas, concluía: *Multoties fratres faciunt fieri magna aedificia, rumpendum nostram sanctam paupertatem, in murmurationem et malum exemplum proximorum; et quandoque occasione melioris et sanctioris loci vel maioris concursus populi, propter cupiditatem et avaritiam dimittunt illa loca et aedificia vel destruunt ea et faciunt alia magna et excessiva...* (SP, 10; CAss, 58). Estas considerações críticas, que o P. Esperança, se as não leu em *Floreto de Sant Francisco* quase literalmente traduzidas, leu com certeza na página do *De conformitate* em página que cita e já ficou anotada.

Efectivamente, ao tratar da construção de alguns dos primitivos conventos da Observância em Portugal, Fr. Manuel da Esperança olha ao espelho do «tempo felicíssimo» e da «idade dourada» em que se construía pequeno e pobre o seu «agora» em que, como sugere, as casas franciscanas crescem em tamanho

---

<sup>77</sup> Teremos sempre de reter como modelo de investigação e, naturalmente, de informação, neste campo, o eruditíssimo estudo de RUSCONI, Roberto – *La tradizione manoscritta delle opere degli spirituali nelle biblioteche dei predicatori e dei conventi dell'Osservanza*. «Picum Seraphicum», XII (1975), p. 63- 137.

e adorno, *magna et excessiva*....

É o que logo acontece ao comentar o que, à falta de qualquer vestígio, se podia presumir da pobreza estreita de Mosteiro levantado «naquelle dourado tempo» em que «a santissima pobreza, nos governava a seu modo...»<sup>78</sup>. E a mesma reflectida comparação precisa-se um pouco mais ao recordar, a propósito do comum zelo e da pobreza dos frades de S. Clemente das Penhas, que «ainda então era estimada delles a seráfica pobreza, que sobre tudo nos fez sempre agradáveis ao mundo»<sup>79</sup>. E apesar do convento de Nossa Senhora das Virtudes lhe mostrar as «grandezas» com que a vontade do rei seu fundador a quis adornar em 1419, o franciscano cronista afirma que «durava ainda o felicíssimo tempo da primitiva Observancia, em que os grandes rigores excediam os limites das nossas obrigações»<sup>80</sup>. Parece evidente que os tempos verbais – nos governava..., era então estimada..., durava ainda... – introduzem a uma mudança – guardemos “mudança” como eufemismo – em que ao longo dos séculos se foi deformando, quer dizer, perdendo a sua primeira forma, a Observância até chegar ao «agora» em que a contempla o seu cronista. Uma simples constatação? Talvez um pouco mais, pois o P. Esperança confronta as construções primitivas desse «felicíssimo tempo» – tão idealizadas quanto se queira – que viu em S. Francisco de Viana – «De mi confesso, que quando nella entrei, notavelmente se recreou minha alma, apacentando os olhos por aquellas pouquidades, mas grandes delicias do espírito seráfico» – com o seu «agora», referido este à construção do novo convento – que, ao parecer, não foi sem polémica<sup>81</sup> –, comenta: «E agora, que estou vendo trocar-se tudo em outras casas maiores e suntuosas, parece que de puro sentimento me estala o coração». E este comentário não se fica por esta simples comparação, pois, logo imediatamente, apostrofa em tom mais crítico: «Que mais queria hum frade de S. Francisco, pois he pobre, e peregrino na terra, que hũa cabana, ainda que mal composta, onde podesse de passagem recolher-se até chegar ao Ceo?». E como que aproveitando a seu favor, mas com alguma restrição que os confirma, os argumentos dos que, pretendendo justificar a construção de novas e maiores casas, criticava S. Francisco – *Ecclesias etiam parvas fieri faciant; non enim debent facere fieri magnas ecclesias causa praedicand populo, nec alia occasione* (SP, 10; CAss, 58) –, continua: «He verdade que o nosso instituto de

<sup>78</sup> ESPERANÇA, M. – *Historia Serafica... Segunda parte*. Ed. cit., X, 21, p. 440.

<sup>79</sup> ESPERANÇA, M. – *Historia Serafica... Segunda parte*. Ed. cit., X, 41, p. 472.

<sup>80</sup> ESPERANÇA, M. – *Historia Serafica... Segunda parte*. Ed. cit., XI, 25, p. 581.

<sup>81</sup> ESPERANÇA, M. – *Historia Serafica... Segunda parte*. Ed. cit., X, 26, p. 423: «Sabemos que a vila deu o sítio pera o novo convento, e também ajudaria nas obras se não as fizesse todas. Porem isso nos escondo de proposito quem nesta casa, e noutras reformou a seu modo os memoriaes antigos do grande servo de Deos Fr. João da Povoa. Agora nos falta nestes o espírito, e graça d'aquelle santo varão, e as melhores noticias ficarão também nos seus papeis sepultadas».

acudir à consolação dos povos no que pertence à alma nos obriga a estender as igrejas, e a multiplicar as celas; contudo, em hum deserto, entre penedos e arvores onde o mesmo Autor da Natureza fugio tanto de se mostrar curioso, a pouco custo da Arte se acenderia mais a devação do espírito»<sup>82</sup>. E, por isso, diante do modo com se procedera, a meados do século XVI, em Santa Maria de Mosteiró, pondera: «Nem quando a casa por velha se tornou a restaurar no anno de 1557, perdeu muito da sua primeira forma, ou da sua fermosura, que trazia enfeitçada a gente, porque indo ella desencovar num deserto hũa casa de S. Francisco, não quer ver suntuosos edificios, pedras burnidas, frizos dourados, esculturas curiosas, madeiras de preço, e diferentes na cor, nem cousa algũa que cheire a vaidade. Quer achar hum dormitório limpo, hũas oficinas pobres, e hũa casa, da qual se possa dizer, que nella se agazalha a Serafica Pobreza»<sup>83</sup>. E esta *aurea mediocritas* seráfica que se perfila neste último apontamento crítico, parece ter sido a pauta por que se reformou, algumas vezes, S. Paio do Monte. Com efeito, diante de «hum tão pobre convento», «desvelados alguns guardiães por melhorarem a obra, e a traça do edificio, não excederão até agora os apertos da pobreza. E tenho por cousa certa, que estas paredes desordenadas, e toscas maior abalo farião nas almas, que se contentão com pouco seguindo a Christo crucificado, e pobre, do que outras mais suntuosas, e ricas»<sup>84</sup>. É possível sugerir, sem grande violência – mas as leituras de um autor e consequentes intertextualidades são, como se sabe e termos verificado ao longo destas linhas, uma questão complexa – que Manuel da Esperança estivesse a lembrar-se de – e a aplicar, generalizando-as – algumas das palavras de S. Francisco sobre o que considerava falsas justificações para construir grandes igrejas que, em parte, já recordamos: *Ecclesias etiam parvas fieri faciant; non enim debent facere fieri magnas ecclesias causa praedicand populo, nec alia occasione, quoniam maior humilitas et melius exemplum est cum vadunt ad alias ecclesias ad praedicandum. Et si aliquando praelati et clerici, religiosi vel saeculares, ad loca ipsorum venerint, domus pauperulae, cellulae et ecclesiae parvulae eorum praedicabunt illis, et ipsi aedificabuntur plus de hujusmodi quam de verbis* (SP, 10; CAss, 58). Como já lembramos, se não as leu traduzida no *Floreto de Sant Francisco*, o cronista leu-as na página já também, algumas vezes, citada de Bartolomeu de Pisa.

Fr. Manuel da Esperança, porém, em 1663, não se limita a esta crítica e a sugestão de soluções. Alguns anos antes, a propósito do restauro – do temporal e do espiritual – do convento de Alenquer, em 1399, perante a necessidade

---

<sup>82</sup> ESPERANÇA, M. – *Historia Seráfica... Segunda parte*. Ed. cit., X, 26, p. 424.

<sup>83</sup> ESPERANÇA, M. – *Historia Seráfica... Segunda parte*. Ed. cit., X, 31, p. 441.

<sup>84</sup> ESPERANÇA, M. – *Historia Seráfica... Segunda parte*. Ed. cit., I, 11, p. 69.

que antes tinha havido de aumentar e engrandecer a casa, enunciando o tema, indicava já a solução: «É muito melhor nos fora ordenar os conventos em hũa mediania, na qual se visse, como sómente de passagem pouzava nelles gente pobre, cuja vida não tem assento sobre a face da terra, que querer competir na grandeza, e nas riquezas da obra com os príncipes do mundo, que nisto ostentão a sua felicidade»<sup>85</sup>. É uma solução que S. Francisco, a estarmos pelo testemunho de Fr. Leão citado pelo De conformitate, talvez viesse a aceitar...

De qualquer modo, diante da evolução da arquitectura da ordem nos seus dias – e, ao parecer, já de antes<sup>86</sup> –, ao P. Esperança essa *aurea mediocritas* seráfica já teria bastado para lhe causar «saudades do Ceo».

Artigo recebido em 11/06/2016  
Artigo aceite para publicação em 10/10/2016.

---

<sup>85</sup> ESPERANÇA, M. – *Historia Serafica Primeira parte*. Ed. cit., X, 34, p. 449.

<sup>86</sup> Não sabemos se a história da Arquitectura Religiosa em Portugal teve, alguma vez, em conta estas considerações críticas do P. Esperança para datar as transformações – restauros, remodelações, aumentos – de algumas casas franciscanas ou a construção de outras à volta de 1642 – 1663, como parece ser o caso de S. Francisco de Viana.



## REPRESENTAÇÕES DE LUTO E LAMENTAÇÃO EM FONTES MEDIEVAIS PENINSULARES DA IDADE MÉDIA E INÍCIO DA IDADE MODERNA

MARTA MIRIAM RAMOS DIAS

FACULDADE DE LETRAS DA UNIVERSIDADE DO PORTO – CITCEM

tramadias@gmail.com

**RESUMO:** Este estudo pretende evidenciar as representações de luto nas fontes escritas e iconográficas do período tardio da Idade Média. Na primeira parte deste artigo, analisam-se excertos das constituições sinodais, da crónica de Fernão Lopes e das *Siete Partidas de Alfonso X*, a propósito das prescrições eclesíásticas e dos costumes populares. Na segunda parte, analisam-se os monumentos funerários de Gomes Martins Silvestre e as tábuas pintadas que pertenceram ao túmulo de Sancho Sáiz de Carrillo.

**PALAVRAS-CHAVE:** Luto; Fontes; Cortejo; Túmulos.

**ABSTRACT:** This study intends to highlight the depictions of mourning in written and iconographic sources from the late period of the Middle Ages. In the first part of this article, excerpts belonging to the synods, to the chronicles of Fernão Lopes and to the *Siete Partidas of Alfonso X* were analyzed regarding the ecclesiastical requirements and popular customs. In the second part, the tomb of Gomes Martins Silvestre and the painted planks from the tomb of Sancho Sáiz de Carrillo were also submitted to analysis.

**KEY-WORDS:** Mourning; Sources; Cortege; Tombs.

O presente artigo visa destacar as fontes medievais peninsulares, textuais e iconográficas, utilizadas no desenvolvimento da dissertação, *A Arte Funerária Medieval em Portugal: uma relação com a liturgia dos defuntos*<sup>1</sup>. Nesse estudo incluiu-se um capítulo intitulado *O luto: interdições eclesíásticas vs. costumes*<sup>2</sup>, no qual se evidenciaram as normas estabelecidas pela Igreja para esses momentos do ritual dos defuntos. Posteriormente, observaram-se as tradições que eram praticadas de facto. As representações de luto ou de lamentações foram

<sup>1</sup> DIAS, Marta Miriam Ramos Dias – *A Arte Funerária Medieval em Portugal: uma relação com a liturgia dos defuntos*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2014. Tese de doutoramento.

<sup>2</sup> DIAS, Marta Miriam Ramos Dias – *A Arte Funerária Medieval em Portugal*. Ob. cit., p. 218-233.

analisadas ao longo de toda a dissertação sempre que se mostrou ser necessário à interpretação iconográfica dos monumentos funerários.

Consideramos pertinente salientar as seguintes fontes escritas: as constituições sinodais reunidas no *Synodicon Hispanum*<sup>3</sup>, as crónicas de Fernão Lopes<sup>4</sup> e as *Siete Partidas de Alfonso X*<sup>5</sup>. Quanto às fontes iconográficas atribuiu-se particular relevo aos túmulos e à pintura em tábua.

O acto de morrer era sempre público na Idade Média<sup>6</sup>. Para melhor se entender a relevância do luto nesta época é necessário perceber que esse era indissociável do cortejo fúnebre durante o qual ocorriam a maior parte das manifestações de dor ou as mais visíveis para a comunidade. A procissão (ou cortejo) fúnebre percorria as ruas que conduziam à igreja e consecutivamente ao cemitério se fosse caso disso, uma vez que foram frequentes os enterramentos no interior das igrejas e capelas apesar das várias interdições eclesiásticas. Em alguns casos, o cortejo não estava restringido ao exterior – o séquito podia entrar na igreja e permanecer junto ao féretro enquanto se oficiava a missa.

O cortejo fúnebre consistia numa procissão clerical e laica formada (dependendo da pessoa que tinha morrido) por parentes (que se faziam distinguir pelos trajes de luto), clérigos e vassalos. Exibiam-se as insígnias e atributos sociais do falecido, sobretudo se se tratava de um nobre de armas<sup>7</sup>.

Os intervenientes e as acções desenroladas na parte da frente do cortejo são os mais relevantes, pois aí iam as pessoas de maior proximidade com o defunto e era onde se levavam as alfaias litúrgicas como a cruz processional<sup>8</sup>. Aquando da realização de cortejos de figuras de relevância social (que tinham em vida tutelado instituições eclesiásticas ou monásticas), havia uma numerosa assistência

<sup>3</sup> GARCIA Y GARCIA, Antonio (ed.) – *Synodicon Hispanum*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1982, Vol. II - Portugal.

<sup>4</sup> LOPES, Fernão – *Chronica de el-rei D. Fernando*. Lisboa: Escriptorio, 1895-1896; LOPES, Fernão – *Crónica de D. João I*. Lisboa: Amigos do Livro, 1977; LOPES, Fernão – *Crónica de D. Pedro*. Ed. de MACCHI, Giuliano. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2007; LOPES, Fernão – *Chronica del Rey D. Pedro I deste nome, e dos reis de Portugal o oitavo cognominado o Justiceiro na forma em que escreveo Fernão Lopes.../copiada fielmente do seu original antigo pelo Padre Jozé Pereira Bayam*. Lisboa Occidental: Na Offic. De Manoel Fernandes Costa, 1735.

<sup>5</sup> ALFONSO X, Rey de Castilla y León – *Las siete partidas del rey Don Alfonso, el Sabio cotejadas con vários códices antiguos*. Madrid: Real Academia de la Historia, 1807.

<sup>6</sup> ARIÈS, Philippe – *O Homem perante a Morte*. Mem Martins: Europa-América, 1977, p. 29; CENDÓN FERNÁNDEZ, M. – *La muerte mirrada. El sepulcro episcopal en la Galicia de los Trastámara. Muerte y ritual funerario en la historia de Galicia*. «Semata», vol. 17 (2006), p. 155-178.

<sup>7</sup> Acerca da heráldica presente nos rituais funerários, ver: ARIAS NEVADO, Javier – *El papel de los emblemas heráldicos en las ceremonias funerarias de la Edad Media (siglos XIII-XVI)*. «En la España medieval», vol. 1 (2006), p. 49-80; PIDAL DE NAVASCUÉS, F. – *El linaje y sus signos de identidad*. «España medieval», vol. Extra 1 (2006), p. 12-28

<sup>8</sup> GÓMEZ BÁRCENA, María Jesus – *La liturgia de los funerales y su repercusión en la escultura gótica*. In NÚÑEZ RODRÍGUEZ; PORTELA SILVA, Ermelindo (coord.) - *La idea y el sentimiento de la muerte en la historia y en el arte de la Edad Media*. Santiago de Compostela: Universidade. Servicios de publicaciones e intercambio científico, 1988, p. 31-50.

composta por membros do clero, o que conferia um carácter eclesiástico à procissão, reforçado pela presença dos *deuillants*. Atrás, seguiam aqueles que se manifestavam de forma exacerbada pelos mortos, os pobres e também outros clérigos. Nos cortejos também participavam os oficiais e escudeiros, por vezes a cavalo, que podiam ostentar as peças de honra do defunto<sup>9</sup>.

O corpo do falecido era o epicentro do cortejo. Havia a criação de um ambiente com uma dimensão de espetáculo através da teatralização, estimulando todos os sentidos e despoletando uma espécie de transe entre os intervenientes, através do toque dos sinos, o murmurar das orações, o odor do incenso e outros aromas dos turíbulo, o som dos instrumentos que se utilizava na caça, o ladrar dos cães, o relinchar dos cavalos e o partir dos escudos (estes últimos exclusivos das exéquias de um cavaleiro)<sup>10</sup>.

O aspecto mais destacado do cortejo fúnebre era a manifestação das demonstrações de dor associadas ao luto. Este era um momento de grande dramatismo composto por gritos, queixas, choro, autoflagelação, automutilação, despojamento de elementos materiais/terrenos e de gesticulação. Estes gestos tinham como objetivo tornar suportável o factor da separação<sup>11</sup>. Como refere Pérez Monzón, assiste-se a uma dramatização da dor, contrária ao pensamento escatológico cristão; mas também à sua teatralização e espectacularização próprias das cerimónias de adeus<sup>12</sup>.

Edgar Morin escreveu que as pompas fúnebres provocavam mais medo do que a morte propriamente dita<sup>13</sup>. Algumas manifestações emocionais demonstradas durante os funerais correspondiam ao comportamento excessivo daqueles que conduziam à exaltação coletiva da cerimónia.

A expressão excessiva do luto, no período medieval, foi ciclicamente criticada pela Igreja<sup>14</sup>, por dois motivos: pelo desejo de demarcação relativamente às atitudes pagãs perante a morte (que eram caracterizadas pelas suas demonstrações exacerbadas) e para garantir a Ressurreição que era invalidada pela realização do luto uma vez que o falecido iria unir-se a Deus não havendo necessidade para qualquer tristeza<sup>15</sup>.

<sup>9</sup> BELTRÁN ESPAÑOL, Francesca - *El "Córrer les armes". Un aparte caballeresco en las exequias medievales hispanas*. «Anuario de Estudios Medievales» (2007), p. 867-905.

<sup>10</sup> PÉREZ MONZÓN, Olga - *La procesión fúnebre como tema artístico en la Baja Edad Media*. «Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte», vol. 20 (2008) p.19-30.

<sup>11</sup> ARIÉS, Philippe - *O Homem perante a morte*, p.170-171.

<sup>12</sup> PÉREZ MONZÓN, Olga - *La procesión fúnebre como tema artístico en la Baja Edad Media*. Art. cit., p.19-30.

<sup>13</sup> MORIN, Edgar - *El hombre y la muerte*. Barcelona: Kairós, 1974, p. 25.

<sup>14</sup> MARCOUX, Robert - *La liminalité du deuillant dans l'iconographie funéraire médiévale (XIIIe-XVe siècle)*. «*Mémini*», vol. 11 (2007) p. 2.

<sup>15</sup> FRUGONI, Chiara - *La voce delle immagini*. Torino: Giulio Einaudi editore, 2010, p. 3-4.



A Igreja foi-se tornando cada vez mais restritiva perante os exageros. Ao longo da Idade Média, surge uma oposição civil e canónica contra o pranto, traduzida em proibições relativamente aos sinais de luto<sup>16</sup>, que não se conseguiu erradicar.

O cânone XXII do III Concílio de Toledo<sup>17</sup>, em 589, proibiu as manifestações de dor desmedidas, nomeadamente, proibiu-se “terminantemente las canciones fúnebres que ordinariamente suelen cantarse a los difuntos y que los familiares y los siervos les acompañem entre golpes de pecho”<sup>18</sup>.

Por outro lado, a liturgia hispânica no século X não estipulava qualquer tipo de censura ou proibição ao pranto e lamentos fúnebres<sup>19</sup>. A grande diferença entre a lamentação do mundo romano e a do rito hispano-moçárabe é a de este último não ser dirigido ao morto, constitui uma súplica a Deus que surtiria maior efeito de acordo com a intensidade demonstrada pelos seus intervenientes. O pranto na liturgia hispânica tinha como objectivo o perdão de Deus pelos pecados do defunto<sup>20</sup>.

Segundo José Matoso, “o *Liber Ordinum* acolhe sem dificuldades o sentido fúnebre, e até ruidoso das lamentações”<sup>21</sup>. Esta fonte prescreve a leitura de um poema, durante o cortejo fúnebre, no qual se incita o clamor pelo falecido como se de uma prece se tratasse:

*Ad te clamantes exaudi, Christe.../Benigne Deus, aurem appone ruitum nostrum pius intendel/ Exaudi, Christe ruitum nostrum/ Lugentes, Deus, celitus audi, et illi delle quicquid peccauit*<sup>22</sup>.

Na lei XCIX das *Siete Partidas*<sup>23</sup>, considerava-se que a morte simultânea do

<sup>16</sup> GÓMEZ BÁRCENA, Maria Jesus – *La liturgia de los funerales*. Ob. cit., p. 46-47; ARIÈS, Philippe – *O Homem perante a morte*. Ob. cit., p. 171-172; BASTOS, Maria do Rosário – *Prescrições sinodais sobre o culto dos mortos nos séculos XIII a XVI*. In MATTOSO, José (ed.) – *O Reino dos Mortos na Idade Média Peninsular*. Lisboa: Edições João Sá da Costa, 1996, p. 111 ; MATTOSO, José – *O culto dos mortos na Península Ibérica (séculos VII a XI)*. «Lusitania Sacra», vol. 4 (1992), p.13-38.

<sup>17</sup> VIVES, José (ed.) – *Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos*. Barcelona-Madrid: CSIC - Instituto Enrique Flórez, 1963, p. 119-120.

<sup>18</sup> ALONSO ÁLVAREZ, Raquel – *Plourauerunt lapides et manauerunt aquam. El planto por el rey según las crónicas de los reinos occidentales hispánico*. In BOQUET, Damien; NAGY, Piroška (eds.) – *Gouverner les émotions. Politiques des émotions au Moyen Âge*. Firenze: Sismel, Edizioni del Galuzzo, 2010, p.115-148.

<sup>19</sup> MATTOSO, José – *O culto dos mortos na Península Ibérica (séculos VII a XI)*. Art. cit., p.13-38.

<sup>20</sup> MATTOSO, José – *O culto dos mortos na Península Ibérica (séculos VII a XI)*. Art. cit., p. 17.

<sup>21</sup> MATTOSO, José – *O culto dos mortos na Península Ibérica (séculos VII a XI)*. Art. cit., p. 17.

<sup>22</sup> MATTOSO, José – *O culto dos mortos na Península Ibérica (séculos VII a XI)*. Art. cit., p. 17.

<sup>23</sup> ALFONSO X, Rey de Castilla y León; Real Academia de la Historia – *Las siete partidas del Rey Don Alfonso El Sabio. Cotejadas con varios códices antiguos*. Madrid: Real Academia de la Historia, Imprenta Real, 1807. Tomo I: Partida Primeira. Título IV. Lei XCIX “Que non tiene pró et tiene daño en facer duelo por los muertos”, p. 166. (1252-1284).

corpo e da alma motivava o luto exasperado por falta de penitência durante a vida. Essa crença na finitude da alma, aquando do falecimento de um indivíduo, implicava a ausência de uma vida após a morte, ou seja, a Ressurreição e a Salvação. A mesma lei considerava que os comportamentos demonstrados no luto desmesurado eram obra do diabo:

*se ponien el duelo á corazon que perdian el seso: et los que menos desto facian mesábanse los cabellos et tajabánlos, et desfacian sus caras rascándolas, ó feríense com alguna cosa, ó se dexaban caer en tierra de manera que recibian lision o habian á morir. Et todas estas cosas facien por desesperamiento en que los metie el diablo, faciéndoles creer que non tan solamente perdien los que morien los cuerpos, mas aun las almas, teniendo que morien com ellos de so uno*<sup>24</sup>.

De acordo com Mário Martins, uma das tentativas de restrição das manifestações da dor ocorreu em 1385<sup>25</sup>:

*daqui endiante (...) nenhum homem nem molher nom ser carpa, nem depene, nem brade sobre algum finado nem por el, ainda que seja Padre, Madre, filho ou filha, Irmão ou Irmãa, ou marido ou mulber, nem por outra nenhuma perda, nem nojo, nom tolhendo a qual quer que non traga seu doo e chore, se quizer*<sup>26</sup>.

As constituições sinodais, incluindo as do século XV e XVI, apresentam informações essenciais para conhecer o desrespeito laico pelas normas da Igreja e reflectem os usos e atitudes dos séculos anteriores. A obra completa intitulada *Synodicon Hispanum* e composta, até ao momento, por oito volumes<sup>27</sup> consiste numa edição crítica dos sínodos realizados nas dioceses de Espanha e Portugal celebrados depois do Concílio IV de Litrão em 1215 e anteriores ao fim do

<sup>24</sup> ALFONSO X, Rey de Castilla y León; Real Academia de la Historia – *Las siete partidas, Partida Primeina. Título IV. Lei XCIX “Que non tiene pró et tiene daño en facer duelo por los muertos”*, p. 167.

<sup>25</sup> MARTINS, Mário – *Introdução histórica à vidência do tempo e da morte. Da destemporalização medieval até ao Cancioneiro Geral e a Gil Vicente*. Braga: Livraria Cruz, 1969, p. 63.

<sup>26</sup> SILVA, José Soares da – *Collecçam dos documentos com que se autorizam as memórias para a vida delrey D. João I*. Lisboa Occidental: Na Officina de Joseph Antonio da Sylva, 1734, p. 362-363. Vol. IV.

<sup>27</sup> GARCIA Y GARCIA, Antonio (ed.) – *Synodicon hispanum*. Vol. 1: Galicia: Lugo, Mondoñedo, Orense, Santiago de Compostela y Tuy-Vigo. Madrid, 1981.; Vol. 2: Portugal: Braga, Coimbra, Évora, Guarda, Lamego, Lisboa, Porto, Valença do Minho y Viseu. Madrid, 1982.; Vol. 3: Astorga, León y Oviedo. Madrid, 1984.; Vol. 4: Ciudad Rodrigo, Salamanca y Zamora. Madrid, 1987.; Vol. 5: Extremadura: Badajoz, Coria-Cáceres y Plasencia. Madrid, 1990; Vol. 6: Ávila y Segovia. Madrid, 1993; Vol. 7: Burgos y Palencia. Madrid, 1997; Vol. 8: Calahorra-La Calzada y Pamplona. Madrid, 2007.

Concílio de Trento em 1563. Embora possuam pequenas variações, foram unânimes relativamente à proibição da realização de *saimentos* e exéquias aos domingos, nas festas relativas a Jesus Cristo e a Nossa Senhora. O sínodo de D. Jorge da Costa a 6 de Dezembro de 1488 vai mais longe e proíbe os enterramentos nas principais festas do ano: Natal, Páscoa, Pentecostes e Santa Maria de Agosto, na constituição “Que non façam saimentos nos domingos e festas principaaes”:

*Ordenamos e mandamos que nos dias dos domingos das festas principaaes se nom façam exéquias alguua a finados, salvo se acontecer dia da enterraçam do corpo morto porque entoncos aos domingos poder-se-à fazer o officio da sepultura aa véspera, e as missas se digam aa segunda feira. E nos dias das festas principaaes do anno que sam dia de Natal, pascoa, Pentecostes e sancta Maria d'Agosto se nam fará o officio da sepultura a alguu corpo morto, posto que em tal dia aa véspera precedendo o encomendamento e officio da sepultura baixo sem Horas nem exéquias outras se possa fazer a enterraçam do finado se hi ouver necessidade de se enterra<sup>28</sup>.*

Outra passagem representativa dessas restrições encontra-se na *Constituição XXVII*.<sup>a</sup>: “Que non façam saimentos nos domingos e festas principaaes” do sínodo de D. Luís Pires, celebrado em Braga a 11 de Dezembro de 1477:

*mandamos e defendemos (...) que daqui avante nom celebrem nem façam nem mandem fazer nem consintam fazer saimentos nem exéquias nas egrejas e moesteiros nos sobredictos dias (no dia de domingo e festas de nosso Senhor Jhesu Christo e de nossa senhora a Virgen Maria e de san Johan Baptista e de Omnium sanctorum) e festas nem cada huum delles, salvo se for corpo presente que aynda nom seja soterrado, ao qual nom tolhemos ser factio enterramento e eclesiástica sepultura, tirando aquelles dias da morte e paixom e sepultura de nosso Senhor Jhesu Christo, em que a sancta madre Egreja nom consente tal officio seer factio. Nem tolhemos também que depois das segundas vésperas dos sobredictos dominguos e festas aa tarde possam fazer o officio das exéquias acustumadas e no seguinte dia depois do domingo ou festa celebrarem as missas pello finado e lbe façam todo outro officio que aos dictos saimentos pertenceer<sup>29</sup>.*

<sup>28</sup> GARCIA Y GARCIA, Antonio (ed.) – *Synodicon Hispanum. Constituição liii*: “De como se nom ham de fazer exequias nos dias de domingos e de festas”, p.186.

<sup>29</sup> GARCIA Y GARCIA, Antonio (ed.) – *Synodicon Hispanum*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1982.

Analizamos o pranto na crónica de Fernão Lopes que escreveu acerca do séquito que acompanhou o túmulo de D. Inês na sua trasladação do Mosteiro de Santa Clara de Coimbra para o Mosteiro de Santa Maria da Vitória (Alcobaça) onde permanece até hoje. A procissão fúnebre apesar de não ter ocorrido logo imediatamente à morte da rainha é representativa de como se realizavam os cortejos funerários de figuras proeminentes<sup>30</sup>.

É nítida a exaltação da imagem de D. Inês através da descrição da afluência da massa nobre e da menção à participação de membros do clero neste evento.

*ele (o túmulo) vinha em humas andas muy bem preparadas para tal tempo, as quaes traziam grandes cavallos acompanhados de grandes Fidalgos, e outra muita gente, e Donas, e Donzellas, e outra muita Cleresia; e pelo caminho estavam mil homens com círios nas mãos de tal sorte ordenados, que sempre o seu corpo foi por todo o caminho por entre círios acezos (...)* E foy esta a mais honrada Tresladação, que até àquelle tempo em Portugal fora vista<sup>31</sup>.

Por outro lado, Fernão Lopes relatou deste modo os últimos momentos de D. Fernando: depois de sentir a proximidade da morte, pediu os sacramentos e iniciou o pesar. O cronista dá conta que o rei chorou muito e que quem estava presente chorou muito por ele. A descrição deste momento, que retrata uma espécie de pré-luto coletivo, tem de original o facto de o rei também a integrar, o que era considerado atitude pouco apropriada para a sua dignidade.

Após a morte, foi colocado numa andas cobertas por panejamentos negros e levado pelos frades ao Mosteiro de São Francisco de Santarém. Fernão Lopes reforça, mais uma vez, o carácter solitário destes momentos, indicando que "foi com elle pouca gente e dó"<sup>32</sup>. Nem sequer D. Leonor compareceu. Pressupõe-se que o cronista quando escreve pouco dó, no acompanhamento do seu cadáver até à igreja, refere-se à falta de adesão na procissão funerária desde o domicílio até ao templo sagrado onde seria deposto o corpo<sup>33</sup>. Para além da falta de adesão, pouco dó parece aludir para a ausência de manifestações de dor exacerbadas como ocorriam comumente aquando do falecimento de um rei.

Volume II. *Constituição XXVII*.<sup>a</sup>. "Que non façam saimentos nos domingos e festas principaaes", p. 101-102.

<sup>30</sup> Embora não deixe de ser um caso de excepção, como o próprio cronista refere, inclusive na passagem citada.

<sup>31</sup> LOPES, Fernão – *Chronica del Rey D. Pedro I deste nome, e dos reys de Portugal o oitavo cognominado o Justiceiro na forma em que escreveu Fernão Lopes...copiada fielmente do seu original antigo pelo Padre Jozé Pereira Bayam*. Lisboa Occidental: Na Offic. De Manoel Fernandes Costa, 1735, Capítulo XLIV, p. 395-396.

<sup>32</sup> LOPES, Fernão – *Chronica de el-rei D. Fernando*. Ed. cit., p. 180.

<sup>33</sup> O túmulo de D. Fernando, que se encontrava no no coro alto do Convento de São Francisco de Santarém, situa-se actualmente no Museu Arqueológico do Carmo.

A rainha regente D. Leonor Teles, imediatamente, a seguir à morte de D. Fernando abandona os paços e refugia-se “mais dentro da cidade”<sup>34</sup>. O cronista continua:

*E ali estava em uma câmara, coberta de dó, a que nenhum entrava sem lhe primeiro ser perguntado; e se novamente chegavam alguns, posto de parte todo fingimento, fazia seu pranto com elles, mostrando-lhes a orphandade do marido que perdera com soluços e grandes lágrimas, nas quaes depois de farta de chorar, dando a entender seu coração ser sempre em dor*<sup>35</sup>.

Este relato é particularmente importante por se tratar da descrição de uma manifestação de luto individual. A rainha parece ter obedecido às prescrições da Igreja relativamente às manifestações de dor consideradas aceitáveis. As lágrimas e a *compunctio*, que incitava ao choro, não só eram a única prática considerada aceitável, como também eram associadas a uma bondade inspirada por Deus e colocada no coração dos homens. A reclusão a que a rainha se remeteu também parece apontar para um carácter dignificante do luto por quase não proporcionar testemunhas da sua dor.

Nos programas iconográficos dos monumentos funerários de Santa María de la Regla de León persistem duas tradições em que o luto vai alternando entre os costumes e as prescrições eclesíásticas. Esta ambivalência traduz-se, visualmente, na contenção e concentração dos officiantes das exéquias em contraste com as demonstrações de dor exacerbada dos *pleurants*, como se constatou no túmulo de D. Rodrigo II Álvarez e no de D. Martín Fernández (Imagem 1 e 2).



**Imagem 1.** Officiantes do ritual dos defuntos no arcossólio do monumento funerário de D. Rodrigo II Álvarez.

Fotografia da autora.

No *corpus* de monumentos funerários reunidos para a dissertação *A Arte Funerária Medieval em Portugal: uma relação com a liturgia dos defuntos* foram incluídos túmulos e cenotáfios com representações da liturgia dos mortos, como por exemplo:

as cenas da *boa morte* do rei D. Pedro no facial

<sup>34</sup> LOPES, Fernão – *Chronica de el-rei D. Fernando*. Ed. cit., p. 183.

<sup>35</sup> LOPES, Fernão – *Chronica de el-rei D. Fernando*. Ed. cit., p. 183.

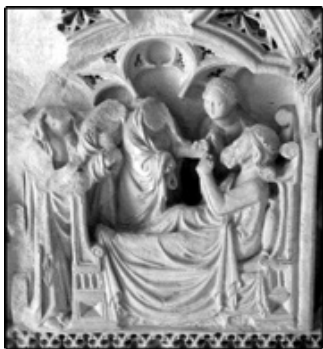


**Imagem 2.** Oficiantes e leigos em lamentação no arcosólio do monumento funerário de D. Martín Rodríguez. *Fotografia da autora.*

dos pés do seu túmulo, no qual se observa a administração do *viaticum* e uma cena ainda não identificada pela ausência de elementos iconográficos que possam indiciar de que momento do ritual dos mortos se trata (Imagem 3 e 4);

a *missa cantada*<sup>36</sup> no facial direito do túmulo do arcebispo Gonçalo Pereira, no qual estão representados doze clérigos com a boca aberta como se estivessem a entoar um cântico<sup>37</sup> (Imagem 5);

e a *deposição e lamentação* junto



**Imagem 3 e 4.** Cenas da Boa Morte no facial dos pés do túmulo do rei D. Pedro no Mosteiro de Santa Maria de Alcobaça. *Fotografia da autora.*

ao corpo de Egaz Moniz no centotáfio do Mosteiro de Paço de Sousa. Neste monumento funerário é possível observar nos faciais da cabeça e dos pés: o momento em que Egaz Moniz exala a alma pela boca que logo é recolhida

<sup>36</sup> Definição de missa cantada em: VITERBO, Joaquim de Santa Rosa de – *Elucidário das palavras, termos e frases que em Portugal antigamente se usavam e que hoje regularmente se ignoram: obra indispensável para entender sem erro os documentos mais raros e preciosos que entre nós se conservam*. Lisboa: A. J. Fernandes Lopes, 1865, p. 91, vol. 1.

<sup>37</sup> Dias, Marta Miriam Ramos Dias – *A Arte Funerária Medieval em Portugal*. Ob. cit., p. 272-273.



**Imagem 5.** Oficiantes da missa cantada no facial direito do túmulo do arcebispo D. Gonçalo Pereira. Capela da Glória. Sé de Braga. *Fotografia da autora.*

por dois anjos<sup>38</sup>. No facial oposto observa-se a sua deposição no féretro. As duas cenas são acompanhadas por manifestações de luto como se pode ver através da representação dos *pleurants* que puxam os próprios cabelos. Pressupõe-se que estes dois momentos decorram no espaço privado do falecido. Isto significa que nos momentos imediatamente subsequentes à morte o luto era manifestado por pessoas de grande proximidade com o finado (Imagem 6 e 7).

As representações de momentos da liturgia dos defuntos, tão claras e expressivas em Espanha<sup>39</sup>, são muito menos evidentes no espaço português com excepção dos três exemplos referidos. O único túmulo do *corpus* português com a representação de um cortejo fúnebre é o de Gomes Martins Silvestre (Imagem 8) que se guarda na Igreja Matriz de Santa Maria da Lagoa (Reguengos de Monsaraz)<sup>40</sup>. No facial da esquerda encontra-se representada uma cena de lamentação integrada no cortejo fúnebre. Observam-se dezassete personagens: clérigos em *conversatio*; ao centro, um clérigo com cruz processional rodeado por duas figuras mais pequenas com objectos litúrgicos; e seis *pleurants* - um com as mãos unidas em oração, outro segura um escudo na diagonal como se tratasse de um *correr les armes* e outro puxa a barba. Apesar de se notar a expressão de um luto este foi representado de uma forma contida.

Consideramos que a representação dos *pleurants* nas cenas das tábuas do túmulo de Sancho Sáiz de Carillo (Ermita de San Andrés de Mahamud, Burgos), do século XIII, teve como objetivo fixar o pesar pelo defunto, daí não existir a definição de um espaço arquitectónico (fosse urbano ou doméstico), nem um sentido de orientação que indique um caminho para os grupos.

As formas anatómicas e gestos das manifestações de dor evocam os grupos de *pleurants* já observados em alguns túmulos na catedral de Santa María de la

<sup>38</sup> Para mais informações acerca da representação da *elevatio animae* na Península Ibérica, ver: DIAS, Marta Miriam Ramos Dias – *A Arte Funerária Medieval em Portugal*. Ob. cit., p. 280-292.

<sup>39</sup> DIAS, Marta Miriam Ramos Dias – *A Arte Funerária Medieval em Portugal*. Ob. cit.

<sup>40</sup> BORGES, Artur Goulart de Melo (coord.) – *Arte Sacra no concelho de Reguengos de Monsaraz. Inventário artístico da arquiocese de Évora*. Évora: Fundação Eugénio de Almeida, 2012, p. 44-45.



**Imagem 6 e 7.** Deposição e lamentação nos faciais menores do cenotáfio de Egas Moniz no Mosteiro do Paço de Sousa. *Fotografia da autora.*

Regla de León. Nestas representações privilegiou-se o pranto como forma de apelo à intercessão pela alma (Imagem 9 e 10).



**Imagem 8.** Cortejo fúnebre no facial direito do túmulo de Gomes Martins Silvestre. Igreja de Santa Maria da Lagoa. Reguengos de Monsaraz. *Fotografia da autora.*



Tendo em conta os programas iconográficos presentes na escultura funerária, a historiografia tem apresentado como pouco viável a possibilidade de as tábuas pertencerem a um só túmulo por se considerar que seriam demasiadas cenas de luto num só monumento funerário<sup>41</sup>.

Em 1998, o Laboratorio de Fotogrametría Arquitectónica de la Universidad de Valladolid iniciou um trabalho com o objetivo de recriar virtualmente o



**Imagem 9 e 10.** Tábuas pintadas com expressões de lamentação e luto. Museu Nacional de Arte da Catalunha. Imagens extraídas da Web Gallery of Art, [http://www.wga.hu/frames-e.html?/html/m/master/zunk\\_sp/zunk\\_cat/index.html](http://www.wga.hu/frames-e.html?/html/m/master/zunk_sp/zunk_cat/index.html).

espaço da capela, de forma a preservar a memória do edifício e servir de base a futuras interpretações relativamente à disposição inicial de todo o conjunto funerário<sup>42</sup>. A ermida foi concebida enquanto capela funerária de Sancho Sáiz de Carillo e a sua mulher, Dona Juana.

O projecto apresentou uma proposta relativamente ao que teria sido o espaço original e os sepulcros dos fundadores. Ainda assim, continua a não ser possível determinar se as tábuas que hoje se encontram no Museu de Arte da Catalunha, pertenciam a um ou aos dois sepulcros.

Optamos por não considerar o túmulo dito de D. Urraca ou de D. Beatriz no Mosteiro de Santa Maria de Alcobça pela divisão que tem causado entre os historiadores deste túmulo que discordam quanto à sua pertença e à sua

<sup>41</sup> GUTIÉRREZ BAÑOS, Fernando – *Aportación al estudio de la pintura de estilo gótico lineal en Castilla y León: precisiones cronológicas y corpus de pintura mural y sobre tabla*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 2005, p. 283-284, tomo II.

<sup>42</sup> GUTIÉRREZ BAÑOS, Fernando [et al.] – *Restauración virtual de las pinturas murales de la ermita de San Andrés de Mahamud - Un conjunto funerario castellano de finales del siglo XIII*. In RIVERA BLANCO, José Javier (coord.) – *VI Congreso Internacional Restaurar la Memoria: La gestión del patrimonio: hacia un planteamiento sostenible*. Valladolid, 2010, p. 595-602, Vol. 2.

datação<sup>43</sup>.

O luto é uma experiência universal que atravessa culturas e tempo no qual se registam as reacções de cada um face à morte de determinada pessoa. As expressões de luto na Idade Média tinha uma dupla função: a dignificação do finado e o apaziguamento da dor dos vivos.

A realização do ritual dos mortos, no qual o luto se enquadra em quase todos os momentos, implicava a suspensão da vida social e um afastamento do grupo de enlutados relativamente aos outros vivos. Durante o período de nojo, os enlutados assumiam um estatuto comparável ao do defunto. Frederick Paxton observou nesse ritual de incorporação, a repetição de ações e gestos dos ritos de transição. Os ritos de incorporação, do qual o luto faz parte, têm como função “close gaps and reinstate the normal condition of social life”<sup>44</sup>, ou seja, possibilitar o encerramento da dor e da perturbação da ordem e restaurar as condições ditas normais da vivência social.

Artigo recebido em 31/07/2016.

Artigo aceite para publicação em 12/10/2016.

---

<sup>43</sup> Ver: ALMEIDA, Carlos Alberto Ferreira de; BARROCA, Mário Jorge – *História da Arte em Portugal. O Gótico*. Lisboa: Editorial Presença, 2002, p. 216; FERNANDES, Carla Varela – *Poder e representação. Iconologia da família real portuguesa. Primeira Dinastia. Séculos XII a XV*. Lisboa: Faculdade de Letras de Lisboa, 2004. Dissertação de Doutoramento em História da Arte apresentada à Universidade de Lisboa, p. 851-856.

<sup>44</sup> PAXTON, Frederick S. – *Christianizing Death. The creation of a ritual process in Early Medieval Europe*. New York: Cornell University, 1990, p. 6.



## "IN CHRISTI CRUCIFIXI SIMILITUDINEM TRANSFORMANDUM": A REPRESENTAÇÃO DE S. FRANCISCO DE ASSIS EM ALGUNS TEXTOS EM PROSA NO PORTUGAL MODERNO

THIAGO MAERKI DE OLIVEIRA

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS – IEL / CELTA

BOLSISTA CNPQ/ BRASIL

thiagomaerki@yahoo.com.br

**RESUMO:** Logo após sua morte, em 1226, S. Francisco de Assis foi identificado como cópia perfeita de Cristo. Esse aspecto foi intensificado pelos estigmas que ele teria recebido e os quais a tradição artístico-literária destacou com o passar dos anos. Paralelamente, esse santo foi associado também ao anjo apocalíptico do sexto selo que apareceria no final dos tempos. Com a expressão "serafim chagado" referimo-nos a essas duas maneiras de caracterizá-lo, as quais, na verdade, estão inter-relacionadas. Este artigo objetiva examinar a representação hagiográfica desse santo em alguns textos em prosa da literatura de espiritualidade publicados em Portugal entre os séculos XVI e XVIII.

**PALAVRAS-CHAVE:** S. Francisco de Assis; Estigmatização; Hagiografia portuguesa; Alegoria; Hermenêutica cristã.

**ABSTRACT:** Just after the death of St. Francis of Assisi in 1226 he was identified as a perfect copy of Christ. This aspect was intensified by the reception of the stigmata that he would have received and that artistic and literary tradition emphasized over the years. At the same time, this saint was also associated with the apocalyptic angel of the sixth seal that would appear at the end of the world. With the expression "wounded seraph" we refer to these two forms of characterizing him,

\*Este trabalho apresenta resultados parciais de pesquisa de doutorado em curso na Universidade Estadual de Campinas (Brasil), sob o título (provisório) "Hermenêutica da santidade: literatura e hagiografia nas *Crônicas da Ordem dos Frades Menores*, de Frei Marcos de Lisboa" (Bolsa CNPq), sob orientação do Prof. Dr. Marcos Aparecido Lopes. Uma primeira versão deste texto foi apresentada no Palacete Burmester (Porto) em julho de 2016, sob o título «A estigmatização de S. Francisco de Assis entre "figura" e "alegoria" na literatura de espiritualidade portuguesa. Séculos XVI-XVIII». Aproveito a ocasião para agradecer a imensa colaboração e sugestões de investigadores da FLUP / CITCEM, nomeadamente a Prof.<sup>a</sup> Dra. Zulmira C. Santos e o Prof. Dr. José Adriano de Freitas Carvalho. Gostaria também de agradecer a acolhida e a interlocução académica do Prof. Dr. Pedro Vilas Boas Tavares e da Dra. Paula Almeida Mendes na ocasião de meu estágio de doutorado na Faculdade de Letras da Universidade do Porto (Bolsa Capes). Agradeço ainda o colega Leonardo Coutinho de Carvalho Rangel, companheiro na FLUP, pela interlocução e escuta sempre atenta. Este trabalho não teria sido realizado a contento sem a imensa colaboração de todos esses investigadores.

which in fact are interrelated. This paper aims to examine this saint's hagiographic representation in some texts in prose of the literature of spirituality published in Portugal between the 16th and 18th centuries.

**KEY-WORDS:** St. Francis of Assisi; Stigmatization; Portuguese hagiography; Allegory; Christian hermeneutics.

## Introdução

No século XVI, o poeta franciscano arrábido Frei Agostinho da Cruz (1540-1619) – no mundo chamado Agostinho Pimenta, irmão do célebre poeta Diogo Bernardes (ca 1530-1596) – escreveu um soneto sobre S. Francisco de Assis que revela as duas principais características atribuídas a esse santo pela hagiografia sãofranciscana portuguesa – em prosa e em verso – no arco temporal que vai do século XVI ao XVIII. Caracterizado como “seráfico”, nesse poema o santo é também identificado como um *Alter Christus*:

*Serafico Francisco, sp'rito puro,  
Profundo mar de amor e de humildade,  
Exemplo de pobreza e caridade,  
De faustos e honras vãs imigo duro.*

*De santa fé coluna e forte muro,  
Espelho de limpeza e castidade,  
Clara fonte de clara e sã bondade,  
Sempre servo de Deos firme e seguro.*

*Como é próprio de amante desejar-se  
Na cousa amada todo transformado,  
E vós com tanto amor o desejustes,*

*Deos, de vosso ardor santo namorado,  
Quis também nesse habito encerrar-se,  
E vós no proprio Deos vos transformastes<sup>1</sup>.*

Analogamente, no *Elogio ás chagas do serafico patriarca S. Francisco, divididos em cinco discursos panegyricos* (1745), Frei Francisco Xavier dos Serafins apresenta

---

<sup>1</sup> CRUZ, Frei Agostinho da – *Sonetos e elegias*. Estudo, estabelecimento crítico do texto e notas de RAFAEL, António Gil. Lisboa: Hiena Editora, 1994, p. 143.

o fundador dos Menores com os mesmos atributos: "Era Aaron vivíssima figura de Christo: quem podia succeder-lhe neste piedoso emprego, adornado de Pontificaes insignias, senão este Serafim Chagado, vestido pelo mesmo Christo no monte Alverne das Sacerdotaes vestiduras [...]"<sup>2</sup>. Na sequência, declara ainda que S. Francisco fora decorado pelas "Pontificaes insignias, que são as sacrossantas vestiduras de suas Chagas"<sup>3</sup>.

Encontra-se, nesses dois exemplos, a representação clássica de S. Francisco nas Letras portuguesas do período moderno. Não ambicionamos, neste artigo, extinguir o assunto, mas apenas examinar sua presença em algumas *Vidas* portuguesas sobre o santo publicadas nesse período. Como não abordaremos a questão na poesia e na parenética portuguesas, não poderíamos deixar, ao menos, de destacar brevemente a imagem dele presente também nessas tipologias textuais<sup>4</sup>.

Como ponto de partida, é preciso lembrar que a estigmatização de S. Francisco esteve, desde o século XIII, no centro de um intenso debate acerca, principalmente, da veracidade do milagre. A primeira narrativa a testemunhar a "grande novidade" está presente na *Epistola Encyclica de Transitu Sancti Francisci*, uma carta de Frei Elias de Cortona, vigário-geral da Ordem dos Frades Menores, escrita alguns dias após a morte do santo ocorrida na madrugada de 3 para 4 de outubro de 1226. Anunciando aos irmãos a morte do fundador, o vigário apresentava-o como estigmatizado, declarando ser esse um novo milagre, jamais ocorrido antes<sup>5</sup>. De acordo com a historiadora Chiara Frugoni, Elias sustentava, basicamente, que "um ser humano se tornara semelhante a Deus, que sua carne destinada ao pecado se tornara a de Cristo"<sup>6</sup>. Como lembra a

<sup>2</sup> SERAFINS, Frei Francisco Xavier dos – *Elogio ás chagas do Senaphico Patriarca S. Francisco, dividido em cinco discursos panegyricos*. Na Officina de Francisco da Silva, 1745, p. 09.

<sup>3</sup> SERAFINS, Frei Francisco Xavier dos – *Elogio ás chagas do Senaphico Patriarca S. Francisco, dividido em cinco discursos panegyricos*. Ob. cit., p. 09.

<sup>4</sup> Pretendemos analisar a questão de maneira mais completa – prosa, poesia e parenética – em nossa tese de doutorado, que se encontra em curso na Universidade Estadual de Campinas (Brasil), com financiamento do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq / Brasil).

<sup>5</sup> "Et his dictis, annuntio vobis gaudium magnum et miraculi novitatem. A saeculo non est auditum tale signum praeterquam in Filio Dei, qui est Christus Dominus. Non diu ante mortem frater et pater noster apparuit crucifixus, quinque plagas, quae vere sunt stigmata Christi, portans in corpore suo. Nam manus eius et pedes quasi puncturas clavorum habuerunt, ex utraque parte confixas, reseruantes cicatrices et clavorum nigredinem ostendentes. Latus uero eius lanceatum apparuit et saepe sanguinem euaporauit" (*Epistola Encyclica de Transitu Sancti Francisci*, 15-19). In LEONARDI, Claudio – *La letteratura francescana. Francesco e Chiara d'Assisi* (Volume I). Milano: Fondazione Lorenzo Valla, 2004, p. 248-255. Sobre essa encíclica de Frei Elias, veja: ACCROCCA, Felice – *La lettera (o le lettere) di frate Elia sul transito di san Francesco*. In «Frate Francesco», 69 (2003), p. 503-520.

<sup>6</sup> FRUGONI, Chiara – *Vida de um homem: Francisco de Assis*. Tradução de CAROTTI, Federico. São Paulo: Cia. Das Letras, 2011, p. 127.

mesma investigadora, apesar do novo milagre ter sido aprovado pela Igreja, havia resistência do povo, dos artistas e do próprio clero em dar-lhe crédito<sup>7</sup>. Essa situação teria obrigado a Igreja – a começar pelo papa Gregório IX (1145-1241) – a repreender os incrédulos através de bulas papais, e, somente em 1291, “nada menos que nove bulas se dirigem contra os céticos, severamente advertidos e condenados”<sup>8</sup>. A maior resistência vinha dos clérigos, que viam os frades franciscanos como concorrentes no arrebato de fiéis e, conseqüentemente, na arrecadação de dinheiro provindo de doações; e dos “dominicanos invejosos, que iniciaram uma longa luta para retirar dos franciscanos a exclusividade do prodígio, exaltando os estigmas invisíveis de sua santa, Catarina de Siena”<sup>9</sup>.

Em 1993, a mesma Chiara Frugoni publicava uma obra que se tornaria indispensável para o debate sobre a estigmatização de Francisco, apresentando, já no título, a tese defendida: *Francesco e l'invenzione dele stimate*<sup>10</sup>. De uma maneira geral, Frugoni defendia que os estigmas teriam sido inventados por Frei Elias e, a partir dele, tido diferentes contornos e reverberações nos textos primitivos da tradição franciscana bem como nas imagens que procuraram retratá-lo. Outro historiador de renome, André Vauchez, ao contrário, é mais cauteloso em negar tal milagre: “Que aconteceu exatamente no Alverne num certo dia de setembro de 1224?”<sup>11</sup>. Ele mesmo responde: “É difícil responder com exatidão, porque Francisco não o fez constar em seus escritos e proibiu mesmo que falassem do caso”<sup>12</sup>. Para Vauchez, a historiadora italiana procurou negar o milagre físico dos estigmas evidenciando-lhes a natureza espiritual, ao que questiona: “Mas por que é que um evento tão surpreendente não havia de deixar traços físicos, permanecendo puramente espiritual?”<sup>13</sup>.

À parte essas disputas sobre a veracidade ou não do fenômeno<sup>14</sup>, os

<sup>7</sup> Cf. FRUGONI, Chiara – *Vida de um homem: Francisco de Assis*. Ob. cit., p.130-131.

<sup>8</sup> FRUGONI, Chiara – *Vida de um homem: Francisco de Assis*. Ob. cit., p. 131.

<sup>9</sup> FRUGONI, Chiara – *Vida de um homem: Francisco de Assis*. Ob. cit., p. 131.

<sup>10</sup> Cf. FRUGONI, Chiara – *Francesco e l'invenzione dele stimate. Una storia per parole e immagini fino a Bonaventura e Giotto*. Torino: Giulio Einaudi Editore, 2010.

<sup>11</sup> VAUCHEZ, André – *Francisco de Assis entre história e memória*. Tradução de ANTUNES, José David e LOPES, Noémia. Lisboa: Instituto Piaget, 2009, p. 174.

<sup>12</sup> VAUCHEZ, André – *Francisco de Assis entre história e memória*. Ob. cit., p. 174.

<sup>13</sup> VAUCHEZ, André – *Francisco de Assis entre história e memória*. Ob. cit., p. 285.

<sup>14</sup> Sobre a questão dos estigmas, além dos trabalhos já citados, indicamos os seguintes: VAUCHEZ, André – *Les stigmates de saint François et leurs détracteurs dans les derniers siècles du moyen âge*. «Mélanges d'archéologie et d'histoire», Tome 80 (1968), p. 595-625; BORTOLUSSI, Liviana – *Le stimate di san Francesco nei dibattiti del'900*. Bologna: Centro editoriale dehoniano, 2013; FORTHOMME, Bernard – *Il canto del corpo ardente. La stigmatizzazione di san Francesco d'Assisi*. Padova: Messaggero di Santo Antonio – Editrice, 2012; DAVIDSON, Arnold I. – *Miracles of bodily transformation, or how St. Francis received the stigmata*. «Critical Inquiry», v. 35 (2009); MUESSIG, Carolyn – *The Stigmata Debate in Theology and Art in the Late Middle Ages*. In: BRUSATTI,

investigadores são unânimes em afirmar que a imagem de Francisco passada à posteridade teria sido a construída por São Boaventura (1221-1274). Tal constatação se deve ao fato de a *Legenda Maior* (1266) boaventuriana ter sido decretada *Vida* oficial do santo, ordenando-se, após sua publicação, em 1266, no Capítulo Geral de Paris, a destruição – “com grande êxito”<sup>15</sup> – de todas as outras hagiografias. A representação boaventuriana de S. Francisco imperaria até o século XIX quando, declara Chiara Frugoni, “foram casualmente encontradas algumas cópias das biografias condenadas, e os historiadores começaram a descobrir discrepâncias entre datas e informações”<sup>16</sup>, formando um intenso debate acadêmico que ficou conhecido como “Questão Franciscana”. Essa “questão” não está de toda resolvida, o que pode ser comprovado pela *Vida* recentemente descoberta, escrita por Tomás de Celano (ca. 1200-1265) entre os anos de 1232 e 1239, presente no manuscrito NAL 3245 da *Bibliothèque nationale de France*, e divulgada em 2015 por Jacques Dalarun em edição crítica<sup>17</sup>.

Não objetivamos entrar no debate referido acerca da veracidade ou não da estigmatização do santo, assunto, nos dizeres de André Vauchez, “extremamente delicado e complexo”<sup>18</sup>. Propomos, isso sim, examinar a representação do “Serafim chagado” nas seguintes obras da literatura de espiritualidade portuguesa: *Crônicas da Ordem dos Frades Menores* (Primeira parte: 1557), de Frei Marcos de Lisboa (1511-1591); *Historia das vidas e feitos heroycos, & obras insignes dos sanctos* (1567), de Frei Diogo do Rosário (?-1580); e *Paraiso mystico da Sagrada Ordem dos Frades Menores* (1750), de Frei Antonio Caetano de S. Boaventura (1669-1749).

---

Celeste; ENENKEL, Karl; MELION, Walter (Ed.) – *The Authority of the Word: Reflecting on Image and Text in Northern Europe, 1400-1700*. Leiden; Boston: Brill, 2012, p. 481-504; MUESSIG, Carolyn – *Signs of Salvation: The Evolution of Stigmatization Before Francis of Assisi*. «Church History», 82 (2013), p. 4068; MUESSIG, Carolyn – *Roberto Caracciolo's sermon on the miracle of the stigmatization of Francis of Assisi*. «Anuario de Estudios Medievales», 42/1 (2012), p. 77-93; BENFATTI, Solanus – *The five wounds of Saint Francis. An Historical and Spiritual investigation*. Charlotte: TAN Books, 2011; e VLOEBERGS, Sander – *Wounding love: a mystical-theological exploration of stigmatization*. «International Journal of Philosophy and Theology» (2016).

<sup>15</sup> FRUGONI, Chiara – *Vida de um homem: Francisco de Assis*. Ob. cit., p. 141.

<sup>16</sup> FRUGONI, Chiara – *Vida de um homem: Francisco de Assis*. Ob. cit., p. 141.

<sup>17</sup> Cf. CELANENSIS, Thome – «Vita patris nostri Francisci». Présentation et édition critique de DALARUN, Jacques. «Analecta Bolandiana», 133/1 (2015), p. 23-86.

<sup>18</sup> VAUCHEZ, André – *Francisco de Assis entre história e memória*. Ob. cit., p. 175.



## 1. Crónicas da Ordem dos Frades Menores (Primeira Parte: 1557), de Frei Marcos de Lisboa (1511-1591)

As *Crónicas da Ordem dos Frades Menores* é o texto mais importante da tradição literária franciscana de Portugal, um divisor de águas na história da Ordem dos Frades Menores nesse país e fonte para a maioria dos que, depois de Frei Marcos de Lisboa, seu autor, dedicaram-se a escrever sobre S. Francisco, não só em terras lusitanas, mas também em grande parte da Europa, como comprovam as quase 100 edições que elas conheceram pela Europa até o século XIX<sup>19</sup>.

A *Vida* de S. Francisco presente nessa obra foi influenciada principalmente pelas lendas<sup>20</sup> escritas por S. Boaventura. Essa constatação não é nenhuma novidade, já que Felice Accrocca lucidamente já a examinou, chamando a atenção para as diversas obras utilizadas pelo frade português, que teria fundido diversas fontes e tradições<sup>21</sup>. Nesse exercício de produção textual, "Marco seppe costruire un racconto che, nella struttura generale, ricalcava la *Legenda maior* di Bonaventura"<sup>22</sup>. O cronista utiliza a legenda de Boaventura como uma espécie de espinha dorsal, um alicerce sobre o qual enxerta narrativas provenientes de diversas fontes. Nesse sentido, como já notou José Adriano de Freitas Carvalho, a *Legenda Maior* "funciona – muitas vezes, mas nem sempre – como a introdução ao tema ou aspecto da biografia de Francisco que Marcos de Lisboa quer desenvolver"<sup>23</sup>. Accrocca constata também que a narrativa não segue uma ordem cronológico-linear, já que, a sequência é rompida, muitas vezes, para expor eventos os mais diversos<sup>24</sup>. Além disso, o mesmo investigador lembra que esse não é um método de produção textual totalmente novo entre

<sup>19</sup> Cf. CARVALHO, José Adriano de Freitas – «Ao leitor». In LISBOA, Marcos de – *Crónica da Ordem dos Frades Menores* (1ª parte / Edição fac-símile). Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2001, p.10.

<sup>20</sup> S. Boaventura escreveu duas *Vidas* de S. Francisco: a citada *Legenda Maior* (1263) e a *Legenda Menor* (1263).

<sup>21</sup> Cf. ACCROCCA, Felice – 'Non sai tu che S. Francesco è in terra un angelo del cielo'. *L'immagine di san Francesco nelle Croniche di Marco da Lisbona*. In *Frei Marcos de Lisboa: cronista franciscano e bispo do Porto*. Porto: Centro Interuniversitário de História da Espiritualidade (C.I.U.H.E.)/Instituto de Cultura Portuguesa/ Faculdade de Letras do Porto, 2002, p. 227. Sobre as diversas fontes utilizadas por Frei Marcos para a construção da vida de S. Francisco, veja também (principalmente as páginas de 9 a 11): CARVALHO, José Adriano de Freitas – *Para a história de um texto e de uma fonte das Crónicas de Fr. Marcos de Lisboa: o Floreto – ou os 'Floreto's? – de S. Francisco*. In *Frei Marcos de Lisboa: cronista franciscano e bispo do Porto*. Porto: Centro Interuniversitário de História da Espiritualidade (C.I.U.H.E.)/Instituto de Cultura Portuguesa/ Faculdade de Letras do Porto, 2002, p. 9-57.

<sup>22</sup> ACCROCCA, Felice – 'Non sai tu che S. Francesco è in terra un angelo del cielo'. *L'immagine di san Francesco nelle Croniche di Marco da Lisbona*. Ob. cit., p. 227.

<sup>23</sup> CARVALHO, José Adriano de Freitas – *Para a história de um texto e de uma fonte das Crónicas de Fr. Marcos de Lisboa: o Floreto – ou os 'Floreto's? – de S. Francisco*. Ob. cit., p. 56.

<sup>24</sup> Cf. ACCROCCA, Felice – 'Non sai tu che S. Francesco è in terra un angelo del cielo'. *L'immagine di san Francesco nelle Croniche di Marco da Lisbona*. Ob. cit., p. 227.

os franciscanos, pois Tomás de Celano, no *Memoriale in desiderio animae* (1246-1247)<sup>25</sup> e o próprio Boaventura, na *Legenda Maior*, influenciado por este, seguiram a mesma tendência<sup>26</sup>. Accrocca, portanto, parece desvendar o "método" de produção textual levado a cabo por Frei Marcos: "nelle sezioni in cui segue un ordine cronológico e nel libro terzo Marco utiliza prevalentemente la *Legenda maior* di Bonaventura; nelle sezioni tematiche, invece, segue fonti diverse"<sup>27</sup>.

A principal influência das *Crônicas*, portanto provém da obra do *Doctor Seraphicus*, inclusive a técnica interpretativa por meio da qual o *Novo Testamento* é visto como adaptação e atualização do *Antigo*. Nesse sistema hermenêutico, a Ordem dos Frades Menores aparece como uma nova "camada interpretativa", de tal modo que o surgimento de S. Francisco teria sido profetizado na literatura vétero e neotestamentária. Inspirado por essa exegese, Boaventura apresenta S. Francisco como o serafim do sexto selo apocalíptico, o que significa interpretá-lo como o anjo visto por S. João e o qual apareceria, segundo o vaticínio joanino, no final dos tempos. Esse anjo, conforme é declarado no *Livro do Apocalipse*, subia do Oriente carregando o selo do Deus vivo (Ap 7, 2). Boaventura, então, explicando essa passagem bíblica, declara: "Hunc Dei nuntium amabilem Christo, imitabilem nobis et admirabilem mundo servum Dei fuisse Franciscum"<sup>28</sup>. O "selo do Deus vivo", por sua vez, fora associado aos estigmas que Francisco teria milagrosamente recebido no monte Alverne pouco antes de sua morte. No *Antigo Testamento*, por sua vez, a profecia fora anunciada por Isaías, que teria visto, acima do trono do Senhor, em pé, vários serafins, "cada um com seis asas: com duas cobriam a face, com duas cobriam os pés e com duas voavam" (Is 6, 1-2)<sup>29</sup>. Essa descrição dos serafins isaíquicos é tomada, inclusive, pela maioria dos hagiógrafos medievais como modelo para a caracterização do serafim que teria aparecido no monte Alverne a S. Francisco na ocasião em que teria sido estigmatizado. Tal hermenêutica "em camadas" é aproveitada por Frei Marcos de Lisboa, como comprova o seguinte excerto das

<sup>25</sup> Cf. ACCROCCA, Felice – 'Non sai tu che S. Francesco è in terra un angelo del cielo'. *L'immagine di san Francesco nelle Croniche di Marco da Lisbona*. Ob. cit., p. 227.

<sup>26</sup> Para mais detalhes da estrutura geral da *Vida* de S. Francisco nas *Crônicas*, veja o artigo de Accrocca que temos citado, especificamente a parte intitulada "La vita di san Francesco: un'architettura ispirata dalla Legenda maior", entre as páginas 227-234.

<sup>27</sup> ACCROCCA, Felice – 'Non sai tu che S. Francesco è in terra un angelo del cielo'. *L'immagine di san Francesco nelle Croniche di Marco da Lisbona*. Ob. cit., p. 239.

<sup>28</sup> *Legenda Maior*, Prologus, 2. Edição utilizada neste artigo: "Legenda maior Sancti Francisci". *Legendae S. Francisci Assisiensis saec. XIII et XIV conscriptae*, I. «Analecta Franciscana». Quarachi, Tomo X, p. 557-652.

<sup>29</sup> Tradução: *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2001. Neste artigo, citamos sempre a partir dessa edição.

## Crónicas:

*E muy particularmente o amado discipulo Saõ Ioão Euangelista & Propheta prophetizou o tempo & estado do glorioso Padre São Francisco & seus filhos, em o sexto capitulo do Apocalypse em o abrimento do sexto sello dizendo. E como se abrisse o sexto sello, foy feito grande terremoto, & o sol se tornou escuro, como sacco de cilicio, & a lúa pareceo toda ensanguentada, & as estrellas cairão do Ceo sobre a terra [...]. E vi outro Anjo que subia do nascimento do sol, & trazia o sinal de Deos viuo, & deu grandes brados aos quatro Anjos a que era encommendado fazer mal a terra & mar [...]. Esta prophecia de São Ioão, segundo dà testemunho Vbertino, São Boaventura seraphico Doctor a pregou, & affirmou em hum capitulo prouincial em Paris, que se entendia do Padre Sam Francisco. E que elle era certo & por reuelações diuinas que não podia duuidar, que São Francisco era o Anjo do sexto sello, & que em todos o senarios deste liuro do Apocalypse São Ioão punha os olhos em o collegio dos frades Menores perfectos imitadores de Christo. O mesmo affirmou frey Ioão de Parma varão sanctissimo, cuja santidade confirmou & mostrou nosso Senhor com muitos & muy grandes milagres<sup>30</sup>.*

Segundo aprende-se do excerto, para o cronista, e segundo ele profetizado por S. João, o anjo do sexto selo apocalíptico é *figura*<sup>31</sup> de S. Francisco, colocando tal interpretação sob a autoridade de Ubertino de Casale (1259-1330)<sup>32</sup>, de Frei

<sup>30</sup> *Crónicas*, Prologo II, fol. 1r. Edição utilizada: LISBOA, Marcos de – *Crónica da Ordem dos Frades Menores* (1ª parte / Edição fac-símile). Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2001. Citamos sempre a partir dessa edição.

<sup>31</sup> Não abordaremos detalhadamente aqui o conceito de *figura*. Segundo Erich Auerbach, “esse tipo de interpretação tinha como objetivo mostrar que todas as pessoas e acontecimentos do Velho Testamento eram prefigurações do Novo Testamento e de sua história de redenção[...]”. A figura profética era um fato histórico concreto, preenchida por fatos históricos concretos [...]” (AUERBACH, Erich – *Figura*. Tradução de MACHADO, Duda. São Paulo: Ática, 1997, p. 28). Sobre esse conceito, tomamos a liberdade de indicar dois de nossos trabalhos: MAERKI, Thiago – *Hagiografia e literatura: um estudo da Legenda Maior Sancti Francisci, de Boaventura de Bagno-regio*. Campinas: Universidade Estadual de Campinas/Instituto de Estudos da Linguagem, 2013. Dissertação de mestrado; e MAERKI, Thiago – *O ‘pensamento analógico’ nas Crónicas da Ordem dos Frades Menores, de Marcos de Lisboa*. «Cuadernos Medievales», n. 18 (2015), p. 83-101.

<sup>32</sup> O cronista tem em vista o *Arbor Vitae Crucifixae Jesu Christi*, o qual, segundo declara o próprio Ubertino de Casale, estaria terminado em 1305. Sobre a circulação e influência desta obra em Portugal, veja os seguintes contributos: CARVALHO, José Adriano de Freitas – *Livros e leituras de espiritualidades franciscanas na segunda metade do século XV em Portugal*. «Carthaginensia», v. 11 (1991), p. 127-228; CARVALHO, José Adriano de Freitas – *Profetizar e conquistar em Portugal dos fins do século XV aos meados do século XVI: introdução a um projecto*. «Revista de História» (C.H.U.P.), v. 11 (1991), p. 65-93; e CARVALHO, José Adriano de Freitas – *Achegas ao estudo da influência da Arbor Vitae e da Apocalypsis Nova no século XVI em Portugal*. «Via Spiritus», v. 1 (1994), p. 55-109.

João de Parma (1209-1289) e de S. Boaventura. Deste, o cronista tem em conta, indubitavelmente, o trecho do prólogo da *Legenda Maior* há pouco citado. Para Frei Marcos, o anjo do sexto selo apocalíptico é, pois, *figura* de Francisco e o surgimento dele fora profetizado pelo profeta Isaías e pelo Apocalipse. Essa chave interpretativa está latente – implícita ou explicitamente – na maioria da produção letrada portuguesa dedicada ao santo, dado comprovado, por exemplo, pelo adjetivo “seráfico” largamente presente nos títulos de obras sobre S. Francisco e a Ordem por ele fundada<sup>33</sup>.

## 2. *Historia das vidas e feitos heroycos, & obras insignes dos sanctos* (1567), de Frei Diogo do Rosário (?-1580)

A *Historia das vidas e feitos heroycos, & obras insignes dos sanctos* (1567), de Frei Diogo do Rosário (?-1580), é um dos *Flos Sanctorum* de maior sucesso da tradição literária portuguesa. Conforme atesta Maria Clara de Almeida Lucas, a primeira edição dessa obra conheceu frequentes reedições até 1869-70, ano de que data a última edição conhecida<sup>34</sup>. O autor, frade dominicano, teria aceitado, a pedido de Frei Bartolomeu dos Mártires, arcebispo de Braga, compilar um novo *Flos Sanctorum*, que, já na edição de 1567, apresentava a maioria dos santos presentes no *Ho Flos Sanctorum em Lingoagê Portugues* (1513) – cujo único exemplar encontra-se na Biblioteca Nacional de Portugal<sup>35</sup>, texto a que o autor nunca se refere<sup>36</sup> – sendo que o número de Vidas foi se alargado a cada reedição. Se o autor do manuscrito de 1513 não apresenta as fontes utilizadas e transcritas, o mesmo não pode ser dito do texto do frade dominicano, “pródigo em referências às fontes utilizadas”<sup>37</sup>.

No que diz respeito especificamente à *Vida* de S. Francisco, o autor apresenta previamente o seguinte título: “Historia da vida do bem-aventurado São Frâncisco Patriarcha e fundador da ordem dos Menores, segundo a escreve São Boaventura, e sancto Antonino terceira parte: e a chronica da dita ordem,

<sup>33</sup> A título de exemplo, seguem algumas indicações: *Passo do glorioso e serafico São Francisco*, presente no *Cancioneiro de D. Maria Henriques* (1579-1591), de D. Francisco da Costa; *El mayor pequeno, vida e muerte del Serafin humano...* (1647), de D. Francisco Manuel de Melo; *Primazia Seráfica na regiam da America...* (1733), de Frei Apolinário da Conceição; *Vida Admiravel do mais raro milagre da natureza... o serafico S. Francisco de Assis* (1737), de Manuel da Silva Moraes; e *Orbe Seráfico Novo Brasilico...* (1761), de Frei Antônio de Santa Maria Jaboatão.

<sup>34</sup> Cf. LUCAS, Maria Clara de Almeida – *Hagiografia Medieval Portuguesa*. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa/Ministério da Educação, 1984, p. 12 (Biblioteca Breve, vol. 89).

<sup>35</sup> BNP – Res. 157 A.

<sup>36</sup> Cf. LUCAS, Maria Clara de Almeida – Ob. cit., p. 18.

<sup>37</sup> LUCAS, Maria Clara de Almeida – Ob. cit., p. 18.

e outros"<sup>38</sup>. Do *Doctor Seraphicus*, Fr. Diogo do Rosário utiliza a *Legenda Maior*; de Santo Antônio – dominicano e arcebispo de Florença entre 1446 e 1459 – o *Chronicon partibus tribus distincta ab initio mundi ad MCCCCLX* (1477); e "a chronica da dita ordem" refere-se indubitavelmente às *Crônicas* de Frei Marcos de Lisboa. Desta transcreve longos fragmentos, eliminando alguns trechos com o objetivo de diminuir a narrativa do cronista, tarefa essa adequada ao *Flos Sanctorum* que é de natureza breve, oferecendo somente os eventos indispensáveis da vida de cada personagem santoral. Essa estratégia é perceptível desde o primeiro parágrafo, como comprova o cotejamento dos textos:

#### *Crônicas*<sup>40</sup>

Aparece a graça de Deos nosso Saluador nestes derradeiros tēpos em seu seruo Francisco, o qual o padre das misericórdias & lunes quis dotar de tão largas merces de sua benignidade, q (como no discurso de sua vida claramente se ve) não sò das treuas do mūdo o trouxe à verdadeira luz, mas o fez grande em merecimentos em perfeição de toda virtude, & cõ muy esclarecidos misterios da cruz, q lhe particularmente comunicou, em sua igreja marauilhosamēte o exalçou & deu lugar & estado muy illustre. Foy este varão Francisco de Italia do valle Spoletino, natural da cidade de Assis, & seu nascimento no anno de Christo de mil cento & oitenta & dous. Seu pay era mercador rico de honesta & limpa geração, & chamauase Pero Bernardez, & sua mãy dona Picha muy hórada & deuota matrona. Em seu baptismo lhe foy posto nome João per sua mãy, o qual despois em a chrisma lhe tirou o pay, & fez chamar Francisco.

#### *Historia das vidas e feitos heroycos*<sup>41</sup>

Aparece a graça de Deos nosso Saluador nestes derradeiros tempos em seu seruo Francisco: o qual o padre das misericórdias e lunes quis dotar de tão largas merces de sua benignidade, que (como no discurso de sua vida claramente se vee) não soo das treuas do mundo o trouxe aa verdadeira luz, mas o fez grande em merecimentos em perfeção de toda virtude. Foy este varão Francisco de Italia do valle Spoletano, natural da cidade de Assis, e seu nascimēto no anno do Senhor de mil cento e oytenta e dous annos: Seu pay era mercador rico de honesta e limpa geração: e sua mãy muy hórada e deuota matrona. No baptismo lhe foi posto nome João per sua mãy, mas na chrisma lho tirou o pay, e fez chamar Francisco.

<sup>38</sup> ROSÁRIO, Diogo do (Frei) – *Historia das vidas e feitos heroycos, & obras insignes dos sanctos...* (Segunda Parte). Impresso em Coimbra: em casa de Antonio de Mariz, Anno da encarnação de 1577, fol. 161v. Citamos sempre a partir dessa edição.

<sup>39</sup> *Crônicas*, I, 1; fol. 1r.

Poder-se-ia pensar que ambos os textos possuem como fonte a *Legenda Maior*<sup>41</sup>, já que Frei Marcos transcreve dela a maior parte desse excerto. No entanto, a mudança de nome na crisma não aparece em S. Boaventura, dado que por si só comprova que esse trecho não é transcrito diretamente da legenda boaventuriana pelo autor dominicano. Além disso, mesmo que assim o fosse, seria, obviamente, impossível que a tradução do texto latino executada por Frei Diogo do Rosário concordasse em tudo com a do cronista. Portanto, especificamente neste excerto – e em grande parte da *Vida* de Francisco presente neste *Flos Sanctorum* – Boaventura é fonte indireta, já que a matriz primeira são as *Crônicas*, embora o autor suprima algumas partes. Com isso, o dominicano objetiva eliminar partes desnecessárias, como o nome dos pais de S. Francisco e todo o trecho indicativo de que Deus havia-lhe concedido os mistérios da cruz; fatos esses que são apenas acréscimos à afirmativa anterior de que teria merecido toda a virtude e perfeição.

Relativamente à narrativa da estigmatização, Frei Diogo do Rosário prefere transcrever o texto da *Legenda Maior* sem a intermediação das *Crônicas*. Para esse evento, Frei Marcos utiliza o texto boaventuriano<sup>42</sup>, embora inclua acréscimos que colhe doutros autores. Esses acrescentos não aparecem no texto do dominicano, que procura transcrever/traduzir a biografia oficial do santo, como comprova o cotejamento dos textos:

#### *Legenda Maior*<sup>43</sup>

1. *Cum igitur seraphicis desideriorum ardoribus sursum ageretur in Deum et compassiva dulcedine in eum transformaretur, qui ex caritate nimia voluit crucifigi: quodam mane circa festum Exaltationis sanctae Crucis, dum oraret in latere montis, vidit Seraph unum sex alas habentem, tam ignitas quam splendoris, de caelorum sublimitate descendere.*

2. *Cumque volatu celerrimo pervenisset ad aeris*

#### *História das vidas e feitos heroycos...*<sup>44</sup>

1. *Pois como fosse supremamente mouido em Deos com hús seraficos ardores e desejos celestiais, e fosse transformado cõ hũa compassiva doçura, naquele piadoso senhor, que por sua charidade grandissima quis ser por nos crucificado, hũa manhaã cerca da festa, vio descer do alto do Ceo hũa semelhança de Seraphim, que tinha seis asas tão acesas de fogo que davão grande resplandor,*

2. *e voando cõ grande ligeireza, quando*

40 ROSÁRIO, Diogo do (Frei) – *Historia das vidas e feitos heroycos, & obras insignes dos sanctos...* Ob. cit., fol. 162 r.

41 Cf. *Legenda Maior*, Prologus, 1.

42 Cf. *Crônicas* II, LV, fol. 103r-103v.

43 *Legenda Maior*, XIII, 3.

44 ROSÁRIO, Diogo do (Frei) – *Historia das vidas e feitos heroycos, & obras insignes dos sanctos...* Ob. cit., fol. 167 r.

*locum viro Dei propinquum, apparuit inter alas effigies hominis crucifixi, in modum crucis manus et pedes extensos habentis et cruci affixos. Duae alae super caput ipsius elevabantur, duae ad volandum extendebantur, duae vero totum velabant corpus.*

3. *Hoc videns, vehementer obstupuit, mixtumque moerore gaudium cor eius incurrit. Laetabatur quidem in gratioso aspectu, quo a Christo sub specie Seraph cernebat se conspici, sed crucis affixio compassivi doloris gladio ipsius animam pertransibat.*

4. *Admirabatur quam plurimum in tam inscrutabilis visionis aspectu, sciens, quod passionis infirmitas cum immortalitate spiritus seraphici nullatenus conveniret.*

5. *Intellexit tandem ex hoc, Domino revelante, quod ideo huius modi visio sic divina providentia suis fuerat praesentata conspectibus, ut amicus Christi praenosset, se non per martyrium carnis, sed per incendium mentis totum in Christi crucifixi similitudinem transformandum.*

6. *Disparens igitur visio mirabilem in corde ipsius reliquit ardorem, sed et in carne non minus mirabilem signorum impressit effigiem.*

7. *Statim namque in manibus eius et pedibus apparere coeperunt signa clavorum quemadmodum paulo ante in effigie illa viri crucifixi conspexerat. Manus enim et pedes in*

*chegou cerca do barão de Deos, apareceu entre as asas a figura de hum homem crucificado, que tinha os pees e mãos estendidas, encravadas na mesma cruz: e tinha as duas asas aleuantadas maravilhosamête sobre a cabeça, e as duas trazia estêdidas para voar, e as outras duas cobrião todo o corpo.*

3. *Vendo isto o seruo de Deos, foi em algũa maneira espantado, e sentio no seu coração alegria misturada com tristeza. Alegrouase com ver que o olhaua nosso Redemptor graciosamente: e cõsiderando que estaua encrauado na Cruz, trespassaua sua alma hum cutelo de dor e compaixão.*

4. *Marauilhauase muito, sabendo que a enfermidade da paixão, em nenhũa maneira podia concordar com a immortalidade do spiritu seraphico.*

5. *Finalmente entendeo por isto o barão santo (reuelandolho interiormente no seu coração, o Señor que de fora lhe aparecia) que poz esta visão, pola diuina prouidencia aos seus olhos apresêtada, que o amigo de Christo, não per martyrio de carne, mas por inflamação da alma com excellentissimo amor, auia de ser totalmête transformado na semelhaça de Jesu Christo crucificado.*

6. *E desapareçêdo a visão, deixou hum maravilhozo ardor no coração do santo, e não menos maravilhoza figura de suas sagradas chagas impressa em sua carne,*

7. *porque logo nesse ponto aparecerão nas suas mãos e pees os sinaes dos crauos, como o auia*

*ipso medio clavis confixae videbantur, clavorum capitibus in interiore parte manuum et superiore pedum apparentibus, et eorum acuminibus existentibus ex adverso; erantque clavorum capita in manibus et pedibus rotunda et nigra, ipsa vero acumina oblonga, retorta et quasi repercussa, quae de ipsa carne surgentia carnem reliquam excedebant.*

*visto naquela figura do crucificado: e aparecerão nas suas mãos e pees traspassados com crauos, e parecião as cabeças dos crauos na parte de dentro das mãos, e nos pees da parte de cima: e as pontas dos crauos estauão retornadas e quase dobradas. Na outra parte contraina, erão as cabeças dos crauos redondas e negras, e as pôtas longas retorcidas, as quaes se leuantauão da carne, e sobrepujauão a outra carne. E a dobradura dos crauos debaixo dos pees, sabia tanto fora que não deixaua assentar as prâtas no chão: e no encorramento redondo arcual das mesmas pontas, podião meter facilmente o dedo da mão.*

8. *Dextrum quoque latus quasi lancea transfixum, rubra cicatrice obductum erat, quod saepe sanguinem sacrum effundens, tunicam et femoralia respergebat.*

8. *Assi mesmo tinha traspassado o lado direito, como de hũa lança feita nelle hũa chaga e hum sinal vermelho, pola qual derramaua sempre sangue com que ensangentaua a túnica e os panos secretos.*

Constata-se, como há pouco referimos, que esse excerto do *Flos Sanctorum* é transcrito e traduzido diretamente da *Legenda Maior*. No entanto, dois aspectos presentes no “trecho 1” chamam-nos a atenção. O primeiro é o fato de o autor ter suprimido a marca temporal “*circa festum Exaltationis sanctae Crucis*” limitando-se a referir apenas “cerca da festa”, não especificando a que festa se refere. Teria sido essa uma gralha de impressão? Essa hipótese não se sustenta porque as duas edições que consultamos – a de 1577<sup>45</sup> e a de 1681<sup>46</sup> – fazem o mesmo, inclusive não assinalando qualquer festa, referindo apenas que ocorrera durante uma manhã: “estando orando no dito monte, hũa manhaã vio descer do alto ceo hũa semelhança de serafim”<sup>47</sup>. O outro aspecto diz respeito à caracterização do serafim. Uma tradução mais fidedigna da *Legenda Maior* seria que Francisco teria visto descer dos céus “um serafim tendo seis asas” [“*vidit Seraph unum sex alas habentem*”], ou, como geralmente preferem as recentes

<sup>45</sup> ROSÁRIO, Diogo do (Frei) – *Historia das vidas & feitos heroicos & obras insignes dos sanctos...* Ob. cit., fol. 334 v.

<sup>46</sup> ROSÁRIO, Diogo do (Frei) – *Flos sanctorum. Historia das vidas de Christo S. N. e de sua santissima Mãe, vidas dos santos e suas festas...* Lisboa: por Antonio Craesbeek de Mello. Anno 1681, p. 768.

<sup>47</sup> ROSÁRIO, Diogo do (Frei) – *Historia das vidas & feitos heroicos & obras insignes dos sanctos...* Ob. Cit., fol. 334 v. A ortografia da edição de 1681 concorda plenamente, neste trecho, com a da edição de 1577.



traduções, "um serafim com seis asas". Contudo, o texto das três edições desse *Flos Sanctorum* traz "uma semelhança de serafim". Por quê? A resposta não está tão clara, mas o texto de Frei Diogo do Rosário parece, apesar de seguir majoritariamente a *Legenda Maior*, se aproximar, nesse trecho, das *Crônicas* de Frei Marcos, que traz "hũa semelhança de Seraphim"<sup>48</sup>. De qualquer forma, este *flos sanctorum* é mais um texto da literatura franciscana portuguesa a se filiar à corrente hermenêutica que vê Francisco como o "serafim chagado", ainda que Frei Diogo do Rosário o faça de maneira (talvez) inconsciente quando transcreve trechos inteiros da *Legenda Maior* e das *Crônicas*.

### **3. *Paraíso mystico da Sagrada Ordem dos Frades Menores* (1750), de Frei Antonio Caetano de S. Boaventura (1669-1749)**

Um dos textos mais representativos da literatura franciscana portuguesa é o intitulado *Paraíso mystico da Sagrada Ordem dos Frades Menores* (1750), de Frei Antonio Caetano de S. Boaventura (1669-1749). Em tal obra, as analogias funcionam desde o princípio como uma espécie de linha com que o autor vai costurando todo o texto. Tal intuito revela-se já no título, que apresenta a Ordem dos Frades Menores como um "paraíso místico" em analogia direta com o "paraíso físico" ou paraíso terreal criado por Deus.

Na parte paratextual, dentre as "aprovações", encontra-se a da Ordem, escrita por Frei Manoel do Espírito Santo. Nela se exalta a semelhança entre os dois paraísos: "expondo este Paraíso as prodigiosas Analogias, com que muito se iguala ao verdadeiro, em tudo todos os mundanos lhe ficaram reconhecendo huma muy particular similhaça"<sup>49</sup>. Semelhança esta que o autor coloca em relevo ao longo de toda a obra traçando paralelos entre os dois paraísos. Outro paratexto, a "aprovação" de Frei Feliz do Rosário, qualificador do Santo Ofício, afirma que São Francisco é uma espécie de segundo Adão que Deus mandara ao mundo. No entanto, o autor aponta três diferenças entre o "Paraíso Físico" e o "Paraíso Místico": 1 - naquele Deus separou a árvore da vida da árvore da ciência, enquanto neste as uniu; 2 - aquele era defendido pela espada, e este por escudo, porque a espada serve para ofender e o escudo para defender-se; e 3 - no

<sup>48</sup> *Crônicas* II, LV, fol. 103r.

<sup>49</sup> ESPÍRITO SANTO, Manoel do (Frei) – Aprovação da Ordem». In S. BOAVENTURA, Antonio Caetano de (Frei) – *Paraíso mystico da Sagrada Ordem dos Frades Menores*. Porto: Na officina de Manoel Pedroso Coimbra, 1750, página innumerada.

“Paraíso Físico” perdeu-se a fé, e o “Paraíso Místico” restaurou-a<sup>50</sup>. Portanto, a intenção do qualificador do Santo Ofício é aproximar ambos os paraísos de forma que o fundado por S. Francisco se sobressaia ao primeiro, que, apesar das diferenças, pode ser considerado *figura* do segundo.

De acordo com Frei Antonio Caetano de São Boaventura, a fundação da Ordem dos Frades Menores estava decretada na mente divina desde a eternidade e que, por isso, fazia sentido “que antes houvesse della predição por algum daqueles insignes homens, que o mesmo Deos determinou, para lhes revelar as couzas grandes, que depois havia de fazer”<sup>51</sup>. Na sequência, apoiando-se numa passagem do *Livro de Amós*, defende que Deus não faz qualquer coisa sem que antes revele os seus segredos aos profetas<sup>52</sup>. Os profetas, portanto, detêm o poder de conhecer os acontecimentos divinos previamente para orientar o povo no caminho de Deus. E, se tudo o que sucede está presente na mente divina e é revelado aos profetas, a Ordem dos Frades Menores, antes mesmo de sua existência na Terra, já figurava na mente divina e fora por ele revelada a Joaquim de Fiori (1132-1202), que teria vaticinado, em seus *Comentários sobre Jeremias*, o surgimento dos franciscanos muitos anos antes da fundação da Ordem. Frei Antonio Caetano, então, procura mostrar a técnica figural citando um trecho de Bartolomeu de Pisa, que teria prenunciado que “a Ordem dos Menores, que há de durar athe os últimos tempos passará pello màr a quilomàr, gostará asperos pastos, a Rainha do austro a protegerà, e fomentará na sua amargura. Passará o rio Eufrates, e se mitigará o ímpeto das suas agoas”<sup>53</sup>. Depois, o autor interpreta a profecia relacionando-a à expansão franciscana pelos quatro cantos do mundo, que embora ainda incompleta, completar-se-ia no futuro. Dessa forma, a presença dos franciscanos em todo o mundo conhecido é a comprovação da realização do vaticínio que fora revelado por Deus a Bartolomeu de Pisa.

Toda a linha argumentativa do autor se baseia, pois, em analogias. As semelhanças e paralelismos tornam-se a principal estratégia textual empregada por Frei Antonio Caetano. Não podia passar-lhe despercebida a similitude mais empregada pelos autores franciscanos: a semelhança entre S. Francisco e Cristo. O autor lembra que Francisco teve doze seguidores no início da

<sup>50</sup> Cf. ROSÁRIO, Feliz do (Frei) – «Aprovação do Santo Ofício». In S. BOAVENTURA, Antonio Caetano de (Frei) – *Paraíso mystico da Sagrada Ordem dos Frades Menores*. Ob. cit., página inumerada.

<sup>51</sup> S. BOAVENTURA, Antonio Caetano de (Frei) – *Paraíso mystico da Sagrada Ordem dos Frades Menores*. Ob. cit., p. 01.

<sup>52</sup> “Pois o Senhor Iahweh não faz coisa alguma sem revelar o seu segredo a seus servos, os profetas” (Am 3, 7).

<sup>53</sup> S. BOAVENTURA, Antonio Caetano de (Frei) – *Paraíso mystico da Sagrada Ordem dos Frades Menores*. Ob. cit., p. 02.

fundação da Ordem, da mesma maneira que o apostolado jesuítico iniciou-se com o seguimento de doze apóstolos. Da mesma forma que Jesus fora traído por Judas, Francisco o fora por João Capela<sup>54</sup>, "para que em tudo parecesse", argumenta o autor, "semelhante hum Apostolado a outro Apostolado"<sup>55</sup>. Jesus fundara a Igreja Católica; Francisco, analogicamente, no *Paraíso Mystico*, é apresentado também como autêntico fundador. Para exemplificar esta analogia, o autor emprega um trecho da bula *Ite et vos in vineam meam* (29 de maio de 1517) do papa Leão X (1475-1521), na qual o pontífice se refere à Ordem dos Frades Menores nos seguintes termos: "esta é aquela sagrada Religião dos Frades Menores Santa, e immaculada na qual como em espelho sem mancha se vê a forma da vida de Christo, e dos Apostolos"<sup>56</sup>. Assim, as analogias não se fundamentam apenas por meio de exemplos bíblicos, mas colhem também do magistério eclesiástico – cujo papa é o principal representante – arquétipos para a construção da similitude.

Estruturalmente, a obra divide-se em sete analogias. Cada uma delas compõe um capítulo dedicado a um tema específico e inicia-se com uma citação em latim retirada do *Gênesis*<sup>57</sup>. A passagem bíblica funciona como mote à elaboração das analogias, às quais o autor associa uma característica relacionada à Ordem dos Frades Menores, passando a desenvolver o texto com o objetivo de elucidá-la. A principal intenção de Frei Antonio Caetano é traçar paralelos entre o livro bíblico e a ordem religiosa a que pertence a fim de comprovar que com "proporção e analogia" – como refere o autor no início de cada uma das sete analogias – o "paraíso místico" da Ordem é uma espécie de segunda versão do paraíso terrenal criado por Deus.

O quadro a seguir esclarece sumariamente a estrutura da obra:

<sup>54</sup> A comparação entre o número de seguidores de Jesus e o de Francisco e o paralelismo entre Judas e Frei João Capela estão presentes no primeiro capítulo dos *Fioretti*: "In prima è da considerare, che il glorioso Messar Santo Francesco in tutti gli atti della vita sua fu conforme a Cristo benedetto: che come Cristo nel principio della sua predicazione elesse dodici Apostoli, a dispregiare ogni cosa mondana, a seguitare lui in povertade, e nell'altre virtudi; così Santo Francesco elesse dal principio del fondamento dell'Ordine dodici Compagni, possessori dell'altissima povertade, e come uno de' dodici Apostoli di Cristo, riprovato da Dio, finalmente s'impicò per la gola; così uno de' dodici Compagni di Santo Francesco, ch'ebbe nome Frate Giovanni dalla Cappella, apottatò, e finalmente s'impicò se medesimo per la gola" (I Fioretti, I – Edição utilizada: *Fonti Francescane*. Padova: Editrici Francescane, 2015). Frei João Capela volta a ser referido no capítulo 31 da mesma obra.

<sup>55</sup> S. BOAVENTURA, Antonio Caetano de (Frei) – *Paraíso mystico da Sagrada Ordem dos Frades Menores*. Ob. cit., p. 03.

<sup>56</sup> Apud S. BOAVENTURA, Antonio Caetano de (Frei) – *Paraíso mystico da Sagrada Ordem dos Frades Menores*. Ob. cit., p. 07.

<sup>57</sup> Frei Antonio Caetano transcreve os versículos bíblicos sempre a partir da chamada *Vulgata Clementina*, texto oficial das *Sagradas Escrituras* de 1592 a 1979.

<sup>58</sup> O autor elucidava o motivo de serem dois querubins, diferentemente do que aparece no versículo genesíaco

<b>Analogias</b>	<b>Versículos Bíblicos</b>	<b>“Paraíso Físico”</b>	<b>“Paraíso Místico”</b>
<b>I</b>	<i>“Plantaverat autem Dominus Deus paradysum voluptatis”</i> (Gn 2,8)	Deus plantou na Terra um “Paraíso físico” cheio de frutos e delícias.	Deus plantou na Igreja um “Paraíso místico”, a Ordem dos Frades Menores.
<b>II</b>	<i>“In quo posuit hominem quem creaverat”</i> (Gn 2,8)	Deus colocou o primeiro homem, Adão, neste “Paraíso físico”.	Deus colocou o primeiro homem, Francisco, neste “Paraíso místico”.
<b>III</b>	<i>“Lignum etiam vitae in medio paradisi”</i> (Gn 2,9)	Deus plantou a árvore da vida neste “Paraíso físico”.	Deus plantou a regra, a árvore da vida deste “Paraíso místico”.
<b>IV</b>	<i>“Et posuit eum in paradiso, ut o peraretur”</i> (Gn 2,15)	Deus colocou o primeiro homem, Adão, neste “Paraíso Físico” para cultivá-lo, mas não só para o seu sustento.	Deus colocou o primeiro homem, Francisco, neste “Paraíso Místico” não para comer dele, mas para cultivá-lo em benefício da Igreja.
<b>V</b>	<i>“Et posuit eum in paradiso, ut o peraretur”</i> (Gn 2,15)	Deus colocou Adão neste “Paraíso físico” não só para trabalhar, mas também para guardar os animais e evitar que deturpassem sua amenidade e formosura.	Deus colocou Francisco neste “Paraíso místico” não só para trabalhar, mas também para guardá-lo dos apetites brutais por meio da vivência dos três votos religiosos.
<b>VI</b>	<i>“Eluvius egrediebatur de loco Paradisi”</i> (Gn 2,10)	Deste “Paraíso físico” brotava um rio que se dividia em quatro braços, os quais compreendiam a maior parte do mundo.	A Igreja, através do Sumo Pontífice, inundou este “Paraíso místico” com privilégios, o qual se dividiu em quatro braços e espalhou-se pelos quatro cantos do mundo.
<b>VII</b>	<i>“Et collocavit ante Paradysum Cherubim”</i> (Gn 3, 24)	Deus colocou dois querubins à entrada do “Paraíso Físico” para protegê-lo. <sup>58</sup>	Deus colocou dois querubins, S. Francisco e S. Domingos, à entrada do “Paraíso Místico” para protegê-lo.

Interessa aos nossos propósitos examinar mais detidamente a “Analogia II”<sup>59</sup> desse *Paraíso Místico*, pois nela se narra mais detidamente a vida de Francisco. Trata-se de uma hagiografia alegorizante da vida do santo, dividida em seis capítulos que expõem desde acontecimentos que antecederam seu nascimento – como vaticínios sobre seu surgimento – até milagres realizados após sua morte. Estruturalmente, o texto não se diferencia daquilo a que os estudiosos tendem a classificar como “legenda”, ou seja, uma narrativa mais ou menos arquitetada por um começo, meio e fim, mesmo que os acontecimentos não estejam cronologicamente dispostos. Cada analogia é aberta com uma espécie de resumo no qual o autor apresenta também seus principais objetivos. Isso pode ser notado na abertura da segunda analogia, que transcrevemos a seguir:

*Poz Deos no Paraizo o primeiro homem, que tinha creado a sua imagem, e similhaça. Formou-o fora delle, e depois o fez introduzir pelos Anjos naquelle lugar de dilicias, para que soubese, que não era seu senhor, mas só colono, como notou neste lugar Cornelio Alapide. Com proporção, e Analogia ao primeiro homem creou Deos outro homem, chamado Francisco verdadeiramente novo, porque Imagem, e similhaça muyto viva de Christo crucificado, como dice o Doutor Seraphico. Depois de adulto o colocou no Paraizo Místico da Ordem Seraphica, dando-lhe a entender que lho entregava, não como a senhor delle, mas como a instrumento da sua providencia para o seu governo. Deste grande homem trataremos, descrevendo summariamente a sua portentosa vida, e morte para conçoção dos seus devotos*<sup>60</sup>.

Francisco, como se apreende do excerto, é um “novo Adão”, um “novo homem”, criado à imagem e semelhança do próprio Deus, semelhança essa que se torna visível pela impressão das chagas. Deus criara-o não somente por analogia, mas também proporcionalmente a Adão: se o primeiro homem habitara o primeiro paraíso, esse segundo homem também devia habitar o Paraíso Místico; se o primeiro fora criado à imagem e semelhança de Deus, o segundo também o devia ser; se Adão não fora senhor daquele primeiro paraíso,

---

citado: “Pos Deos á entrada do Paraíso Terreal hum Cherubim, ou dous *Cherubins*, porque o Cardial Caetano lê *Cherubins* no plural” (*Paraíso Místico*, 1750, p. 601).

<sup>59</sup> Presente entre as páginas 158 e 259.

<sup>60</sup> S. BOAVENTURA, Antonio Caetano de (Frei) – *Paraíso místico da Sagrada Ordem dos Frades Menores*. Ob. cit., p. 158.

Francisco também não o seria da Ordem que fundara. Assim, Frei Antonio de S. Boaventura atribui ao divino uma maneira própria de criar: Deus cria simultaneamente por analogia e proporção, numa constante atualização de seu primeiro ato criador.

Dessa segunda analogia, interessa-nos o exame mais aprofundado da parte inicial, destinada, como já apontamos, à descrição dos vaticínios sobre o santo e o quinto capítulo, em que se narra o milagre da estigmatização. As primeiras linhas do primeiro capítulo é a transcrição literal do início da *Legenda Maior* de S. Boaventura<sup>61</sup>, embora o autor não a cite explicitamente. No entanto, o leitor do século XVIII mais ou menos familiarizado com a literatura franciscana não teria dificuldades em reconhecer a transcrição. Transcrever a abertura da *Legenda Maior* no início da *Vida* de Francisco é uma técnica de construção textual frequente entre os autores franciscanos. Ao lado de S. Boaventura, Bartolomeu de Pisa parece ser outra grande influência, cujo texto, igual modo, é inúmeras vezes transcrito por Frei Antonio de S. Boaventura, embora também nem sempre seja citado.

S. Boaventura é apresentado como uma espécie de profeta, o primeiro que teria reconhecido o anjo do sexto selo apocalíptico como figura de Francisco. "Eu me persuado", afirma o autor do *Paraíso Mystico*, "e sem temeridade, que o Santo Doutor alcançou esta inteligência por especial revelação divina dictádolha o Espirito Santo para mayor gloria do Santo Patriarca"<sup>62</sup>. A partir daí, traçam-se paralelos entre o livro do *Apocalipse* e a vida de Francisco a fim de provar que o anjo do sexto selo é *figura* do santo. Lembra-se, por exemplo, que, quando o sexto selo foi aberto, um grande terremoto abalou a Terra. O mesmo sucedeu após o nascimento de Francisco, quando a Igreja foi abalada pelo surgimento do "imperador Frederico II e outros Principes, introduzindo os Sarracenos nas terras do Patrimonio de S. Pedro contra o Papa, Cardeaes, Ecclesiasticos, e Religiosos"<sup>63</sup>. Dessa maneira, o autor prossegue, nitidamente sob a influência de Bartolomeu de Pisa – aliás como ele próprio confessa: "todo este discurso

<sup>61</sup> "Apareceu a graça de Deos Salvador nosso nestes ultimos dias em o seu servo Francisco a todos os verdadeiros humildes, e amigos da santa pobreza que venerando nelle a superaffluente Misericordia de Deos, com o seu exemplo aprenderam a negar-se à impiedade dos desejos seculares, vivendo conformes a Christo em uma viva esperança dos bens celestiaes" (S. BOAVENTURA, Antonio Caetano de (Frei) – *Paraíso mystico da Sagrada Ordem dos Frades Menores*. Ob. cit., p. 158).

<sup>62</sup> S. BOAVENTURA, Antonio Caetano de (Frei) – *Paraíso mystico da Sagrada Ordem dos Frades Menores*. Ob. cit., p. 159.

<sup>63</sup> S. BOAVENTURA, Antonio Caetano de (Frei) – *Paraíso mystico da Sagrada Ordem dos Frades Menores*. Ob. cit., p. 160.

é do venerável Pisa<sup>64</sup> – construindo outros paralelos com o mesmo propósito.

Antes de finalizar essa parte, que serve de introdução à *Vida* de Francisco, o autor procura elucidar os fundamentos de sua hermenêutica. Declara que muitos textos das *Sagradas Escrituras* possuem dois “sentidos literais”, os quais ele chama de “grammatical” e “perabolico”. Esses dois sentidos, afirma ainda, podem ser não só “subordinados” como também “disparados”. Exemplificando essa exegese, o autor explica que, “ainda que este Anjo [...] e principal significado se entenda litteralmente de Christo, no secundario, e menos principal se pode tambem entender litteralmente de Francisco sem alguma repugnância”<sup>65</sup>. De acordo com essa interpretação, um acontecimento pode ser interpretado de duas maneiras distintas, relacionadas ou não. Essa hermenêutica, como vimos, solidificada por S. Boaventura, é reaproveitada pelo autor do *Paraíso Mystico*. Para ele, o anjo do sexto selo representa simbolicamente o próprio Cristo ao mesmo tempo em que é *figura* expressa de S. Francisco. Essa interpretação só pode ser do tipo “subordinado”, já que o anjo é como um síndeto que associa Cristo e Francisco na história da salvação. Segundo o autor, a prova mais visível dessa união mística são as chagas. Elas são o sinal do Deus vivo presente naquele anjo que sobe do Oriente e que deve ser identificado, conforme declara o papa Leão X na bula “*Ite vos*” (1517), inclusive empregando o termo “figurado”, como sendo o santo de Assis: “Francisco o declara o Papa figurado naquele Anjo, que no Apocalypse tinha a Imagem de Deos vivo, ou de Christo crucificado”<sup>66</sup>.

Na parte primeira do quinto capítulo, Frei Antonio de S. Boaventura aloca a narrativa da estigmatização de Francisco, narrativa essa que, seguindo a tendência de seus antecessores, o autor edifica sob a égide do *Doctor Seraphicus*. Transcrevemo-la a seguir:

*Antes da festa da Exaltação da Cruz, guiado da Providencia Divina, subio ao Monte Alverne, onde principiando quarenta dias de jejum em honra do Archanjo S. Miguel, se achou favorecido da doçura da celeste contemplaçam com mayor abundancia, do que em outras occasioens experimentava; e como se elevasse aquelle Seraphico espirito à vehemencia dos incendios do seu abrasado amor, vio hum Seraphim com seis azas*

<sup>64</sup> S. BOAVENTURA, Antonio Caetano de (Frei) – *Paraíso mystico da Sagrada Ordem dos Frades Menores*. Ob. cit., p. 161.

<sup>65</sup> S. BOAVENTURA, Antonio Caetano de (Frei) – *Paraíso mystico da Sagrada Ordem dos Frades Menores*. Ob. cit., p. 162.

<sup>66</sup> S. BOAVENTURA, Antonio Caetano de (Frei) – *Paraíso mystico da Sagrada Ordem dos Frades Menores*. Ob. cit., p. 161.

*refulgentes, que descia da eminencia do Ceo, e chegando com apreçado voo nam muyto distante do lugar, onde estava o servo de Deos, appareceu entre as azas a figura de hum homem em huma Cruz, pregados nella os pès, e as mãos, dispostas de sorte as azas, que duas se levantam sobre a cabeça, duas se estendiaõ para voar, e com as outras duas cobria todo o mais corpo. A vista desta nova maravilha ficou absorto, e pasmado Francisco, experimentando no seu coraçam hum in explicavel goso, mas misturado com alguma tristeza, porque ainda que a vista se occupava em hum objecto tam agradável, a forma de crucificado lhes trespassara com vehemente dor o coração. Desappareceu a visam, deixando no coraçam do Santo Patriarca hum extraordinario ardor, e no corpo huma impressa imagem do seu amado Jesu crucicado, porque nas mãos, e nos pés se viaõ os cravos do crucifixo da mesma sorte, que os tinha visto no Seraphim, apparecendo na parte interior das mãos, e no peito dos pés as cabeças dos cravos, e na parte opposta as pontas retrocidas. Eraõ as cabeças dos cravos redondas, e da cor de ferro, e as pontas da outra parte das mãos, e pès retrocidas, e de sorte que sobre pujavam a mais carne. O lado direito se via ferido com huma cizura, como lança, tam profunda, que continuamente estava lançando, sangue, que se via na tunica, e em occasioens era tanto, que chegava a rubricar os pannos da honestidade. Desceo pois o Santo do Monte, trasendo no seu corpo huma viva imagem de Christo crucificado, não escripta em taboas de pedra figurada pelas mãos de algum artifice, mas impressa maravilhosamente nos seus membros com o dedo de Deos vivo. Todas estas palavras sam do Doutor Seraphico<sup>67</sup>.*

Como declara o autor no final do excerto, toda a narrativa da estigmatização é transcrita de S. Boaventura, especificamente da *Legenda Maior*. Não restam dúvidas, pois, de que Frei Antonio de S. Boaventura é mais um que se filia ao grupo que vê Francisco não somente como o anjo do sexto selo, mas também como o perfeito imitador de Cristo, um *Alter Christus*, o “serafim chagado”.

### Palavras finais

Como mostramos ao longo deste artigo, não restam dúvidas de que S. Francisco de Assis, na literatura de espiritualidade portuguesa – e mais

---

<sup>67</sup> S. BOAVENTURA, Antonio Caetano de (Frei) – *Paraíso mystico da Sagrada Ordem dos Frades Menores*. Ob. cit., pp. 225-226.



especificamente franciscana –, fora interpretado e representado como o “serafim chagado”. Partindo da análise de três obras, apresentamos apenas resultados parciais de nossa investigação em curso, a qual pretende examinar tal aspecto também em outras obras da tradição literária luso-franciscana do mesmo período pertencentes a outros gêneros textuais como a poesia e a parenética. Estamos convencidos de que essa “hermenêutica seráfica” – chamemo-la assim – propagandeada mais fortemente pelas lendas de S. Boaventura – para quem Francisco havia se transformado na semelhança de Cristo crucificado (“*in Christi crucifixi similitudinem transformandum*”<sup>68</sup>) – e, em Portugal, evidentemente e largamente utilizada por Frei Marcos de Lisboa, o “Boaventura português”, foi decisiva para a representação hagiográfica desse santo nas Letras portuguesas até pelo menos a primeira metade do século XVIII, quando começou a perder força. Não podia ter sido diferente, já que tal exegese influenciara até mesmo dois grandes mestres da arte universal: Giotto (1267-1337), com seus afrescos sobre a vida do *Poverello* presentes na Basílica Inferior de S. Francisco de Assis, em Assis; e Dante Alighieri (1265-1321)<sup>69</sup>, que, no canto XI do “Paraíso” de sua *Divina Comédia* (entre 1304-1321), além de caracterizá-lo como “tutto serafico in ardore” (XI, 37) anota ainda sobre o “milagre” ocorrido no rochoso Monte Alverne: “nel crudo sasso intra Tevero e Arno / da Cristo prese l’ultimo sigillo, / che le sue membra due anni portano”<sup>70</sup> (XI, 106-108).

Artigo recebido em 15/07/2016

Artigo aceite para publicação em 21/10/2016.

---

<sup>68</sup> *Legenda Maior*, XIII, 3.

<sup>69</sup> Sobre a presença de Francisco na obra de Dante, veja os artigos presentes em: CASCIANI, Santa (Org.) – *Dante and the Franciscans*. Leiden; Boston: Brill, 2006; e NICK, Havely – *Dante and the Franciscans: Poverty and the Papacy in the Commedia*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

<sup>70</sup> Utilizamos a edição de G. Petrocchi, da Società Dantesca Italiana, cujo canto XI está em: *Fonti Francescane*. Padova: Editrici Francescane, 2015, pp.1371-1380.

# MEMÓRIA E IDENTIDADE NA CONSTRUÇÃO DA "SANTIDADE TERRITORIAL" PORTUGUESA E ESPANHOLA NA ÉPOCA MODERNA

PAULA ALMEIDA MENDES

FACULDADE DE LETRAS DA UNIVERSIDADE DO PORTO – CITCEM

paula\_almeida@sapo.pt

**RESUMO:** Tendo como pano de fundo a problemática em torno da santidade territorial portuguesa e espanhola, na Época Moderna, este estudo procura chamar a atenção para a produção de várias obras que se inscrevem naquela moldura – desde histórias «generalistas» e descrições geográficas a «Vidas» de santos e recolhas hagiográficas – que deverão ser compreendidas em uma lógica de investimento na preservação da memória, através do registo escrito, e da exaltação dos «santos nacionais», que permitiria a Portugal e Espanha ombrear com os outros reinos católicos europeus, que se vangloriavam de possuírem mais santos.

**PALAVRAS-CHAVE:** Santidade territorial; Portugal; Espanha; Séculos XVI-XVIII.

**ABSTRACT:** Against the background of the problems surrounding Portuguese and Spanish territorial sanctity in the Modern Age, this study seeks to draw attention to the production of several works that fit within this framework - from "generalist" histories and geographical descriptions to saints' "Lives" and hagiographical recollections - to be understood in a logic of investment in the preservation of memory, through the written record, and of the exaltation of the "national saints", which would allow Portugal and Spain to stand in line with the other European Catholic kingdoms, that boasted of possessing more saints.

**KEY-WORDS:** Territorial Sanctity; Portugal; Spain; XVIth-XVIIIth centuries.

1. Como uma ampla bibliografia já realçou, assistiu-se, sobretudo a partir da segunda metade do século XVI, não apenas em Portugal e em Espanha, como também em outros reinos europeus<sup>1</sup>, a um investimento no sentido da construção de uma História da santidade nacional ou «territorial», para utilizarmos a expressão proposta por Henri Fros<sup>2</sup>, enquanto complementar

<sup>1</sup> GAJANO, Sofia Boesch; MICHETTI, Raimondo (a cura di) – *Europa Sacra. Raccolte agiografiche e identità politiche in Europa tra Medioevo ed Età Moderna*. Roma: Carocci Editore, 2002, p. 227-240.

<sup>2</sup> FROS, Henri – *Culte des saints et sentiment national. Quelques aspects du problème*. «Analecta Bollandiana», t. 100 – *Mélanges offerts à Baudouin de Gaiffier et François Halkin* (1982), p. 729-735. Veja-se também os estudos

da História política e institucional<sup>3</sup>, de que dão conta vários registos escritos, que se inscrevem, nomeadamente, no filão da hagiografia e da historiografia. Esses textos poder-nos-ão, assim, ajudar a perceber os moldes em que se foi construindo, ao longo do período compreendido entre os séculos XVI-XVIII, essa História da santidade nacional ou territorial – ou até mesmo regional ou local, na medida em que os autores investem, claramente, em uma espécie de sacralização do território português e, em muitos casos, de exaltação das cidades através dos seus santos.

Contudo, apesar dos esforços empreendidos no sentido da construção desta História, sobretudo a partir da Época Moderna, a verdade é que muito poucos foram os santos portugueses que chegaram aos altares: se excluirmos os de culto imemorial, sobretudo mártires ou virgens da antiga Lusitânia ou da Galiza Bracarense, o reino português contava apenas com quatro santos canonizados, a saber: S. Teotónio, S. António – que, por esses tempos, era conhecido, na Europa, como sendo de *Pádua* ou de *Itália*, e não como natural de *Lisboa* ou de *Portugal...* - S. Isabel de Aragão e, até um pouco curiosamente, S. João de Deus<sup>4</sup>?

Com efeito, essa História da santidade, que se foi, paulatinamente, construindo, acabou por se tornar «dependente» e «condicionada» pelo número de santos, que estimulavam, como é sabido, rivalidades várias entre os diversos territórios. Ora, esta moldura levou vários hagiógrafos, tal como Jorge Cardoso, a utilizar vários critérios de «patrialidade», de modo a engrossar o número de «santos nacionais»: o nascimento; a dignidade (como o «benefício eclesiástico» ou o ofício político); a habitação; a morte; e a posse de relíquias<sup>5</sup>. No entanto,

---

reunidos por CALIÒ, Tommaso; RUSCONI, Roberto (a cura di) – *San Francesco d'Italia. Santità e identità nazionale*. Roma: Viella, 2011 (Sacro/Santo; 17).

<sup>3</sup> Maria de Lurdes Correia FERNANDES já chamou a atenção para este aspecto em vários estudos complementares: FERNANDES, Maria de Lurdes Correia - *História, santidade e identidade. O Agiologio Lusitano de Jorge Cardoso e o seu contexto*. «Via Spiritus», 3 (1996), p. 25-68; IDEM – *O Agiologio Lusitano de Jorge Cardoso (†1669): hagiografia, memória, história e devoção na Época Moderna em Portugal*. In GAJANO, Sofia Boesch; MICHETTI, Raimondo (a cura di) – *Europa Sacra. Raccolte agiografiche e identità politiche in Europa tra Medioevo ed Età Moderna*. Roma: Carocci Editore, 2002, p. 227-240; IDEM – *O Agiologio Lusitano: encontros e compromissos da literatura hagiográfica e da história religiosa*. In FERNANDES, Maria de Lurdes Correia (estudo e índices de) – *Agiologio Lusitano*. Tomo V. Porto: FLUP, 2002, p.7-38.

<sup>4</sup> ROSA, Maria de Lurdes – *Hagiografia e santidade*. In AZEVEDO, Carlos Moreira de (dir.) – *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Vol. 2. Lisboa: Círculo de Leitores, 2002, p. 326-361; NEVES, João César das – *Os Santos de Portugal*. Lucerna, 2006.

<sup>5</sup> AFONSO, Carlos Alberto – *No tempo em que todos eram santos. Estudo sobre o "Martirólogo Nacional Português": o Agiologio Lusitano de Jorge Cardoso*. Universidade do Minho, 1988, p. 43-46. Trabalho de síntese para Provas de Aptidão Pedagógica e Capacidade Científica. Segundo Carlos Alberto Afonso, «este imaginário da patrialidade dos santos forjado por Cardoso é, por outro lado, uma condição *sine qua non* que permitiu engrossar o número de santos e varões do nosso martirólogo nacional, apresentando a dimensão do *Agiologio Lusitano* como a prova de ser Portugal, uma pátria de santos: se, por um lado, a inserção sistemática de personagens e a multiplicação dos santos ao longo de um tempo mais antigo que o próprio reino português depende da reivindicação do direito a um espaço-tempo histórico ancestral, contudo este objectivo só se completa alargando-se, por outro lado, o leque

os critérios acima enunciados, dado o seu carácter «movediço», permitiram e conduziram a várias usurpações e confusões no que respeita à nacionalidade dos santos, como de resto, dão conta várias «Vidas», crónicas e compilações hagiográficas...

Uma das primeiras e, por conseguinte, «incipientes» tentativas de construção da santidade «territorial» portuguesa foi a inclusão de alguns «Santos Extravagantes», na edição do *Flos Sanctorum* de 1513, como já realçou Cristina Sobral<sup>6</sup>. Esse projecto que visava a recuperação e o registo da memória e das «Vidas» dos «santos» portugueses adquire maior expressão e fôlego foi feita no *Martyrologio dos santos de Portugal e festas geraes do Reyno*, levado a cabo por alguns jesuítas e editado juntamente com a tradução do *Martirologio Romano*, pelo P.e Álvaro Lobo (S.J.), em Coimbra, em 1591<sup>7</sup>. Ainda que a argumentação possua uma dimensão tópica, lembremos, como o fez Maria de Lurdes Correia Fernandes, que, na dedicatória desta obra, o P.e Álvaro Lobo declarou não existir «cousa de mor gloria pera hum Reyno que os Varões insignes que dá», de tal modo que «a mòr honra que pode ter um Reyno ou cidade são os Santos que criou ou tem em si, cuja memoria com particular deuação deve festejar como de proprios padroeyros e avogados»<sup>8</sup>. Assim, como salientou a mesma autora, é bem visível a recepção, por parte do autor, das propostas do também jesuíta Jean Molanus, para que cada país ou província elaborasse «não somente Martyrologio dos santos propriamente seus, mas ainda catalogo de suas vidas» e que «conhecendo cada terra seus santos lhe tenha particular devaçam e se aproveite de tam certos intercessores», tanto mais que, a seu ver, este era um projeto particularmente urgente em Portugal, na medida em que, neste reino, «tanto he mais necessario quanto menos conhece o vem que tem por não ter ainda seus santos ordenados pelos dias de quada mes, e polla confusão e incerteza que acerca de alguns delles»<sup>9</sup>.

O projecto de construção de uma História da «santidade nacional» será retomado com maior força, destaque e visibilidade por Jorge Cardoso, no seu monumental *Agiologio Lusitano*, cujos três primeiros volumes, da sua

---

de princípios que regem a pertença do santo à pátria ou aos seus lugares, qualquer que seja o período histórico em que vivem» (cf. ob. cit., p. 46).

<sup>6</sup> SOBRAL, Cristina – *O Flos Sanctorum de 1513 e suas adições portuguesas*. «Lusitania Sacra», 2ª série, tomo XIII-XIV (2001-2002), p. 531-568.

<sup>7</sup> FERNANDES, Maria de Lurdes Correia - *O Agiologio Lusitano de Jorge Cardoso*. Ob. cit., p. 227.

<sup>8</sup> LOBO, P.e Álvaro (S.J.) – Ob. cit., «Dedicatória ao leitor», apud FERNANDES, Maria de Lurdes Correia - *O Agiologio Lusitano de Jorge Cardoso*. Ob. cit., p. 227.

<sup>9</sup> LOBO, P.e Álvaro (S.J.) – Ob. cit., «Dedicatória ao leitor» apud FERNANDES, Maria de Lurdes Correia – *O Agiologio Lusitano de Jorge Cardoso*. Ob. cit., p. 227; GAJANO, Sofia Boesch (a cura di) – *Raccolte di vite di santi dal XIII al XVIII secolo. Strutture, messaggi, fruizioni*. Fasano de Brindisi: Schena Editore, 1990; LUONGO, Gennaro – *Erudizione e devozione. Le Raccolte di Vite di santi in età moderna e contemporanea*. Roma: Viella, 2000.

responsabilidade, foram impressos em 1652, 1657 e 1666<sup>10</sup>, e que foi reeditado e estudado por Maria de Lurdes Correia Fernandes. Esta era, efectivamente, a empresa que já tinha em mente quando, pelos anos vinte do século XVII, materializou o seu *Officio Menor dos Santos de Portugal* (1629)<sup>11</sup>, tendo como objectivo dar a conhecer e fomentar a devoção dos «Santos deste Reino», incluindo aqueles que, ainda em vida, «forão conhecidos e venerados por insignes em sanctidade»<sup>12</sup>. É incontestável o esforço de Jorge Cardoso e o pioneirismo da sua obra, que mostram como a santidade se vinha impondo como um referente espiritual, político e cultural, na medida em que constitui um instrumento que contribui para a revalorização da história e da identidade do reino. Como já foi acentuado por Maria de Lurdes Correia Fernandes em diferentes trabalhos sobre o *Agiologio Lusitano* de Jorge Cardoso, assistiu-se ao que a autora designa por crescente valorização dos «santos de Portugal e suas conquistas», não só religiosos ou eclesásticos, como também seculares, o que mostra uma profunda conexão entre a santidade e a história e a identidade do reino português. Com efeito, esta simbiose assume contornos mais precisos e distintos durante o século XVII, a qual não poderá, obviamente, ser dissociada do contexto da Restauração, em 1640, e das guerras travadas na sua sequência, que se estenderam até 1668, funcionando não apenas neste contexto do Portugal «europeu», mas também no exaltar de «exemplaridades» no Oriente ou no Brasil<sup>13</sup>. No caso português, a união entre a identidade política e a identidade católica<sup>14</sup> acentuou-se com o tópic, sobretudo na sermonária da Restauração<sup>15</sup>, mas também recorrente em alguma da literatura portuguesa do século XVII, do carácter providencial do reino português, na medida em que fora, desde sempre, e sobretudo desde Ourique, distinguido por dons e sinais divinos de eleição, que o converteriam na cabeça do Quinto Império, que restabeleceria a unidade da Cristandade, fracturada por Protestantes e Muçulmanos. Uma dessas marcas manifestar-se-ia na enorme quantidade de santos portugueses, pois, segundo António de Sousa

<sup>10</sup> Veja-se, a propósito: FERNANDES, Maria de Lurdes Correia – *História, santidade e identidade...* Art. cit., p. 25-68; IDEM – *O Agiologio Lusitano de Jorge Cardoso*. Ob. cit.; IDEM – *O Agiologio Lusitano: encontros e compromissos da literatura hagiográfica e da história religiosa*. Ob. cit.; AFONSO, Carlos Alberto – *No tempo em que todos eram santos. Estudo sobre o "Martirologio Nacional Português": o Agiologio Lusitano de Jorge Cardoso*. Ob. cit.

<sup>11</sup> Lisboa: por Pedro Craesbeck.

<sup>12</sup> FERNANDES, Maria de Lurdes Correia – *O Agiologio Lusitano de Jorge Cardoso*. Ob. cit., p. 229.

<sup>13</sup> SANTOS, Zulmira C. – *A literatura "hagiográfica" no Brasil do tempo do Pe António Vieira: da Chronica da Companhia de Jesu do Estado do Brasil e do que obrarão seus filhos nesta parte do Novo Mundo (1663) às biografias devotas de Simão de Vasconcellos*. «Românica», 17 (2008), p. 151-166.

<sup>14</sup> SILVA, Ana Cristina Nogueira da; HESPAÑA, António Manuel – *A identidade portuguesa*. In MATTOSO, José (dir.) – *História de Portugal*. Vol. IV: *O Antigo Regime (1620-1807)*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1993, p. 18-37.

<sup>15</sup> MARQUES, João Francisco MARQUES – *A parenética portuguesa e a Restauração*. Porto: INIC, 1989, 2 volumes, mostrou bem o peso dos argumentos religiosos, nomeadamente cristãos e católicos, na moldura dos discursos exaltadores da legitimidade de D. João IV.

de Macedo, «quando en las otras partes del mundo nacia un Santo, era mucho, y en Portugal no parian las madres menos de nueue martires cada vez»<sup>16</sup>. Com efeito, a imagem de uma nação com os seus santos e mártires constitui um dos mais valorizados símbolos de identidade.

No caso «espanhol», não será despidiendo lembrar que, em 1572, Filipe II encarregou o cronista Ambrosio de Morales de percorrer os reinos de Galiza e Leão, assim como o principado das Astúrias, tendo em vista o recenseamento de relíquias autênticas, sobretudo de santos antigos ou de culto imemorial, livros antigos e sepulcros régios existentes em igrejas e mosteiros, de modo a proceder à sua traslação para o mosteiro do Escorial: deste modo, o monarca espanhol procurava enriquecer a sua colecção pessoal de relíquias, não só para manifestar a sua devoção, como também para mostrar a riqueza e a antiguidade da devoção católica espanhola. Morales faz, deste modo, um inventário das várias e diversas fontes, procurando sempre respeitar as directrizes dos decretos tridentinos, de que dá conta em *Viage de Ambrosio de Morales por orden del rey D. Phelipe II a los Reynos de León y Galicia y Principado de Asturias para reconocer las Reliquias, Sepulcros Reales y Libros manuscritos de Cathedrales y Monasterios* (Madrid, 1765): tratava-se, sobretudo, de sustentar e fomentar o mito de uma cristianização antiqüíssima da Hispania, tendo como propósito reforçar a legitimidade histórica da política dos Reis Católicos, garantes da unidade na fé desde os tempos gloriosos da Reconquista<sup>17</sup>.

No campo da literatura de pendor hagiográfico, encontramos vários exemplos de obras que investem no sentido atrás apontado, desde os *Flos Sanctorum* mais «generalistas» de Alonso de Villegas e do Padre Pedro de Ribadeneira, até textos de cunho mais nacional, como a *Historia eclesiástica de todos os santos de España. Primera, segunda, tercera y quarta parte* (1594)<sup>18</sup>, de Fr. Juan de Marieta, onde equiparava os numerosos santos de Espanha ao ouro e à prata das Américas, afirmando que aqueles «sin contradición tiene ventaja a las mejores tierras del mundo»<sup>19</sup>.

Por outro lado, valerá a pena que esta ampla multiplicação da edição de obras de tónica hagiográfica inscreve-se no âmbito do combate contrarreformista

<sup>16</sup> MACEDO, António de Sousa de – *Flores de España, Excellencias de Portugal. Em que brevemente se trata lo mejor de sus historias, y se descubren muchas cosas nuevas de prouecho, y curiosidad. Primera parte*. Lisboa: por Jorge Rodrigues, 1631, f. 88 v.

<sup>17</sup> ÉDOUARD, Sylvène – *Enquête hagiographique et mythification historique. Le "saint voyage" d'Ambrosio de Morales* (1572). «Mélanges de la Casa de Velásquez. Le temps des saints. Hagiographie au Siècle d'Or», tome 33 (2), (nouvelle série), 2003, p. 33-59.

<sup>18</sup> Imprensa em Cuenca.

<sup>19</sup> MARIETA, Fr. Juan de – Ob. cit., libro I, cap. XII, f. 10v. Para o caso espanhol, cf. ARAGÜES ALDAZ, José – *El Santoral castellano en los siglos XVI y XVII – un itinerario hagiográfico*. «Analecta Bollandiana», 118 (2000), p. 329-386.

enformado pelas directrizes tridentinas, que afirmou-se também através de uma vasta produção de literatura religiosa, favorecida pelo surgimento da imprensa, constituída por catecismos, manuais de confissão, espelhos de perfeição cristã, obras teológicas, guias, hagiólogos, martirologios<sup>20</sup>, etc., de função normativa e paradigmática, direcionada para a regulamentação e o disciplinamento impostos à esfera social<sup>21</sup>.

De resto, esta abundante produção literária, que se traduziu, de igual modo, numa ampla circulação, de que várias fontes dão conta, reflecte a crescente importância – e urgência – do registo escrito, que, nesta moldura, não poderá ser dissociado da revalorização da dimensão historiográfica no quadro das críticas de reformadores e humanistas aos excessos «desvairados» de certas «Vidas» de santos e compilações hagiográficas, como a *Legenda Aurea*, de Jacques de Voragine<sup>22</sup>, e no contexto ibérico dos «falsos cronicões». Por isso, no primeiro caso, como já sublinhou Maria de Lurdes Correia Fernandes, reflectindo uma preocupação com a afirmação da verdade dos relatos hagiográficos, «se encontra já, com uma curiosa insistência, nas colectâneas de «Vidas» de santos e mártires da segunda metade do século XVI, em particular nas recolhas mais sistemáticas e amplas, como as que fizeram, em resposta a muitas críticas dos protestantes, George Witzel, com o seu *Hagiologium* (1541)<sup>23</sup>, Luigi Lippomano, com as suas *Sanctorum priscorum Patrum vitae* (1551-1560)<sup>24</sup> e Lourenço Surio com

<sup>20</sup> CARVALHO, José Adriano de (dir.) – *Bibliografia Cronológica da Literatura de Espiritualidade (1501-1700)*. Porto: Instituto de Cultura Portuguesa, 1988, e MENDES, Paula Cristina Almeida – “Porque aqui se vem retratados os passos por onde se caminha para o Ceo”: a escrita e a edição de «Vidas» de santos e de «Vidas» devotas em Portugal (séculos XVI-XVIII). Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto, 2012, 2 volumes. Tese de Doutoramento. Vejam-se também os balanços de: SANTOS, Zulmira C. – *Literatura Religiosa (Época Moderna)*. In AZEVEDO, Carlos Moreira de (dir.) – *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Vol. III. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, p. 125-130; IDEM – *Hagiografia. A prosa religiosa e mística nos séculos XVII-XVIII*. In História da Literatura Portuguesa. Vol. 3: *Da Época Barroca ao Pré-Romantismo*. Lisboa: Alfa, 2002, p. 165-169; IDEM – *Fonti e ricerche per la storia della santità in Portogallo nel Seicento*. «Sanctorum», 10 (2013), p. 143-158; FERNANDES, Maria de Lurdes Correia – *Espiritualidade (Época Moderna)*. In AZEVEDO, Carlos Moreira de (dir.) – *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Vol. II. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, p. 187-193.

<sup>21</sup> CAFFIERO, Marina – *Tra modelli di disciplinamento e autonomia suggestiva*. In BARONE, Giulia; CAFFIERO, Marina; BARCELLONA, Francesco Scorza (a cura di) – *Modelli di santità e modelli di comportamento. Contrasti, intersezioni, complementarità*. Torino: Rosenberg & Sellier, 1994, p. 265-278. Sobre este assunto, veja-se: PRODI, Paolo (a cura di) – *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*. Bologna: Società editrice Il Mulino, 1994 (Annali dell'Istituto storico italo-germanico; Quaderno 40), especialmente o estudo de KNOX, Dilwyn – “Disciplina”: le origini monastiche e clerical del buon comportamento nell'Europa cattolica del Cinquecento e del primo Seicento, p. 69-99.

<sup>22</sup> De uma vastíssima bibliografia, remetemos para: AA. VV. – *Legenda Aurea. Sept siècles de diffusion*. Montréal/Paris, 1986; FLEITH, Barbara – *Legenda Aurea: destination, utilisateurs, propagation. L'histoire de la diffusion du légendaire au XIIIe et au début du XIVe siècle*. In GAJANO, Sofia Boesch (a cura di) – *Raccolte di vite di santi dal XIII al XVIII secolo. Strutture, messaggi, fruizioni*. Ob. cit., p. 41-48; FLEITH, Barbara; MORENZONI, Franco (études réunies par) – *De la sainteté à l'hagiographie. Genèse et usage de la «Légende dorée»*. Genève: Droz, 2001.

<sup>23</sup> VICELIUS, Georg – *Hagiologium seu de sanctis ecclesiae historiae*. Mongutiae, 1541.

<sup>24</sup> LIPPOMANUS, Aloysius – *Sanctorum priscorum Patrum vitae*. Venetiis, 1551-1556 (tomos 1-5) e Roma: apud Antonium Bladum, 1558-1560 (tomos 6-8). Veja-se, a propósito, GAJANO, Sofia Boesch – *La raccolta di vite di*

o *De probatis Sanctorum historiis* (1570-1576)<sup>25</sup>, bem como as colectâneas mais específicas, nomeadamente dos santos de algumas ordens religiosas que a elas tinham pertencido<sup>26</sup>, no reconhecimento e a condenação (ainda que esta não assuma contornos tão firmes como, no século XVII, a dos bolandistas) da pouca verdade ou, pelo menos, da pouca certeza – para não falar das muitas “invenções” – de muitos relatos hagiográficos<sup>27</sup>. De resto, o próprio Lourenço Surio, «para obter notícias dos santos portugueses, conseguiu interessar na sua obra el-rei D. Sebastião, que em data de 5 de Agosto de 1576 escreve uma carta ao Bispo de Coimbra D. Manuel de Menezes, encarregando-o de inquirir da santidade e milagres dos servos de Deus que tinha havido neste reino»<sup>28</sup>.

No caso dos falsos «cronicões», é bem sabido que, ainda que a prática da falsificação de textos e documentos, epígrafes ou inscrições remonte à Antiguidade, esta conhece um desenvolvimento «fulgurante» no Renascimento<sup>29</sup>: a título de exemplo, permitimo-nos lembrar o caso das fraudes e «invenções» levadas a cabo pelo dominicano Giovanni Nanni (c. 1432-1502), conhecido como Ânio de Viterbo, divulgadas, sobretudo, nas suas *Antiquitatum variarum volumina XVII*, editadas em Roma, em 1498, que conheceram um muito significativo sucesso, especialmente em Espanha, permitiram aos vários reinos europeus «apropriarem-se» de antepassados que remontavam ao Dilúvio<sup>30</sup>, que, de acordo com Chantal Grell, autorizavam-nos a reivindicar a sua autonomia em relação à história romana e a sua identidade face à Itália humanista<sup>31</sup>. No

santi di Luigi Lippomano. *Storia, struttura, finalità di una costruzione agiografica*. In GAJANO, Sofia Boesch (a cura di) – *Raccolte di vite di santi dal XIII al XVIII secolo. Strutture, messaggi, fruizioni*. Ob. cit., p. 111-130.

<sup>25</sup> SURIUS, Laurentius – *De probatis sanctorum historiis*. Coloniae: apud Gervinum Calenium et haeredes Quentelios, 1570-1576, 6 vols., com várias edições posteriores. Veja-se MARTINELLI, Serena Spanò – *Cultura umanistica, polemica antiprotestante, erudizione sacra nel De probatis Sanctorum historiis di Lorenzo Surio*. In GAJANO, Sofia Boesch (a cura di) – *Raccolte di vite di santi...* Ob. cit., pp. 131-141.

<sup>26</sup> Veja-se, a propósito, MARTINELLI, Serena Spanò – *Le raccolte di vite di santi fra XVI e XVII secolo*. «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa», Anno XXVII, nº 3 (1991), p. 445-464; CARVALHO, José Adriano de Freitas (dir.) – *Quando os frades faziam história. De Marcos de Lisboa a Simão de Vasconcellos*. Porto: Centro Interuniversitário de História da Espiritualidade, 2001.

<sup>27</sup> FERNANDES, Maria de Lurdes Correia – *História, santidade e identidade. O Agiologio Lusitano de Jorge Cardoso e o seu contexto*. Art. cit., p. 33-34. De acordo com Sofia Boesch Gajano, estas três obras apresentam como propósito explícito comum a defesa e a «propaganda» dos santos e do seu culto contra os ataques dos «hereses»: mas, talvez mais importante do que o facto de colocar no centro do debate a temática dos santos, seja o seu impacto na vida religiosa do século XVI e a influência que exerceram ao nível da nova produção hagiográfica. (GAJANO, Sofia Boesch – *Dai leggendari medioevali agli "Acta Sanctorum"...* Art. cit., p. 229.

<sup>28</sup> VASCONCELOS, António de – *Rainha Santa Isabel*. 2ª volume: Culto depois da canonização. Coimbra: Alma Azul, 2007, p. 13.

<sup>29</sup> GRAFTON, Anthony – *Forgers and critics. Creativity and duplicity in western scholarship*. Princeton/New Jersey: Princeton University Press, 1990.

<sup>30</sup> GRELL, Chantal – *Annius de Viterbe et le roman des origines en France et en Espagne*. In TALLON, Alain (ed.) – *Le sentiment national dans l'Europe méridionale aux XVIe et XVIIe siècles*. Madrid: Casa de Velázquez, 2007, p. 227-250, chamou a atenção para o facto de Ânio de Viterbo ter colocado o seu saber e as suas «invenções» ao serviço da sua cidade natal, dos Bórgias e dos Reis Católicos.

<sup>31</sup> GRELL, Chantal – *Annius de Viterbe et le roman des origines en France et en Espagne*. Ob. cit.



domínio da hagiografia, a sua influência «nefasta» foi bastante significativa, ainda que os bolandistas, imbuídos de preocupações filológicas, tivessem já sido responsáveis por intervenções determinantes<sup>32</sup>, no sentido de depuração dos textos hagiográficos, na esteira dos projectos pioneiros de Lippomano, Surio e Rosweyde. Aliás, é dentro desta ideologia combativa pós-tridentina, preocupada com a utilidade pedagógica da literatura, que se inscreve uma das obras que, em Portugal, alcançou maior sucesso e fortuna, ou seja, o *Flos Sanctorum* (longa e detalhadamente intitulado *Historia das vidas e feitos heróicos e obras insignes dos santos: com muitos sermões & praticas spirituaes, que servem a muitas festas do anno*<sup>33</sup>), editado em 1567 e compilado pelo dominicano Frei Diogo do Rosário, a pedido do Arcebispo de Braga, D. Frei Bartolomeu dos Mártires. A compilação de Frei Diogo do Rosário (reeditadíssima até ao século XIX<sup>34</sup>) apresenta, em relação às suas antecessoras, alterações significativas, no sentido de depuração dos textos, na medida em que é evidente um esforço tendente à eliminação de trechos cujo conteúdo não tinha qualquer forma de comprovação.

No caso português, havia também motivos para que os hagiógrafos, biógrafos e historiógrafos se «inflammassem», no que respeitava à dimensão da veracidade dos relatos. De facto, eram verdadeiramente preocupantes alguns relatos que circulavam sobre alguns «santos» portugueses – ou melhor, que se dizia serem portugueses. Com efeito, segundo José Mattoso, mais de meia centena de santos portugueses nasceu das «delirantes fraudes eruditas» do padre jesuíta espanhol Jerónimo Román de la Higuera, que, «a partir de 1594, começou a divulgar as cópias de textos antigos e medievais alegadamente enviados pelos monges

<sup>32</sup> De entre uma imensa bibliografia sobre os bolandistas e a sua actividade, remetemos para: GAIFFIER, Bau-douin de – *Hagiographie et critique. Quelques aspects de l'oeuvre des bollandistes au XVIIe siècle*. In *Études critiques d'hagiographie et d'iconologie*. Bruxelles: Société des Bollandistes, 1967, p. 289-310 (Subsidia Hagiographica, nº43); GORDINI, Gian Domenico – *L'opera dei bollandisti e la loro metodologia*, in GORDINI, Gian Domenico (a cura di) – *Santità e agiografia*. Genova: Casa Editrice Marietti, 1991, p. 49-73. Todavia, apesar de todos estes esforços, continuaram a ser «construídos» cultos de santos sem qualquer base histórica de sustentação. Tomemos como exemplo o caso de Santa Filomena, uma cristã que viveu no século IV e que se tornou objecto de um culto apenas no início do século XIX. Em 1802, foi descoberto um corpo feminino nas catacumbas de Santa Priscila, em Roma, e, sem qualquer argumento ou base que o pudesse fundamentar, foi declarado como sendo de uma virgem mártir. Devido a uma incorrecta leitura da inscrição que se encontrava no túmulo – *lumenal/paxte/cunfif* foi interpretada como *pax tecum filumena* -, determinaram chamar à «santa» Filomena, tendo-se escrito várias «Vidas» e divulgado vários milagres, que concorreram para a promoção do seu culto, que, todavia, acabaria por ser proibido pela Santa Sé, em 1960. Veja-se, a propósito, DELOOZ, Pierre – *Towards a sociological study of canonised sainthood in Catholic Church*. In WILSON, Stephen (dir.) – *Saints and their cults. Studies in religious sociology, folklore and History*. Cambridge University Press, 1983, p. 189-216, e LA SALVIA, Sergio – *L'invenzione di un culto: Santa Filomena da taumaturga a guerriera della fede*. In GAJANO, Sofia Boesch; SEBASTIANI, Lucia (a cura di) – *Culto dei santi, istituzioni e classi sociali in età preindustriale*. L'Aquila/Roma: Japadre, 1984, p. 873-956.

<sup>33</sup> Braga: António de Mariz, 1567, 2 volumes.

<sup>34</sup> Em Portugal, foram também editados outros *Flos Sanctorum*, coligidos por autores estrangeiros: é o caso do *Flos Sanctorum e história geral da vida e feitos de Jesus Cristo e de todos os santos*, de Alonso de Villegas, traduzido do castelhano pela primeira vez em 1598 (Lisboa: por Simão Lopes, 1598) e o *Flos Sanctorum* de Pedro de Ribadeneira, cuja primeira edição data de 1674 (Lisboa: por Antonio Craesbeeck de Mello).

beneditinos de Fulda e que ele atribuía a autores puramente imaginários, tais como Luitprando, Dextro (peseudo continuador de São Jerónimo), Máximo (pesudo continuador do pseudo-Dextro), Heleca de Saragoça e Juliano Pérez, ou autênticos, embora com escritos falsificados, como Bráulio de Saragoça»<sup>35</sup>. Uma parte desses textos foi conhecida, em Portugal, através de uma longa carta enviada pelo Pe Higuera ao antiquário Gaspar Álvares de Lousada, em 1602. No entanto, a sua maioria foi difundida através da publicação dos chamados «cronicões», durante os primeiros anos do século XVII, os quais alimentaram as discussões de muitos eruditos que trataram das antiguidades hispânicas até 1651<sup>36</sup>. Neste sentido, valerá a pena lembrar o caso das falsificações levadas a cabo por Tamayo Salazar, na redacção dos seis volumes de *Anamnesis sive Commemoratio omnium sanctorum Hispanorum* (Lyon, 1651-1659), ao serviço de um projecto hagiográfico que tinha como propósito exaltar a «santidade» territorial espanhola<sup>37</sup>. Nos anos seguintes, começaram a perder o estatuto de autoridade de que até então tinham usufruído, devido às críticas de vários autores, muito particularmente de Nicolau António (†1684), ainda que a sua obra, *Censura de historias fabulosas*, só tivesse sido editada postumamente, por Gregório Mayans i Sicar, em 1742<sup>38</sup>. Mas não seria, precisamente, nestas (con) fusões, invenções e efabulações que sempre residiu o fascínio exercido pela hagiografia?

Por outro lado, não será despendendo lembrar que este investimento na construção e na divulgação da santidade «territorial», para além de reflectir o desejo dos hagiógrafos portugueses de ombrearem com os seus congéneres europeus, que se «gabavam» de possuírem mais santos, traduz também a emergência de sentimentos nacionalistas, que tiveram uma importante dimensão religiosa, e das concepções de nação, que se impuseram, sobretudo, a partir dos séculos XVII-XVIII<sup>39</sup>, ainda que tivessem começado a «eclodir», timidamente»,

<sup>35</sup> MATTOSO, José – *Santos portugueses de origem desconhecida*. In *Actas do Colóquio Internacional Piedade Popular: sociabilidades, representações, espiritualidades*. Lisboa: Terramar/Centro de História da Cultura - História das Ideias da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 1999, esp. p. 28; CARO BAROJA, Julio – *Las falsificaciones de la Historia (en relación con la de España)*. Barcelona: Seix Barral, 1992, esp. «Cuarta parte. El padre Jerónimo Román de la Higuera», p. 161-187.

<sup>36</sup> MATTOSO, José – *Santos portugueses de origem desconhecida*. Ob. cit., esp. p. 28.

<sup>37</sup> HENRIET, Patrick – *Collection hagiographique et forgeries. La Commemoratio omnium sanctorum Hispanorum de Tamayo Salazar (1651-1659) et son arrièrè-plan de fausse érudition*. In GAJANO, Sofia Boesch; MICHETTI, Raimondo (a cura di) – *Europa Sacra...* Ob. cit., p. 57-82.

<sup>38</sup> Valencia: por Antonio Bordazár de Artázu.

<sup>39</sup> Veja-se, a propósito, THIESSE, Anne-Marie – *La création des identités nationales (Europe XVIIIe-XIXe)*. Éditions du Seuil, 2001; TALLON, Alain – *Introduction*. In TALLON, Alain (études réunies et présentées par) – *Le sentiment national dans l'Europe méridionale aux XVIe et XVIIIe siècles (France, Espagne, Italie)*. Madrid: Casa de Velásquez, 2007, p. IX-XVIII. Para o caso português, cf.: RIBEIRO, Orlando – *A Formação de Portugal*. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1987; BETHENCOURT, Francisco; CURTO, Diogo Ramada (org.) – *A Memória da Nação*. Lisboa: Sá da Costa, 1991; SILVA, Ana Cristina Nogueira da; HESPANHA, António

a partir da Idade Média, como realçou Alain Milhou<sup>40</sup>.

2. Ao longo dos séculos XVI, XVII e XVIII, em Portugal e em Espanha, foram editadas obras, que enfileiram em tipologias textuais várias – nomeadamente Histórias «generalistas», Histórias eclesiásticas, Hagiografias, Breviários diocesanos<sup>41</sup> e Histórias urbanas/locais, que, com maior ou menor ênfase, investiam, entre aspectos de natureza diversa, na exaltação dos «santos nacionais», colocados «ao serviço» da sacralização e do enobrecimento do território e, em alguns casos, de algumas regiões ou cidades.

Como é sabido, a par das traduções da produção histórica da Antiguidade clássica, a historiografia foi um dos géneros que conheceu uma grande fortuna, a partir dos alvares do Renascimento. De um modo geral, estes textos procuravam, cada um a seu modo, mostrar o contraste entre Portugal - e no caso espanhol regista-se o mesmo - e outros reinos europeus, sublinhando e insistindo, sobretudo, na sua missão evangélica e militante, no que respeita à defesa da fé católica, que lhe asseguraria um estatuto «especial», enquanto *Respublica christiana*<sup>42</sup>.

Começemos por lembrar o exemplo de Fernando Oliveira, autor da primeira *História de Portugal* (editada por José Eduardo Franco, em 2000<sup>43</sup>), cuja produção não pode ser dissociada da ambiência dramática que Portugal conheceu na sequência do desastre de Alcácer-Quibir e da crise dinástica de 1580. Como já realçou José Eduardo Franco, esta obra procurava reivindicar para o reino português um prestígio histórico superior ao dos demais reinos, fundando-o em bases míticas, à semelhança do que tinham levado a cabo alguns historiadores espanhóis para o reino de Espanha: com efeito, além de ser o reino mais antigo da Cristandade europeia, foi fundado, por ordem divina, ancorando

---

Manuel – *A identidade portuguesa*. Ob. cit., p. 18-37; MATTOSO, José – *A Identidade Nacional*. Lisboa: Gradiva, 2008 (Cadernos Democráticos; 1).

<sup>40</sup> MILHOU, Alain – *De Rodrigo le pêcheur à Ferdinand le restaurateur*. In FONTAINE, Jacques; PELLISTRANDI, Christine (ed.) – *L'Europe héritière de l'Espagne wisigothique*. Madrid: Casa de Velázquez, 1992, p. 365: «Les consciences nationales en formation, au Moyen Âge et à l'époque moderne, tendaient tout naturellement à considérer l'histoire de la partie de la Chrétienté dont elles étaient l'expression – cité ou royaume – à l'image de celle du peuple élu de l'Ancien Testament».

<sup>41</sup> Cf. GAIFFIER, Baudoin de – *Le Bréviaire d'Évora de 1548 et l'hagiographie ibérique*. «Analecta Bollandiana», 60 (1942), p. 131-138; ROSA, Maria de Lurdes – *Hagiografia e Santidade*. Ob. cit., p. 338.

<sup>42</sup> SILVA, Ana Cristina Nogueira da; HESPAÑA, António Manuel – *A identidade portuguesa*. Ob. cit., p. 20; FRANCO, José Eduardo – *Século XVI*. In FRANCO, José Eduardo; CALAFATE, Pedro (coord.) – *A Europa segundo Portugal. Ideias de Europa na cultura portuguesa, século a século*. Lisboa: Gradiva, 2012, esp. p. 38-39. Leia-se também de MOREDONÇA, Manuela – *Portugal na Christiana Respublica*. In SOARES, Nair de Nazaré Castro; LÓPEZ MORDENA, Santiago (coord.) – *Gênese e Consolidação da Ideia de Europa*. Vol. IV (Idade Média e Renascimento). Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2009, p. 61-82.

<sup>43</sup> Esta obra foi editada por FRANCO, José Eduardo – *O Mito de Portugal. A primeira História de Portugal e a sua função política*. Lisboa: Fundação Maria Manuela e Vasco de Albuquerque de Orey, 2000.

o autor as suas origens nos tempos bíblicos posteriores ao Dilúvio, na medida em que Portugal teria sido vocacionado para realizar uma missão de escopo universal. Ao longo da obra, Fernando Oliveira recorre a fontes hagiográficas que sustentem o seu texto, tornando-se, assim, evidente a conexão que aquele estabelece entre a História política e a santidade «nacional»<sup>44</sup>.

Pedro de Mariz, nos seus *Dialogos de varia historia*, (a primeira edição saiu em 1594)<sup>45</sup>, pautava o discurso com várias referências aos «santos» portugueses: neste sentido, valerá a pena lembrar que apresenta um elenco de mártires hispânicos, que designa como «perolas preciosas desta Prouincia que no ceo resplandecem», assim como relembra a trasladação de São Vicente para Lisboa, a passagem dos Mártires de Marrocos por Portugal e tece um elogio de Santa Isabel e da sua beatificação

Por sua vez, Fr. Bernardo de Brito, na *Segunda Parte da Monarchia Lusitana* (1609)<sup>46</sup>, articula, marcadamente, a história religiosa com a história política e militar: efectivamente, a dimensão «hagiografizante» é extremamente importante, na medida em que o autor inclui santos «portugueses», tais como S. Vítor, S. Torcato, Sta. Susana, Sta. Liberata, Quitéria, Engrácia, Eulália, Veríssimo, Máxima e Júlia, Dâmaso, Frutuoso, Rosendo, Senhorinha, Iria, S. Pedro de Rates.

Fr. António Brandão, na *Terceira Parte da Monarchia Lusitana* (1632)<sup>47</sup>, inclui a vida de S. Teotónio, assim como referências a S. Manços, primeiro bispo de Évora, e a Vicente, Sabina e Cristeta, mártires naturais de Évora. Na *Quarta Parte da Monarquia Lusitana* (1632)<sup>48</sup>, o mesmo autor mescla com o seu discurso com referências à morte de S. António<sup>49</sup>, à de f. 225 v: morte de S.

---

<sup>44</sup> «Neste tempo destes imperadores padeceu em Saragoça d'Aragão, a virgem Santa Grácia, filha dum rei de Portugal, com certa gente de sua companhia. A história desta santa virgem foi lá escrita em Aragão e não em Portugal, pelo que não podem dizer nossos émulos que nós a fingimos, e nela diz que esta santa foi filha dum rei de Portugal. Tem muita graça a inveja dum frade castelhano que escreveu um *Flos Sanctorum*, no qual diz que santa Grácia foi filha dum rei de Hespanha e não quis dizer de Portugal, por lhe parecer que assim a poderia fazer castelhana» (p. 369); «Da lenda destes santos [Veríssimo, Máxima e Júlia] noto para meu propósito que já, naquele tempo, se chamava esta terra Portugal, e depois sempre se assim chamou até agora, porque logo daí a poucos tempos vieram os Vândalos e Suevos e Alanos e Godos, em cujos tempos nas escrituras deles achamos esta terra nomeada Portugal e não Lusitânia, nem Galécia» (p. 371); «Outro argumento acho, para crer que alguns deste reino não estiveram muito em poder de Mouros, ou não tiveram pouco nem muito, o qual é este. Em muitos lugares deste reino há sepulturas e relíquias de santos antigos que estão nos ditos lugares dantes que os Mouros entrassem na Hespanha, e sempre estiveram públicas, como em Santarém a sepultura de Santa Herea e em Rates a de São Pedro e em Vieira a de São Torquade, discípulos de Santiago e outras. As quais, se aquelas terras vieram a poder dos Mouros, ou estiveram muito em seu poder, é certo que se houveram de perder, porque os Mouros as houveram de espalhar, ou queimar; ou lançar pelos monturos as relíquias e as sepulturas desfazer, como desfizeram as igrejas» (p. 392-393):

<sup>45</sup> Impressa em Coimbra: na Oficina de António de Mariz.

<sup>46</sup> Impressa em Lisboa: por Pedro Craesbeeck.

<sup>47</sup> Impressa em Lisboa: por Pedro Craesbeeck.

<sup>48</sup> Impressa em Lisboa: por Pedro Craesbeeck.

<sup>49</sup> BRANDÃO, Fr. António – *Monarchia Lusitana. IV Parte*. Ob. cit., f. 135 r.

Fr. Gil<sup>50</sup> e ao milagre de Santarém, evidenciando, deste modo, a conexão entre a História política e a História da santidade.

Paralelamente a estas «Histórias» de cunho mais «generalista», começam a surgir certas obras que investem no sentido de uma exaltação do Reino: em regra geral, são textos em que se mesclam a História, a Geografia e as Antiguidades (na linha humanista do gosto pelos vetera vestigia e da valorização da arqueologia<sup>51</sup>), no sentido da exaltação e glorificação de Portugal, assim como da definição da sua identidade.

A título de exemplo, lembremos a *Descrição do Reino de Portugal* (1610)<sup>52</sup>, de Duarte Nunes do Leão, que dedica vários capítulos aos «sanctos que houve em Portugal que nasceram no mesmo reino»<sup>53</sup> e tece também um elogio «Da honestidade e recolhimento das molheres Portuguesas e de suas perfeições»<sup>54</sup>.

Por sua vez, Gaspar Estaço, nas *Varias Antiguidades de Portugal* (1625)<sup>55</sup>, sublinha a «função» de São Vicente enquanto patrono da cidade de Lisboa<sup>56</sup> e o prestígio que os mártires de Évora – Vicente, Sabina e Cristeta – conferem a esta cidade<sup>57</sup>, assim como realça a honra que as relíquias concedem aos locais que as possuem<sup>58</sup>, destacando, por exemplo, santos sepultados entre Douro e Minho<sup>59</sup> e santos antigos, que foram achados inteiros<sup>60</sup>.

Em 1631, António de Sousa de Macedo dá à estampa as suas *Flores de España, excelencias de Portugal. Em que brevemente se trata lo mejor de sus historias, y se descubren muchas cosas nuevas de prouecho, y curiosidad. Primera parte*, impressa em Lisboa, por Jorge Rodrigues. Esta obra surge em um contexto político bastante crítico, na medida em que se agudizaram alguns conflitos, na sequência da governação do conde-duque de Olivares e, tendo em conta esta moldura, não nos deve causar estranheza que o autor invista na exaltação da identidade portuguesa, que se destacava pelas suas «excelências»: neste sentido, além dos

<sup>50</sup> BRANDÃO, Fr. António – *Monarchia Lusitana. IV Parte*. Ob. cit., f. 225 v.

<sup>51</sup> GÓMEZ MORENO, Ángel – *La pasión por los «vetera vestigia»*. In *España y la Italia de los humanistas. Primeros ecos*. Madrid: Editorial Gredos, 1994, p. 242-258; IDEM – *La arqueología y el espíritu nacional*. Ob. cit., p. 259-272.

<sup>52</sup> Utilizámos a seguinte edição: LEÃO, Duarte Nunes do – *Descrição do Reino de Portugal*. Lisboa: Universidade de Lisboa/Faculdade de Letras/Centro de História, 2002

<sup>53</sup> LEÃO, Duarte Nunes do – Ed. cit., p. 211-272.

<sup>54</sup> LEÃO, Duarte Nunes do – Ed. cit., p. 288-294.

<sup>55</sup> Lisboa: por Pedro Craesbeeck.

<sup>56</sup> ESTAÇO, Gaspar – Ob. cit., p. 112: «En Lisboa Sam Vicente de fora, e fez em parte as preciosas reliquias do martyr Sam Vicente. Tomou elRei dom Affonso Henriques aos Mouros Lisboa, e pola ter bem guardada, meteohe dentro o presidio de seu sagrado corpo, que os naturaes de Lisboa trouxeram do Algarve por lhe dar n'elle hum grande defensor, e padroeiro».

<sup>57</sup> ESTAÇO, Gaspar – *Varias Antiguidades de Portugal*. Ob. cit., p. 161.

<sup>58</sup> Lembremos, a título de exemplo, o cap. 32: «De sam Torquato discípulo de sam Tiago maior. Que as reliquias dos santos nam somente aproveitam muito, mas honram as cidades, e lugares, en que estam».

<sup>59</sup> ESTAÇO, Gaspar – Ob. cit., p. 112.

<sup>60</sup> ESTAÇO, Gaspar – Ob. cit., capítulo 37.

vários capítulos dedicados à geografia física e humana do reino de Portugal, António de Sousa de Macedo valoriza, muito naturalmente, a grandeza e a abundância de santos portugueses, como se verifica nos seguintes excertos:

*Y son los Santos de Portugal tantos, y tan grandes, que otros Reynos (no contentos con los que tienen) los quieren hazer sus naturales, para compararse con ellos: Siempre tuuo la nacion Portuguesa grandes ladrones de sus Santos (dize vn Autor moderno). Destos son los principales el Papa San Damaso, San Vincencio, y sus hermanas Santa Sabina, y Santa Christeta, que siendo Portuguesas, quiere Castilla con poco, o ningun fundamento dezir que son suyos, pero en esto no ay de que culparle, antes haze como Reyno tan Catholico*<sup>61</sup>;

*Verdaderamente son los Santos en Portugal tantos que parece que es esta propria de Santos, y assi aun los estrangeiros de diversas partes del mundo venina a Portugal en vida, ó sino despues de muertos venina sus cuerpos a parar en este Reyno por milagrosos trances*<sup>62</sup>.

Manuel de Faria e Sousa, no *Epitome de las Historias Portuguesas* (primeira edição: 1628)<sup>63</sup>, destaca, por sua vez, a rivalidade entre Portugal e Espanha, no que dizia respeito ao número de santos<sup>64</sup>, assim como as figuras dos mártires Veríssimo, Máxima e Júlia, enquanto patronos da cidade de Lisboa<sup>65</sup>.

3. Como uma ampla bibliografia já realçou, Jerusalém e Roma foram, desde sempre, as cidades centrais no quadro da Cristandade e tornaram-se, ainda muito cedo, os principais eixos das peregrinações. A descoberta da relíquia da Verdadeira Cruz, em 326, por Santa Helena, estimulou as viagens de peregrinação à Terra Santa<sup>66</sup>; no caso de Roma, a «Urbs», tornou-se um dos centros nevrálgicos, pois era a cidade que possuía os túmulos de S. Pedro e de S. Paulo; além disso, era o local onde muitos mártires tinham derramado o seu

<sup>61</sup> MACEDO, António de Sousa de – *Flores de España, excelencias de Portugal*. Ob. cit., f. 93 r.

<sup>62</sup> MACEDO, António de Sousa de – *Flores de España, excelencias de Portugal*. Ob. cit., f. 92 r.

<sup>63</sup> Madrid: por Francisco Martinez.

<sup>64</sup> SOUSA, Manuel Faria e – *Epitome de las Historias Portuguesas*. Ob. cit., p. 191: « Parece que anduvieron siempre las Coronas de España en competencia de qual avia de dar a la outra Martires y Santos mas insignes. En el numero excedio la Lusitana».

<sup>65</sup> SOUSA, Manuel Faria e – *Epitome de las Historias Portuguesas*. Ob. cit., p. 191-192.

<sup>66</sup> MARTINS, Mário – *Peregrinações e Livros de Milagres na nossa Idade Média*. Lisboa: Brotéria, 1957, p. 125.

sangue em prol da fé<sup>67</sup>.

Muitas outras cidades passaram a reivindicar também para si um estatuto «especial», invocando razões diversas: ou porque tinham sido o berço de alguns santos, ou o local onde alguns mártires tinham padecido o martírio, ou então porque possuíam relíquias ou imagens consideradas milagrosas. Este afã e orgulho «localista» traduziu-se na escrita de um significativo conjunto de obras, que exaltavam a excelência do local físico, da sua história e da posse dos seus santos, reivindicando, deste modo, um estatuto de «cidade cristã» na moldura europeia da Época Moderna, marcado pelo contexto da lutas religiosas e políticas, da conquista e evangelização do Novo Mundo. Neste sentido, tentaremos mostrar como as fontes historiográficas acentuavam este vínculo que unia as cidades com os seus santos, que se afirmavam como os seus principais símbolos de identidade, defensores e protectores.

O estabelecimento de uma relação entre os santos e as cidades não era um facto novo no contexto dos séculos XVI-XVIII: efectivamente, valerá a pena evocar que o *Peristephanon* (fnais do séc. IV-V), de Aurélio Prudêncio, é uma compilação de hinos ou cantos dedicados aos mártires hispano-romanos, mostrando, assim, o prestígio que estes conferiam às cidades da Península Ibérica, através da posse das suas relíquias ou dos seus túmulos.

A veneração dos túmulos dos santos surge na esteira da substituição da veneração dos túmulos dos heróis, na Antiguidade clássica, que, como é sabido, assumiram um papel fundamental, no sentido de uma afirmação individual da pólis onde se encontravam. Com a progressiva expansão do cristianismo e a sua consequente proclamação como religião oficial do Império romano, muitos túmulos desses heróis clássicos foram destruídos e muitos santuários foram construídos nos locais onde, anteriormente, aqueles se encontravam<sup>68</sup>.

À fase marcada unicamente pelo culto dos mártires, assistiu-se, nos séculos III e IV, à difusão e promoção do culto de santos não mártires, que implicou uma articulação litúrgica e a emergência de formas de devoção específicas, tais como o culto das relíquias, as peregrinações, novos lugares de culto, mas, sobretudo, a valorização da actividade taumatúrgica do santo, em vida e post mortem, e da função de patrono que, entretanto, este vai assumindo<sup>69</sup>. Estas (novas) funções

<sup>67</sup> A redescoberta das catacumbas romanas, em 1578, contribuiu também para acentuar a centralidade de Roma: Disso é exemplo a obra de Antonio Bosio, *Roma Sotterranea*, editada em 1632.

<sup>68</sup> Entre a bibliografia mais recente, cf. BROCCHERI, Maria Teresa Fumagalli Beonio; GUIDORIZZI, Giulio – *Corpi Gloriosi. Eroi Greci e Santi Cristiani*. Roma-Bari: Laterza, 2012.

<sup>69</sup> Contudo, vão-se impondo algumas restrições aos cultos dos santos: a título de exemplo, referimos que o Concílio de Cartago, em 401, vetou e decretou a destruição de altares que celebrassem a memória dos mártires e que não possuíssem relíquias ou daqueles considerados heréticos, que haviam sido fundados com base em sonhos e revelações privadas. Veja-se BARCELONA, Francesco Scorza – *Le origini. In Storia della santità nel cristianesimo occidentale*. Roma: Viella, 2005, p. 60-61.

– taumaturgo, intercessor e patrono, que, de acordo com a tese defendida por Peter Brown,<sup>70</sup> foram determinantes para a difusão do culto dos santos (os quais este autor designa como os «companheiros invisíveis» ou «*daimon*») – vão ao encontro das necessidades de uma sociedade em transformação: de facto, o culto dos santos não se impõe tanto pelas suas motivações teológicas, mas sim pelas novas funções que o santo assume, a partir do século IV<sup>71</sup>.

Ao estudar o caso da Itália baixo-medieval<sup>72</sup>, Anna Benvenuti chamou a atenção para o facto de os santos desempenharem um papel extremamente importante na história cidadina: a sinergia entre os interesses civis e eclesiásticos, durante o período em causa, havia favorecido a assimilação da história sagrada entre o contexto da memória urbana, fazendo com que o registo hagiográfico da santidade local – sobretudo martirial e episcopal – se tornasse instrumento de uma representação colectiva<sup>73</sup>. Deste modo, vários cultos locais vão-se solidificando, contribuindo, deste modo, para um crescente prestígio das vilas ou das cidades em que se inscrevem.

No entanto, valerá a pena lembrar que a emergência de cultos locais não era algo novo na Baixa Idade Média. Com efeito, como sublinhou André Vauchez, no século X, em grande parte do Ocidente, certas comunidades monásticas ou eclesiásticas instituíram, por iniciativa própria, cultos a novos «santos», os quais, na maior parte dos casos, tinham pertencido a essas mesmas ordens ou instituições, ou a relíquias «oportunamente» (re)descobertas, o que potenciou uma certa «anarquia» neste domínio. Só no século XI se fez sentir uma necessidade de controlar esta situação. Efectivamente, esta reacção proveio do papado que, por esta época, começa a adquirir um certo prestígio e a multiplicar as suas intervenções no seio da Igreja ocidental, como sublinhou André Vauchez. Já em 993, o bispo Ulrich de Augsburg (†973) havia sido proclamado santo, em Roma, pelo papa João XV. Mas é apenas por volta de 1020 que encontramos, pela primeira vez, a palavra *canonizare* num documento pontifício que ratificava o culto de São Simeão de Polirone, um eremita arménio falecido em 1016.

Como sublinhou o mesmo autor, apesar deste quadro, os concílios regionais e os bispos continuaram, até ao início do século XIII, a autorizar translações de relíquias e a composição de ofícios litúrgicos em memória dos

<sup>70</sup> BROWN, Peter – *Le culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*. Traduction de Aline Rous-selle. Paris: Les Éditions du Cerf, 1984.

<sup>71</sup> Cf. BARCELLONA, Francesco Scorza – *Le origini*. Ob. cit., p. 19-89.

<sup>72</sup> Os vários estudos reunidos por VAUCHEZ, André – *La Religion Civique à l'époque médiévale et moderne (Chré-tienté et Islam)*. École Française de Rome/Palais Farnèse, 1995, mostram, cada um a seu modo, a existência de laços estreitos entre determinados cultos de santos e as cidades, que, em muitos casos, contribuíram para a afirmação de particularismos locais.

<sup>73</sup> BENVENUTI, Anna – *La civiltà urbana. In Storia della santità nel cristianesimo occidentale*. Roma: Viella, 2005, p. 161-167.



«santos» recentemente falecidos, instituindo assim o seu culto: contudo, nas primeiras décadas do século XII, o papado vai colocando, progressivamente, em marcha a instituição de um novo procedimento que não tardará a impor-se. O avanço dos movimentos heréticos tornou esta questão ainda mais delicada: é neste sentido que se vai defendendo que as igrejas locais não tomem qualquer decisão relativamente à aprovação do culto de personagens que morreram em «odor de santidade»<sup>74</sup>. Efectivamente, como realçou André Vauchez no estudo que temos vindo a seguir, impunha-se que, no domínio da santidade e dos cultos, se eliminassem os riscos de erros ou de escândalo e, sobretudo, que se promovessem santos «autênticos», que funcionassem como modelos não só para todos os cristãos. É neste contexto que é necessário situar o episódio da destruição do túmulo de «São» Guinefort, um cão que vinha sendo venerado como um santo, junto do qual se produziam milagres, numa aldeia da região de Dombes; este culto foi veementemente combatido pelo dominicano Étienne de Bourbon, por volta de 1240<sup>75</sup>.

Esta progressiva centralização e burocratização em torno do culto dos santos, além de favorecer uma certa cristalização das representações dos modelos de santidade, contribuiu também para que a santidade fosse assumindo feições mais «universalistas», muito especialmente após o Concílio de Trento; todavia, a verdade é que continuou a existir uma «santidade» local, que assumiu contornos muito diversificados<sup>76</sup>, e que «escapava» ao controlo das autoridades eclesiásticas. Tomemos como exemplo este caso que nos é relatado por Jorge Cardoso, no tomo II do *Agiolégio Lusitano*: na época em que vinha compondo esta compilação, era ainda «mui celebre», em Aljezur, «a memoria de dous benditos lavradores, chamados João Gallego & Pero Gallego, pai & filho, homens de tam sancta vida, que se obrigou o ceo a honralos nesta com marauilhas, conferindo saude a muitos enfermos, com o alito, que de todo aquelle reino concorriam a elles, como a perennal fonte de medicina»<sup>77</sup>. Quando se encontravam na sua agonia final, João Galego ordenou que, depois que os seus corpos fossem sepultados, lançassem «sobre elle cinza, & sobre o de seu filho cal, para que depois se distinguissem as cabeças hũa da outra, declarando então que ambas darião saude a pessoas mordidas de cães danados, se d'ellas se quisessem valer»<sup>78</sup>. A verdade

<sup>74</sup> VAUCHEZ, André – *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge. D'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*. École Française de Rome, 1988, p. 27.

<sup>75</sup> SCHMITT, Jean-Claude – *Le Saint Lévrier. Guinefort, guérisseur d'enfants depuis de XIIIème siècle*. Flammarion, 2004; VAUCHEZ, André – *La sainteté en Occident...* Ob. Cit., p. 180-183.

<sup>76</sup> SODANO, Giulio – *Il nuovo modello di santità nell'epoca post-tridentina*. In MOZZARELLI, Cesare; ZARDIN, Danilo (a cura di) – *I tempi del Concilio. Religione, cultura e società nell'Europa tridentina*. Roma: Bulzoni Editore, 1997, p. 189.

<sup>77</sup> CARDOSO, Jorge – *Agiolégio Lusitano*. Ed. cit., tomo II, p. 251.

<sup>78</sup> CARDOSO, Jorge – *Agiolégio Lusitano*. Ed. cit., tomo II, p. 251.

é que, segundo Jorge Cardoso, as cabeças começaram a ser veneradas por peregrinos vindos de diversas partes. O bispo D. Jerónimo Osório, informado desta prática e deste culto, mandou, com graves censuras, enterrá-las na igreja matriz: contudo, segundo Jorge Cardoso, operou-se um

*Caso maravilhoso! Eis que pela manhã forão achadas outra vez na superfície da terra, começando d'aquella hora a experimentar em si hũa intensíssima dor de cabeça, que quasi lhe gastou a paciência, reconhecendo então a causa, foi logo reuerencialas, como reliquias sagradas, e offerendose a ellas com viua fé, se vio liure em continente das insufruiéis dores, que tanto o atormentauão. E assi permittio, que fossem colocadas com descencia em nicho da capella mòr à parte do Euangelho, onde hoje se conseruão<sup>79</sup>.*

No séc. XVI, o aumento da produção de descrições geográficas<sup>80</sup> irá contribuir, em boa medida, para compor um quadro exaltador das cidades e das comunidades, destacando, entre os vários sinais de identidade, os seus «santos» e as virtudes dos seus «filhos e varões ilustres», pois estas personagens muito as honravam.

O *Tratado sobre a Provincia de Entre Douro e Minho* (editado em 1959, por Luciano Cordeiro)<sup>81</sup>, de Mestre André, e a *Geographia d'Entre Douro e Minho e Trás-os-Montes* (só editada em 1919)<sup>82</sup>, de João de Barros realçam, entre vários aspectos, os «corpos santos» sepultados nessa região, sublinhando que a sua posse muito a enriquecia.

A partir da segunda metade do século XVI multiplicar-se-á a produção e a edição de descrições de cidades, mais precisamente das capitais do Renascimento português: Lisboa e Évora<sup>83</sup>. E valerá a pena notar que muitos destes textos destacam, entre os aspectos que estruturam a identidade destas cidades, os seus santos, que muito as prestigiam e enobrecem<sup>84</sup>.

Começemos por recordar a segunda edição, que viu a luz do prelo em 1576, da *História da Antiguidade da Cidade de Évora*, de André de Resende, que, ao contrário da primeira edição (de 1553), inclui a «Fala que Mestre André de

<sup>79</sup> CARDOSO, Jorge – *Agiolégio Lusitano*. Ed. cit., tomo II, p. 252.

<sup>80</sup> MAGALHÃES, Joaquim Romero – *As descrições geográficas de Portugal: 1500-1650*. «Revista de História Económica e Social», 5 (Janeiro-Junho 1980), p. 15-56; GARCIA, João Carlos – *As Descrições de Portugal no Século XVI*. In LEÃO, Duarte Nunes do – *Descrição do Reino de Portugal*. Ed. cit., p. 55-62.

<sup>81</sup> MESTRE ANDRÉ – *Uma descrição de Entre Douro e Minho no século XVI*. Ed. de Luciano Cordeiro. «Boletim Cultural da Câmara Municipal do Porto», 22, 3-4 (1959), p. 442-460.

<sup>82</sup> BARROS, João de – *Geographia d'Entre Douro e Minho e Trás-os-Montes*. Porto: Tipographia Progresso, 1919.

<sup>83</sup> GARCIA, João Carlos – *As Descrições de Portugal no Século XVI*. Ob. cit., p. 57.

<sup>84</sup> No entanto, há obras, como, por exemplo, o *Livro das Grandezas de Lisboa* (Lisboa, 1620), de Fr. Nicolau de Oliveira (O.S.S.T.), que não concedem atenção aos «santos da cidade».

Resende fez a El-Rei D. Sebastião, a primeira vez que entrou em Évora», onde aquele tece uma referência aos santos patronos desta cidade: Manços, Vicêncio, Sabina e Cristeta. De igual modo, o corpo do mártir São Vicente, «pertença» da cidade de Lisboa, serve de tema ao mesmo autor para a composição do poema *Vincentius, Levita et Martyr*, impresso em 1545.

Por sua vez, Damião de Góis, na *Urbis Olisiponis Descriptio* (1554)<sup>85</sup>, exalta esta cidade «por ser o berço de Santo António»<sup>86</sup> e por ser a depositária dos corpos dos mártires Veríssimo, Máxima e Júlia<sup>87</sup>.

António Coelho Gasco, na *Primeira Parte das Antiguidades da Muy Nobre cidade de Lisboa, Imporio do mundo, e princeza do mar oceano* – obra dedicada ao cardeal Eduardo Farnese e que permaneceu manuscrita até 1744<sup>88</sup>, dedica a sua atenção às «antigualhas» de Lisboa (refere que é mais antiga que Jerusalém e Roma; foi fundada por Ulisses, Amílcar, tendo vindo visitar o templo de Minerva, casou em Lisboa) e muito especialmente aos seus santos: S. António, Veríssimo, Máxima e Júlia, o cavaleiro-mártir Henrique de Bona, que morreu em combate no cerco a Lisboa, em 1147; os mártires de Nicomédia Santo Adrião e Natália (†c. 306), cujas relíquias se encontravam depositadas no convento de Chelas, e que eram objecto de veneração de muitos estrangeiros, sobretudo de alemães, flamengos e ingleses<sup>89</sup>.

Luís Marinho de Azevedo, na *Fundação, Antiguidade de Lisboa e seus varões ilustres* (1652)<sup>90</sup>, inclui os «santos da cidade» nesta história de Lisboa: Santo Adrião e Santa Natália<sup>91</sup> e os mártires Veríssimo, Máxima e Júlia, os mais antigos

<sup>85</sup> Utilizámos a seguinte edição: GÓIS, Damião de – *Descrição da Cidade de Lisboa*. Tradução de Raul Machado. Lisboa: Frenesi, 2009.

<sup>86</sup> GÓIS, Damião de – *Descrição da Cidade de Lisboa*. Ed. cit., p. 35: «Ufana-se a cidade de Lisboa por ser o berço de Santo António, e ufana-se com razão; porque ele, com aplauso do povo fiel, foi incluído no número dos santos, e porque Deus, confirmando, com o selo dos milagres, o parecer unânime dos fiéis cristãos, fez, com que se tornasse conhecido do mundo inteiro o nome de António e que a sua memória fosse engrandecida e apreçoada por toda a parte e por toda a gente».

<sup>87</sup> GÓIS, Damião de – *Descrição da Cidade de Lisboa*. Ed. cit., p. 40: «A cidade de Lisboa, pelo lado sul, começa no Paço Velho de Santos – fábrica sumptuosa e magnífica. Veio-lhe o nome de ali terem estado guardados durante longos anos os corpos dos santos mártires Veríssimo, Máxima e Júlia [...]. Estes santos, por confessarem firmemente que Cristo era Filho de Deus e Salvador do Mundo, sofreram o martírio, em Lisboa, por ordem do prefeito romano».

<sup>88</sup> Utilizámos a seguinte edição: GASCO, António Coelho – *Primeira Parte das Antiguidades da muy nobre cidade de Lisboa, emporio do mundo, e princeza do mar oceano*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1924 (Inéditos da Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra; 11).

<sup>89</sup> Sobre o culto de Santo Adrião e de Santa Natália, na Península Ibérica, cf. GARCÍA RODRIGUEZ, Carmen, *El culto de los santos en la España romana y visigoda*. Madrid: C.S.I.C., 1966, p. 199-201, e ALBERTO, Paulo Farmhouse – *Santos e milagres na Idade Média em Portugal. Santo Adrião e Santa Natália. São Manços*. Lisboa: Traduvárius, 2014, p. 10-55. Paulo Farmhouse Alberto afirma que «Ainda hoje existem uns sacrários de prata da antiga igreja de Chelas, um com as relíquias de S. Antão, o outro com as de S. Natália, á guarda do Seminário de Cernache do Bom Jardim da Sociedade Missionária Portuguesa» (ob. cit., p. 15).

<sup>90</sup> Lisboa: na Officina Craesbeeckiana. Utilizámos a edição impressa em Lisboa: na Officina de Manoel Soares, 1753.

<sup>91</sup> AZEVEDO, Luís Marinho de – *Fundação, Antiguidade de Lisboa e seus varões ilustres*. Ed. cit., p. 195-210.

padroeiros de Lisboa<sup>92</sup>.

Já em 1724, Fr. Agostinho de Santa Maria daria à estampa a *Historia tripartita comprehendida em três tratados. No primeiro de descrevem as vidas, & os gloriosos triumphos dos Santos Martyres, Verissimo, Maxima, & Julia, suas Irmãs Padroeyros de Lisboa, & do Real Mosteyro de Santos. No segundo se dá noticia da vinda, & Prêgação do Apostolo Santiago às Hespanhas, & do principio, & origem da sua esclarecida Ordem, & de seus nobilísimos Mestres até a sua separação, & eleyção dos Mestres Portuguezes. No terceyro se descrevem os principios do Real Convento de Santos, & a noticia de suas Illustres Comendadeyras, desde o ano de 1212 até os nossos tempos*<sup>93</sup>.

Ao longo do século XVIII, as «corografias» darão um contributo importante no sentido da afirmação e divulgação de uma espécie de geografia sagrada do reino português<sup>94</sup>: disso são exemplo o *Santuario Mariano*, e *Historia das Imagens milagrosas de Nossa Senhora*, dividido em dez volumes, publicados entre 1707 e 1723, de Fr. Agostinho de Santa Maria (O.E.S.A.), e o *Portugal Sacro e Profano* (1767-1768), do Padre Luís Cardoso, obras que surgem em um contexto marcado pela rivalidade entre as diferentes regiões ou localidades.

No caso espanhol, a maior parte das obras que se enquadram no filão da historiografia – em muitos casos mesclada com a geografia –, exaltam os santos das cidades: disso é exemplo *Las antigüidades de las ciudades de España*, de Ambrósio de Morales, Alcalá de Henares, (1575)<sup>95</sup>, ou a primeira parte da *Descripcion de la imperial ciudad de Toledo, y Historia de sus antigüidades, y grandeza* (1617)<sup>96</sup>, de Francisco de Pisa.

Paralelamente a estas obras, regista-se uma ampla produção e edição de colectâneas ou recolhas hagiográficas regionais e locais e, neste sentido, diferencia-se do panorama editorial português, em que, talvez à excepção de uma *História de Santarém edificada que dá noticia da sua fundação e das couzas mais notáveis nella sucedidas, a saber, das fundaçoes de todas suas igrejas*,

<sup>92</sup> AZEVEDO, Luís Marinho de - *Fundação, Antiguidade de Lisboa e seus varões ilustres*. Ed. cit., p. 74. No entanto, valerá a pena registar que algumas obras, como, por exemplo, BOTELHO, Bernardo de Brito – *Historia breve de Coimbra, sua fundação, armas, Igrejas, Collegios, Conventos e Universidade*. Lisboa, 1732, não articulam o domínio da santidade com a história da cidade. Em MACHADO, Diogo Barbosa – *Bibliotheca Lusitana*. Coimbra: Atlântida, 1965-1967, 4 tomos, é possível recolher algumas referências bibliográficas relativas a manuscritos que se enquadram neste filão, como, por exemplo, REIS, Luís de Sousa dos – *Historia breve dos varoens, e mulheres de Coimbra illustres em santidade, dignidades ecclesiasticas, Letras e Armas*.

<sup>93</sup> Lisboa Occidental: na Officina de Antonio Pedrozo Galram.

<sup>94</sup> Lembremos, a título de exemplo, que, já no século XVIII, obras como a *Corografia Portuguesa, e Descripçam Topografica do famoso Reyno de Portugal*, do Padre António Carvalho da Costa, editada entre 1706-1712, articulam aspectos relacionados com a geografia física e humana com o filão constituído por registos de cariz religioso, tais como lendas enformadas pelo «maravilhosismo» e relatos de milagres.

<sup>95</sup> Impressa em Alcalá de Henares. Abordagem diferente é a de RESENDE, André de – *Antiquitatum Lusitaniae*, editadas postumamente, em 1593, revistas e terminadas por Diogo Mendes de Vasconcelos.

<sup>96</sup> Impressa em Toledo: por Pedro Rodriguez.

*assim das paróquias, como dos conventos e Ermidas, dos prodigiosos milagres allí sucedidos, das Relíquias que em si encerra, das Vidas de vários Santos e Beatos, e de muytas pessoas dignas de memoria, assim em virtudes como em armas e letras, todas naturaes de Santarem, e de tudo o que toca ao seu termo, e Comarca. I e II Partes, 1740*)<sup>97</sup>, do Padre Inácio da Piedade e Vasconcelos (C.S.J.E.), não se regista, efectivamente, um investimento na escrita de obras desta natureza. Em Portugal, são, sobretudo, as colectâneas ou recolhas «sectoriais» que se destacam no panorama editorial. Estas recolhas são, sobretudo, das ordens religiosas, que reúnem as «Vidas» dos seus membros e investem num duplo sentido, como já realçou Zulmira Santos<sup>98</sup>, de legitimação e reivindicação da sua identidade «própria» - que muito passava pela exaltação do carisma dos fundadores - e da revisitação de um passado glorioso. Deste modo, estas obras inscrevem-se em uma lógica de afirmação do prestígio espiritual das diferentes ordens e congregações religiosas, que tendia a apoiar-se, cada vez mais, no número e na visibilidade dos seus «santos»: neste sentido, não nos deve causar estranheza o facto de as crónicas e as «Vidas» virem insistindo, cada vez mais, na promoção dos seus religiosos, que muito contribuíam para a sua notoriedade, ilustrando, de forma claríssima, a importância do registo escrito.

Do mesmo modo que as diferentes ordens e congregações religiosas tentaram, nas respectivas crónicas, registar, lembrar e divulgar os seus santos, beatos, veneráveis, varões insignes em virtude, também muitas regiões «espanholas» quiseram mostrar os seus «santos». De molde a ilustrar este panorama, apresentamos, seguidamente, um elenco de obras que entroncam no filão apontado:

- DOMENEC, Fr. Antonio Vicente – *Historia general de los santos, y varones illustres en santidad del Principado de Cataluña*. Barcelona: Gabriel Graells y Giraldo Dotil, 1602;

- ROA, Padre Martín de – *Flos Sanctorum. Fiestas, i Santos naturales de la Ciudad de Cordova. Algunos de Sevilla, Toledo, Granada, Xerez, Eciija, Guadix, i otras ciudades i lugares de Andaluzia, Castilla i Portugal. Con la vida de Doña Sancha Carrillo, i la de Doña Ana Ponce de Leon Condesa de Feria*. Sevilla: Alonso Rodríguez Gamarra, 1615;

- ROA, Padre Martín de – *Santos Honorio, Eutichio, Estevan, Patronos de Xerez de la Frontera. Nombre, sitio, antigüedad de la Ciudad, Valor de sus Ciudadanos*. Sevilla: Alonso Rodríguez Gamarra, 1617<sup>99</sup>;

<sup>97</sup> Impressa em Lisboa: na Officina da Congregação.

<sup>98</sup> SANTOS, Zulmira C. – *A produção historiográfica portuguesa sobre a história religiosa na Época Moderna: questões e perspectivas*. «Lusitania Sacra», 2ª série, 21 (2009), p. 249-261.

<sup>99</sup> Esta obra é dedicada à cidade de Jerez de la Frontera, que, na época que era uma colónia do Império Romano,

- ROA, Padre Martín de – *Malaga. Su fundacion, su antigüedad eclesiástica, i seglar. Sus santos Ciriaco, i Paula Martires, S. Luis Obispo, sus Patronos*. Malaga: Iuan Rene, 1622;
- ROA, Padre Martín de – *Ecija. Sus santos, su antigüedad eclesiástica i seglar*. Sevilla: Manuel de Sande, 1629;
- CASTILLO SOLÓRZANO, Alonso del – *Sagrario de Valencia, en quien se incluyen las vidas de los Illustres Santos hijos suyos y del Reyno*. Valencia: Siluestre Esparsa, 1635;
- QUINTANADUEÑAS, Padre Antonio de – *Santos de la ciudad de Sevilla y su Arçobispado. Fiestas, que su Santa Iglesia Metropolitana celebra*. Sevilla: Francisco de Lyra, 1637;
- SOLANO DE FIGUEROA ALTAMIRANO, Juan – *Historia y santos de Medellín. Culto y veneración a San Eusebio, S. Palatino, y sus nueve Compañeros Martires. A San Teodoro Anacoreta y san Raymundo Confessor, Hijos desta Noble Colonia*. Madrid: Francisco García y Arroyo, 1650;
- QUINTANADUEÑAS, Padre Antonio de – *Santos de la imperial ciudad de Toledo y su Arçobispado: Excelencias, que goça su santa Iglesia: Fiestas que celebra su ilustre Clero*. Madrid: Pablo de Val, 1651;
- BILCHES, Padre Francisco de – *Santos y sanctuarios del Obispado de Iaen y Baeza*. Madrid: Domingo García y Morrás, 1653;
- ROJAS, Pedro de – *Historia de la imperial, nobilissima, ínclita y esclarecida ciudad de Toledo, cabeza de su felicissimo Reyno: fundacion, antigüidades, grandezas, y principio de la Religion Catolica en ella; y de su Santa Iglesia, Primada de las Españas: Vidas de sus Arçobispos, y Santos; y cosas de su Ciudad y Arçobispado*. Madrid: Diego Diaz de la Carrera, 1654-63, 2 vols;
- ARIAS DE QUINTANADUEÑAS, Jacinto – *Antigüedad y santos de la muy noble ciudad de Alcantara*. Madrid, 1661.

Um rápido olhar sobre estas obras permitir-nos-á afirmar que se tratam de recolhas – em regra geral, dedicadas às cidades e aos seus habitantes –, que sublinham a antigüidade desses espaços urbanos e a sua singularidade e excelência, que, por si só, justifica a urgência da divulgação por meio do registo escrito, revelando um muito significativo investimento nos seus santos antigos e de culto imemorial. Deste modo, os autores exaltam as características de natureza religiosa que, na moldura da *Respublica Christiana*, concediam a estas cidades um lugar de destaque, devido, em larga medida, aos seus santos e

---

se chamava Asta. Honório, Eutíquio e Estevão eram naturais de Asta e aí foram martirizados, no séc. IV, durante as perseguições de Maximiano ou Diocleciano; a devoção em torno do seu culto foi-se perdendo, mas este será reabilitado no final do séc. XVI, através de um breve papal, que havia solicitado a averiguação da veracidade da narrativa sobre o martírio.

mártires. Com efeito, como já realçou Andrea Mariana Navarro, a historiografia de cunho local, ao longo do século XVII, converteu, sobretudo, as cidades da Andaluzia em eixos centrais da geografia da santidade «hispanica»<sup>100</sup>, tendo em conta não apenas o seu número de santos ou relíquias, mas também a sua antiguidade no contexto da Cristandade: de resto, a esta «estratégia» não terá sido alheio o facto de aquelas terem sido localidades onde a presença moura foi, efectivamente, bastante forte, procurando-se, assim, restituir-lhes uma primazia e um prestígio ancestrais, no mundo cristão, que lhes tinham sido «retirados».

Chegados a este ponto, parece-nos plausível colocar algumas questões: O que poderá estar subjacente a este quadro? Por que razão as recolhas hagiográficas de cariz local/urbano tiveram uma significativa fortuna em Espanha, ao contrário do que se verificou no caso português?

Com efeito, Ricardo García Carcel já chamou a atenção para o facto de, sobretudo a partir da 2ª metade do séc. XVI, por detrás do problema do conceito de Espanha enquanto nação e da crença em uma missão histórica e providencialista, escorada na propagação e na defesa da fé católica, estava latente outro problema pendente: o da «inverterbração hispanica». De facto, durante os séculos XVI-XVII, a integração dos reinos nunca existiu e, nesse sentido, chegaram-nos vários testemunhos que comprovam a existência de um «afastamento» entre eles: a título de exemplo, permitimo-nos referir o do francês Barthélemy Joly, que visitou a Península Ibérica em 1604:

*entre ellos, los españoles se devoran, preferiendo cada uno su provincia a la de su compañero y haciendo por deseo extremado de singularidade muchas más diferencias de naciones que nosotros en Francia; picándose por este asunto los unos de los otros y reprochándose el aragonés, valenciano, catalán, vizcaíno, gallego, portugués, los vicios y desgracias de sus provincias. Y si aparece un castellano entre ellos, vedles ya de acuerdo para lanzarse todos sobre él»<sup>101</sup>.*

Como sublinha Jacobo García Álvarez, «la hostilidad de la Corona de Aragón a la progresiva castellanización de la monarquía, [...] así como la fuerte centralización intentada, precursoramente, por el conde-duque de

<sup>100</sup> Valerá a pena ler de NAVARRO, Andrea Mariana – *Los santos y el imaginario urbano en los discursos historiográficos: Andalucía siglos XIII-XVII*. «Hispania Sacra», LXII, 126 (julio-diciembre 2010), p. 457-489.

<sup>101</sup> Apud GARCÍA ÁLVAREZ, Jacobo – *Provincias, Regiones y Comunidades Autónomas. La formación del mapa político de España*. Madrid: Publ. del Senado, 2002, p. 168. Cf. também: HERRERO GARCÍA, Miguel – *Ideas de los españoles del siglo XVII*. Madrid: Gredos, 1966; FERNÁNDEZ ALBALADEJO, Pablo – *Entre «godos» y «montañeses». Avatares de una primera identidad española*. In TALLON, Alain (ed.) – *Le sentiment national...* Ob. cit., p. 123-154.

Olivares, abocarán al famoso estalido revolucionario de 1640. Las llamadas "crisis de Felipe IV", punteadas por cuatro focos de rebelión secesionista casi simultáneos (Andalucía, Cataluña, Nápoles y Portugal, a los que cabe añadir la conspiración del duque de Híjar, en Aragón, unos años después), constituyeron el corolario inevitable, según García Cárcel, de esa confrontación dialéctica entre el centralismo (entonces racionalizador y modernizador) perseguido por la monarquía y la defensa legalista de los históricos pactos forales<sup>102</sup>; por outro lado, acresce a esta moldura o facto de não haver uma língua comum. Como sublinha o mesmo autor, a criação de Espanha, enquanto nação «unificada», é uma criação elitista e erudita, do século XVIII, e não resultado de um sentimento popular dos habitantes: de facto, para os habitantes de Espanha, a pátria de cada um é o local onde nasceram.

No caso português, encontramos, de facto, um quadro diferente: efectivamente, se recordarmos as teses de José Mattoso<sup>103</sup> sobre a emergência da consciência, entre os portugueses, do sentimento de pertença a uma mesma comunidade, verificamos que se registou mais cedo que em Espanha: com efeito, o facto de as fronteiras do território português se terem fixado relativamente cedo, de o poder se ter centralizado em Lisboa e de existir uma língua comum, parecem ter contribuído para mitigar eventuais tentativas de regionalismo. Ainda que este processo se tenha desenrolado durante séculos, o caso português é paradigmático na Europa, pela sua solidez e permanência. Com efeito, após a autonomia de Portugal, no quadro da Reconquista cristã, terminada a constituição territorial, nos finais do séc. XIII, inicia-se, lentamente, um processo de organização do território<sup>104</sup>. De resto, este fenómeno das recolhas hagiográficas regionais encontrou ecos muito significativos no espaço mediterrânico, nomeadamente em Nápoles, como mostrou Jean-Michel Sallmann<sup>105</sup>, e na Sicília, como realçou Sara Cabibbo<sup>106</sup>.

Em Portugal, ao longo do período que temos vindo a tratar, registou-se também um muito significativo surto editorial de «Vidas» individuais de santos portugueses: com efeito, é neste sentido que se regista um «investimento» na edição de hagiografias de Santo António. Um caso bastante ilustrativo da quase completa ignorância e da pouca divulgação em relação à «santidade» portuguesa

<sup>102</sup> GARCÍA ÁLVAREZ, Jacobo – *Provincias, Regiones y Comunidades Autónomas...* Ob. cit., p. 168.

<sup>103</sup> MATTOSO, José – *Fragmentos de uma composição medieval. O essencial sobre a formação da nacionalidade*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2001; IDEM – *Identificação de um País: composição*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2001.

<sup>104</sup> GARCIA, João Carlos – Ob. cit., p. 55.

<sup>105</sup> SALLMANN, Jean-Michel – *La littérature hagiographique en Italie méridionale de 1500 à 1750*. In GAJANO, Sofia Boesch (a cura di) – *Raccolte di vite di santi dal XIII al XVIII secolo. Structure, messaggi, fruizioni*. Ob. cit., p. 168-180; IDEM – *Naples et ses saints à l'âge baroque (1540-1750)*. Paris: PUF, 1994.

<sup>106</sup> CABIBBO, Sara – *Il Paradiso del Magnifico Regno. Agiografi, santi e culti nella Sicilia spagnola*. Roma: Viella, 1996.



é, efectivamente, o de Santo António, canonizado em 1232: pelos séculos XVI e XVII, este santo era conhecido, na Europa, como sendo de *Pádua* ou de *Itália*, e não como natural de *Lisboa* ou de *Portugal*. Numa tentativa de clarificação da nacionalidade de Santo António parecem enquadrar-se as suas muitas «Vidas», editadas por aqueles tempos: e não deixa de ser muito sugestivo notar-se que, em muitos títulos, é utilizado o gentílico «de Lisboa»<sup>107</sup>, de modo a restituir a esta cidade e ao reino português o estatuto de pátria deste conhecidíssimo santo: e será também curioso notar que as «Vidas» deste santo, editadas em Espanha, apresentam quase sempre, no título, o gentílico «de Padua»<sup>108</sup>, de modo a estimular a já (re)conhecida rivalidade entre os vários reinos católicos...

Uma outra forma de sacralização e de enobrecimento do espaço urbano estava relacionada com a posse e a translatio de relíquias: desta dimensão dão conta textos como a *Relaçam do solenne recebimento das santas reliquias que forão levadas da See de Coimbra ao real Mosteyro de Santa Cruz* (1596)<sup>109</sup>, de Gaspar dos Reis, e a *Relaçam do solenne recebimento que se fez em Lisboa ás santas reliquias que se levaram à igreja de S. Roque da Companhia de Iesu* (1588)<sup>110</sup>, de Manuel de Campos. Nesta última obra, o autor designa as muitas relíquias que foram depositadas na igreja de São Roque como «tesouro» que enobrece a cidade de Lisboa:

<sup>107</sup> Este é o elenco das «Vidas» de Santo António: LOPES, Francisco – *Santo Antonio de Lisboa. Primeira e segunda parte do seu nascimento, criação, vida, morte e milagres*. Lisboa: Pedro Craesbeeck, 1610; Ibidem: Francisco Villela, 1680; Ibidem: João Galráo, 1683; CANTO, Jácome Carvalho do – *Coroa das excellencias de santo Antonio de Lisboa*. Lisboa: Antonio Alvares, 1640; SALDANHA, Pe. António de (S.J.) – *Tratado dos milagres que pelos merecimentos do Glorioso Santo Antonio assim em vida do Santo como depois da sua morte foy Nosso Senhor servido obrar, com a vida do mesmo Santo, tradusidos, e compostos na lingua da terra corrente para serem de todos mais facilmente entendidos*. Rachol: no Colégio da Companhia de Jesus, 1655; PACHECO, Fr. Miguel (O. Cristo) – *Epítome de la vida, acciones y milagros de Santo Antonio, natural de Lisboa*. Madrid: por Julian de Paredes, 1647; Lisboa: por Henrique Valente de Oliveira, 1658; COELHO, Jerónimo – *Discursos predicaveis sobre a vida, virtudes e milagres do gigante dos Menores, Hércules Portuguez, divino Atlante Santo Antonio. Primeira Parte*. Lisboa: por Henrique Valente de Oliveira, 1663; IDEM – *Discursos predicaveis sobre a vida, virtudes e milagres do gigante dos Menores, Hércules Portuguez, divino Atlante Santo Antonio. Segunda Parte*. Lisboa: por Domingos Carneiro, 1669; LOPES, Francisco – *Segunda parte da vida de Santo Antonio, e verdadeira historia dos cinco Martyres de Marracos*. Lisboa: Francisco Villela, 1671; Ibidem: João Galráo, 1682; Ibidem: Filippe de Souza Villela, 1701; Ibidem: Antonio Pedrozo Galráo, 1701; ABREU, Brás Luís de – *Sol nacido no Occidente e posto ao nacer do Sol. S. Antonio Portuguez: epitome historico e panegyrico da sua admiravel vida e prodigiosas açcoens*. Coimbra: por Jozé Antunes da Sylva, 1725; BALÁO, José Pereira, *Epítome chrono-genealogico e critico da vida, virtudes e milagres do prodigioso portuguez S. Antonio de Lisboa*. Lisboa: por Antonio de Sousa da Silva, 1735; PACHECO, Fr. Miguel (O. Cristo) – *Epítome da vida, açções e milagres do glorioso Padre S. Antonio de Lisboa* (tradução de Miguel Lopes Ferreira). Lisboa: na Oficina Ferreiriana, 1732; MENESES, António Cardoso de Vasconcellos e – *Vida do glorioso Sancto Antonio de Lisboa, escripta em metro, 1749* (romance lírico em 714 coplas).

<sup>108</sup> A título de exemplo, permitimo-nos referir: ALEMÁN, Mateo – *San Antonio de Padua*. Sevilla: Clemente Hidalgo, 1604; BELLUGA DE MONCADA, Esteban – *Excellencias, virtudes y milagros de S. Antonio de Padua*. Cádiz: Juan de Borjas, 1627; MESTRE, Fr. Miguel – *Vida y milagros del glorioso San Antonio de Padua*. Barcelona: Martín Gelabert, 1688.

<sup>109</sup> Impressa em Coimbra.

<sup>110</sup> Impressa em Lisboa: por António Ribeiro.

*Porque depois de Dom Afonso Anrriquez primeiro Rey de Portugal em cujo tempo Lisboa vio, & recebo o corpo do insigne martyr Sam Vicente seu padroeiro, nunca teue, nem festejou tesouro de taes, & tantas reliquias juntas, nem gozou de tam solenne memoria de semelhantes penhores do Ceo. E pois a tresladação da cabeça, ou braço de hum insigne santo, he muitas vezes causa de muita gloria aos Principes que a celebram & festejam, quanta sera sempre a de S.A. pois em tempo de seu governo vio & recebo tam grandes, & tam notauéis reliquias, de tantos & tam insignes santos juntas em esta gram cidade de Lisboa: as quaes como prendas celestiaes multiplicadas seguram a esperança das merces que Deos nosso senhor a ella, & a todo o Reino, esperamos ha de fazer, & continuar<sup>111</sup>.*

4. Por tudo isto, parece-nos que não será despidiendo tecer algumas considerações. Em Portugal, a relação entre as cidades e os seus «santos» assume, ao longo dos séculos XVI, XVII e XVIII, uma expressão muito vincada, na literatura hagiográfica ou de devoção e na historiografia mais «generalista» ou local, que não pode ser dissociada do contexto social, histórico e cultural. Nesta moldura, a posse das relíquias dos santos apresenta-se como um dos factores que em maior medida contribui para o enobrecimento do território e das cidades, que, cada vez mais, vão estimulando várias rivalidades locais.

Ainda que, no caso português, não se tenha registado uma produção de recolhas hagiográficas regionais e/ou locais, como aconteceu em Espanha, a exaltação dos «santos» portugueses não deixou de ser divulgada através de um amplo conjunto de obras, cuja edição, como tentámos mostrar, terá que ser, naturalmente, compreendida na moldura da construção de uma história da santidade territorial, enquanto complementar da história política, que permitiria a Portugal ombrear com os outros reinos católicos europeus, que se vangloriavam de possuírem mais santos, ao mesmo tempo que garantiria a preservação de uma memória do reino, imbuída, internacionalmente, de um incontestável prestígio...

Embora a investigação a que procedemos possa iluminar alguns destes caminhos, a problemática em torno da santidade territorial permanece ainda

<sup>111</sup> CAMPOS, Manuel de – *Relaçom do solenne recebimento que se fez em Lisboa ás santas reliquias que se levaram à igreja de S. Roque da Companhia de Iesu*. Ob. cit., f. 2 r-2 v. Ao longo da obra, Manuel de Campos insiste, recorrentemente, no valor inestimável das relíquias, que constituem um autêntico tesouro, como se lê no seguinte trecho: «Muitos anos há que não entrou nesta cidade semelhante tesouro. Entraram nella polla bondade de Deos, & entrá cada dia grandes riquezas, o ouro da mina, a prata do Peru, & noua Espanha, os rubijs de Ceilão, as perolas do Baiem, curiosas peças da China, drogas da India, & as riquezas de todo mundo. Mas tudo isso junto posto em balança pesa muito menos em preço & valia que a mais piquena relíquia das muitas que Deos nos deu. Vede logo quanto deueis estimar o aparato de todas juntas, & a honra publica que recebeis do çeo com tam inestimaual tesouro» (Ob. cit., f. 99 v.).

bastante «opaca» e poderá, talvez, tornar-se mais clara, à medida que outra documentação e outras fontes permitam a comparação de dados.

Artigo recebido em 20/07/2016

Artigo aceite para publicação em 25/10/2016.

VARIA



## A GUERRA-REVISTA NA SOMBRA DA GRANDE GUERRA

MARIA IDALINA RESINA RODRIGUES

FACULDADE DE LETRAS DA UNIVERSIDADE DE LISBOA

idalinaresina@gmail.com

**RESUMO:** Publicada entre 1926 e 1932, *A GUERRA-REVISTA* ficou a dever-se ao interesse da Liga dos Combatentes da Grande Guerra pelos militares que regressavam doentes e desamparados ao solo nacional e parcialmente ao dever de homenagear os mortos.

A chamada de atenção para os «heróis» fazia-se através de textos e de belíssimas gravuras (que, aliás, já foram estudadas). Dos textos interessaram-me sobretudo os de maior qualidade literária em que predominam os poemas, embora também algumas narrativas em prosa também a tenham, e as peças de teatro. Os versos agrupam-se de vários modos, conferindo ao todo uma interessante variedade e registando múltiplas tonalidades. Dei também especial atenção à apresentação entusiasta da revista e à mágoa pela forçada despedida.

**PALAVRAS-CHAVE:** *A GUERRA-REVISTA*; Século XX; I Grande Guerra.

**ABSTRACT:** Published between 1926 and 1932, *A GUERRA-REVISTA* (“*THE WAR-MAGAZINE*”) was due to the interest of the Combatants League of the Great War by the soldiers who returned sick and helpless to the national soil and partially to the homage of the dead.

The call for attention to the “heroes” was made through texts and beautiful engravings (which have already been studied). Among the texts I have been interested especially in those of greater literary quality, in which the poems predominate, although some narratives in prose also have it, and some theatre plays. The verses are grouped in several ways, giving the whole an interesting variety and registering multiple tones. I also paid special attention to the enthusiastic presentation of the magazine and to the sorrow caused by the forced farewell.

**KEY-WORDS:** *A GUERRA-REVISTA*; XXth century; I Great War.

### A Abrir

Foi para mim um feliz e comovente achado o encontro com *A GUERRA - REVISTA*, longa publicação até hoje escondida entre antigas obras históricas com que o meu pai tanto gostava de entreter-se<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> A GUERRA: REVISTA mensal, órgão da Liga dos Combatentes da Grande Guerra. Lisboa: L.C.G.G., 1926-1931.

Descoberta curiosa exatamente quando em pleno século XXI tão oportuna e justamente se multiplicaram os olhares sobre esses dolorosos anos de 1916 a 1918 (participação portuguesa na Grande Guerra) em que os nossos homens tanto sofreram, labutaram e se prestigiaram nas lides guerreiras que estremeceram a Europa (e não só).

Muito se tem escrito e, no nosso tempo, retratado na rádio e na TV, a propósito dos grandes pilares (vitórias ou derrotas) desse tão mortífero desabamento europeu.

Muito se têm publicitado (em vários tons) as labutas nas trincheiras.

Algo se tem intentado trazer até ao presente sobre o significado do armistício de 1918 e as consequências (melhores ou piores) da humilhação da Alemanha.

E, no entanto, pouco (ou muito menos) se têm abordado as mazelas dos que sobreviveram, feridos no corpo e na alma, e tantas vezes desamparados até de familiares e amigos.

A estes iria acudir, dentro das suas possibilidades, a partir da sua fundação em 1924, a Liga dos Combatentes da Grande Guerra, hoje apenas Liga dos Combatentes, como bem se compreende.

Teve esta organização desde o início vários órgãos de penetração, entre os quais esta revista que iremos auscultar.

### **Uma rápida apresentação**

Sobre ela a algumas perguntas há que responder de imediato: quando viu a luz; que teor de informação preferenciava; como se «enfeitou» e conquistou leitores.

A imprensa deu-lhe boa publicidade pelo impacto dos artigos, sem dúvida, mas também pelo excelente aspeto que exibiam as suas capas com os vultos dos heróis e por uma plêiade de gravuras com o perfil dos combatentes ou com símbolos das lutas vencidas.

Gostei de percorrer os 72 números da publicação, de meditar sobre os seus objetivos, sobre o vigor das suas recordações e dos seus enérgicos conselhos para uma mais do que devida convivência entre os que nas batalhas se ajudaram e na paz não podiam desligar-se.

Merece, creio, que se traceje a sua biografia e se esmiúcem um pouco mais detidamente os seus objetivos.

Nasceu em 1926 como órgão da Liga dos Combatentes da Grande Guerra, com o intuito de recordar os que pela pátria tinham lutado e sobretudo os que por ela tinham dado a vida ou, mais especialmente, os que a ela regressaram mutilados e incapazes de reassumir a dignidade a que qualquer ser humano tem

direito.

Tornava-se imprescindível gerar um consenso para uma unidade que proporcionasse contactos dos mutilados entre si e os afastasse da solidão e destes com os portugueses válidos que, numa sociedade muito marcada pelo egoísmo, iam deixando cada qual prisioneiro da sua sorte.

A Liga fará então os necessários alvitre para uma produtiva entreada, e o seu órgão de divulgação multiplicará associados, congregará apoios de várias organizações, conseguirá consultas grátis ou menos dispendiosas em campos como a medicina e o direito, descontos em ramos comerciais sensíveis às dificuldades dos que não tinham como pagar os bens

Nos seis anos de vida, teve *A GUERRA* três diretores esforçados e generosos: Sousa Carrusca, oficial e ex-prisioneiro (1889-1973), Horácio Assis Gonçalves, escritor que viria a ser secretário de Salazar e Governador Civil de Vila Real e Eduardo Faria, escritor, expedicionário e animador convicto de qualquer tarefa de bem fazer.

Por esta meia dúzia de anos caminharemos sem pressa, através prioritariamente (por compreensível decisão minha) dos textos literariamente mais convidativos, mas também sem desnecessárias delongas tendo em conta o rol de coincidências nas revisitações, nas inquietações e nas réstias de esperanças que não morrem.

## O ponto de partida

Antes, porém, e tomada a decisão de prescindir de um retrato individual de cada número de *A GUERRA*, mas para também não faltar de todo um esboço que os espelhe, tentaremos, nesta abertura, circular um pouco pelo primeiro (1 de Janeiro de 1926) e, no remate deste artigo, avizinhamo-nos dos últimos (com 71 e 72, no mesmo volume).

O artigo inicial, da autoria do major Ribeiro de Carvalho, abre com pedido aos que se bateram e sobreviveram para o indispensável estreitamento de laços entre eles, no auxílio material e na partilha amiga de sentimentos, inquietações e projetos. Alinham-se hipóteses... e vislumbram-se soluções.

Segue-se uma minuciosa justificação da escolha do título da publicação e, imediatamente após ela, um comovente poema de Silva Tavares «Para o túmulo dos soldados desconhecidos» que leva o batismo de *Inscrição* e reza assim:

*Quem é? Quem foi? Anónimo ignorado  
Morreu e a morte o seu segredo encerra.  
Tudo mistério desde o seu passado*



*Ao nome e aos anos que pisou a terra.  
Chora-o alguém? Amava? Foi amado?  
Trevas tão densas nem o sol descerra.  
Sabe-se apenas que nasceu Soldado  
Honrando a Pátria pois morreu na guerra.*

*Quem quer que sejas... ajoelha e reza  
Qu'importa o nôme? A glória não despreza  
Sublima, exalta o anónimo guerreiro*

*Nobre ou plebeu; mulher, virgem, graça,  
Reza que rezas pela nossa Raça  
Este sem Nôme é Portugal inteiro<sup>2</sup>.*

A propósito de uma reflexão sobre a Sociedade das Nações, retoma-se o problema africano, que, como foi dito, sempre será fator de inquietação ao longo de todo o itinerário d'A GUERRA e faz transbordar, neste caso, o grito final de «Angola é dos Portugueses»<sup>3</sup>.

Sousa Carrusca, por seu turno, articula *Breves Notas* sobre os seus difíceis tempos de prisioneiro de guerra e curva-se também, a pedido de Teófilo Braga, perante todos os que pela pátria se entregaram:

"Bem hajam, pois, todos aqueles que souberam sacrificar o amor da própria vida pelo amor da Pátria! Bem hajam os bons soldados que, em todos os transe da guerra, quiseram e souberam guerrear bem alto o nome de Portugal!<sup>4</sup>"

### **Pelos meandros dos fascículos**

Numa aproximação aos diversos volumes, verifica-se que se opta pela técnica do relato curto e diversificado de alguns acontecimentos ocorridos em tempos de luta ativa, sem cair na épic do elogio mas também sem rememorações de faltas e desalentos que todos sabemos terem existido dadas as condições políticas no país (primeiros anos da República, sidonismo), e com algumas difusas censuras à indiferença inglesa perante os seus antigos aliados.

Dois acontecimentos chave merecem repetidas e longas referências: antes de mais a batalha de La Lys, não apenas na data de 9 de Abril mas a propósito de

---

<sup>2</sup> A GUERRA. 1, 5.

<sup>3</sup> A GUERRA: 1, 6.

<sup>4</sup> A GUERRA. 1, 11.

algumas individualidades e lembranças factuais, e a celebração do armistício.

Uma preocupação continua no ar, a presença portuguesa em África e, lá mais para o final, as ameaças de Hitler e do «bolchevismo».

Acontecimentos e pressentimentos, aliás, alguns deles muito presentes na Imprensa da época, quer para alimentar a dor pela maior derrota portuguesa, quer para pontuar possibilidades de um terror que se tornaria em breve seriamente justificado.

Os estatutos são criteriosamente analisados e, a partir deles, reforçadas as análises do que pode e deve fazer-se por aqueles que a Liga mais intenta não abandonar.

Enumeram-se e descrevem-se monumentos aos mortos construídos em variadíssimos locais de Portugal, louva-se o zelo de autarcas que contribuíram com nomes de ruas para que se não esquecessem factos e personalidades e sobretudo no apuro das capas, mas, claro, não só, saúdam-se as grandes figuras de combatentes que chefiaram operações de relevo: Gomes da Costa, em vida e a quando da morte, pareceu-me o mais lembrado, apesar de compreensivelmente ser ao marechal Tamagnini dedicada a abertura do primeiro fascículo.

Curioso ainda salientar o rol informativo de espetáculos e publicações culturais de entre 1926 e 1932, talvez para não deixar esquecer que a vida continua, e a especial atenção prestada a livros e filmes sobre essa contenda que parecia não acabar.

\*\*\*\*\*

De um ponto de vista estritamente cultural, o nosso reconhecimento deveria centrar-se nas inúmeras e cativantes gravuras quase ou todas elas atribuídas ao pintor Sousa Lopes... que por opção artística decidiu durante largo tempo integrar-se nas trincheiras e dar forma visual ao que via ou ao que lhe era narrado, num estilo de época que muito enriqueceu, prosseguindo após a contenda a interessar-se pelas figuras que anteriormente tinha conhecido.

A verdade, porém, é que esse atraente estudo está criteriosamente feito e apresentado numa tese de Mestrado, orientada por Raquel Henriques da Silva, que pode consultar-se na Biblioteca Nacional.

Quando assim escrevo, não pretendo, claro está, insinuar que a tal trabalho deitaria mãos; elas, na verdade, estão apenas vocacionadas para as letras mas, desde já tento prevenir os leitores que esteticamente não muito irão encontrar no frente a frente com o corpus poético que algumas vezes se reduz a um emaranhado de queixas.

Mesmo assim vale a pena tentar escutar os versos mais tristes do que alegres, como é óbvio, que *A GUERRA* traz até nós, sejam eles mais populares ou mais cultos, anónimos ou de reconhecida autoria.

Adianto já que não consegui identificar a maior parte dos autores, admitindo até que em alguns casos esteja perante pseudónimos. Penso, por exemplo, num Major Subtil que muitos sonetos escreveu (o soneto, estranhamente, é aqui a forma poética mais utilizada) e parece ter alguma preparação literária.

Nomes meus conhecidos apenas os de Silva Tavares (1893-1964), António Botto (1857-1957), Carlos Selvagem (1890-1973), António Correia de Oliveira (1879-1970), Júlio Dantas (1876-1962), Alice Moderno (1867-1946) e António de Cértima (1894-1983).

Disponhamo-nos, então, a escutar em primeiro lugar uma combinação de pesares que, direta ou indiretamente sacodem a alma dos que, para a luta, partiram sãos e entusiastas e, ao regressar, se encontram doentes e desanimados.

Ou seja: confrontar o fervor patriótico dos expectantes soldados com a triste invalidez que os acompanhará até ao fim da vida, após um violento e brutal embate que, da esperança, os empurrou para a agonia da incapacidade e da indiferença do seu povo.

Em *O mutilado de guerra*, o militar «Com o desejo só de engrandecer/O seu muito querido Portugal /Combatia com um denodo tal,/Que provava de herói descender», e venceu mas à pátria regressou sem um pé e restou-lhe a oferta de uma vida inútil em que «por aí anda de muleta».<sup>5</sup>

Recapitulemos em direto parte dos compreensíveis queixumes:

*E venceu tendo à Pátria regressado  
Sem um pé que letif'ra lanterneta  
Num bombardeio, lhe cortou, coitado!*

*Foi num árduo serviço de vedeta,  
Que teve este desastre o mutilado,  
Que agora por hi anda de muleta»<sup>6</sup>.*

Paralelamente, n' *O Invalido de guerra*, do «serrano» em campanha «Era só seu desejo uma façanha/Cometer, mas que fosse grande, bela». Foi um «valente», «um herói», mas adquiriu um mal incurável, ficou «completamente inválido» e

---

<sup>5</sup> *A GUERRA*. 7, 2.

<sup>6</sup> *A GUERRA*. 7, 2.

para sempre «sobremaneira sucumbido»<sup>7</sup>.

Embora mais longamente descritivos, encontramos *A Herança do Mutilado* de Silva Tavares e *Frizo* de António Botto.

No primeiro dos poemas trata-se fundamentalmente de um regresso do combatente que os «serranos» seus amigos saudaram com festejos e sorrisos; só que, sem o braço que tinha perdido, como trabalhador rural que era, anulava-se toda a hipótese de ele ganhar a vida; desalentado, reserva como herança para o filho a cruz de guerra que ganhara, com o pensamento em Cristo crucificado a quem se alia na dor quedando-se «dormindo o eterno sono». A dita cruz fica, no entanto enaltecida como o maior dos tesouros que um pai legar ao seu descendente: «Tão grande, meu amor, /que trabalhando embora a vida inteira/ e acumulando oiro,/ não seria maior;/-Nunca teria maneira de deixar-te um tal tesouro!...».

A cruz merece ser amada:

*É da melhor, porque a ganhei na guerra  
Para servir o nome que te lego,  
E p'ra tornar mais grande à nossa terra*<sup>8</sup>.

O *Frizo*, por seu turno, é, entre estes textos, o único narrado na primeira pessoa: de si próprio, diz o autor que foi um jovem feliz e amado até ser chamado para assentar praça; na guerra andou como «Triste náufrago luziada/ Em lodo e em sangue atolhado» e, no regresso, vinha «pálido, partido» com a tristeza de que, como diz, «Nem a pátria me socorre».

Eis parte da lamentação:

*Andei na Guerra  
-Triste naufrago luziada-  
E m lodo e em sangue atolado,  
E ao cabo de longuíssimo tormento,  
Volto,  
Com a certeza  
De que ninguém,- nem a Patria me socorre,  
Assim pálido, partido...  
E a voz quebrou-se, quebrada por um gemido...<sup>9</sup>*

<sup>7</sup> A GUERRA. 8, 3.

<sup>8</sup> A GUERRA. 3, 1.

<sup>9</sup> A GUERRA. 4, 27.

Finalmente o anónimo *Invocação* pode talvez ser entendido como a espera de um futuro incerto porque a «Os corações doridos» a «Os pobres perseguidos» se clama: «Vinde d'aí comigo, ó pálidos vencidos, /ó almas retalhadas, ó corações batidos,/ vinde a lutar de novo por nosso Portugal.»<sup>10</sup>.

\*\*\*\*\*

Se, para os mutilados, *A GUERRA* tem palavras condoídas de lamento e velada censura ao abandono da sociedade, também naturalmente para os mortos há o choro da perda, embrulhado em saudade e gratidão pelo patriotismo.

E também neste caso os modelos diferem no quadro do mesmo tom de amargura e adeus.

Em *O Primeiro Morto*, Alfredo Barata da Rocha coloca-se na posição de quem observa com tristeza um jovem sem vida que parecia apelar para sua mãe e inteiramente desprotegido: «Ficaria para sempre em terra estranha!/E o olhar revelava a dor tamanha/De não sentir a acalentá-lo alguém!...»<sup>11</sup>.

Escreve então:

*Olhei a sua face...Era ao sol-pôsto...  
Adormecera em derradeiro sono...  
E tão novito, que tristeza!..O rosto  
Tinha a côr da folhagem no outono...*

A este soneto segue-se um conjunto de oito quadras separadas onde J. de Vilafonte (pseudónimo?) recorda *O Cavaleiro* a quem o poema, aliás, é endossado. O Pedro Corte Real, vê-o primeiro «cavalgando alegremente», despertando os desejos das damas que ia conhecendo por terras de Espanha e de França e batalhando «numa bravura inegalada e louca»; em seguida entristeceu-se com a sua prisão pelos «rivais que venceu» e finalmente conta, acutilado pela dor que «o esbelto Cavaleiro da Aventura,/Entre inimigos mil,/Lá morreu, devagar, rota a armadura/Nessa Manhã de Abril»<sup>12</sup>.

Por seu turno, Júlio Dantas parece contemplar em Glória um corpo do soldado perante o qual todos se vergam, sofrem e oram, começando pela própria mãe, mas sem se render a uma visão pessoalizada, como que acaba por enaltecer uma epopeia coletiva. Dirá então, a terminar, «E, o quadro é triunfal:-

---

<sup>10</sup> *A GUERRA*. 38, 9.

<sup>11</sup> *A GUERRA*. 1, 15.

<sup>12</sup> *A GUERRA*. 27, 13.

/A Pátria/Gloriosa, santificada,/A Pátria,/É quem vibra ajoelhada,/E o soldado é - Portugal.»<sup>13</sup>.

«Ausentes há que sempre estão presentes»: assim reza o primeiro verso de um soneto de Alice Moderno, intitulado *Os Nossos Mortos*, sem data mas que a inclusão num dos últimos números da revista e a dedicatória à Marechala Gomes da Costa me leva a supor ter o seu ponto de partida no falecimento de Gomes da Costa.

Nele se retém um passado comum entre os que vivem e os que já partiram, um passado de alegrias e dores que a saudade, «mal que sempre dura», sempre irá prolongando no coração dos que ficaram<sup>14</sup>.

Começa assim:

*Ausentes há que sempre estão presentes,  
Que o nosso olhar distingue, a quem ouvimos,  
Por comprazer, sorriem, quando rimos,  
E são das nossas mágoas confidentes.*

E termina com este terceto:

*- Não morreram, porém, inteiramente,  
Vivem em nós, inalteradamente  
Que a saudade é mal que sempre dura*<sup>15</sup>.

Foram muitos os mutilados e os mortos, inspiraram versos de mágoa, de exaltação, de enlances entre a recordação amiga e a revolta pela perda, de solicitação ao encaixe na memória, de firmeza no agradecimento pelo dom da vida.

São para eles e por eles a maioria dos poemas d'*A GUERRA*.

\*\*\*\*\*

Há, no entanto, outros tópicos que mereceram a atenção dos que ao verso recorreram para não deixar apagar os vestígios de males que se não desejam repetidos.

É, por exemplo, o caso de um João d'Ourique que, num soneto sem data, a que chama exatamente *A Guerra*, repassa pelas ruínas que «a humana fera»

---

<sup>13</sup> *A GUERRA*. 37, 9.

<sup>14</sup> *A GUERRA*. 68, 15.

<sup>15</sup> *A GUERRA*. 68, 15.

multiplicou pela Europa e convoca-nos para as «cidades derrubadas», para o saque às bibliotecas de Lovaina, para as marcas da fome e do sangue nas estradas, enfim, para uma «sementeira da desolação»<sup>16</sup>.

Mas há também marcas íntimas que, se não arruinam os fortes soldados, lhes trazem momentos de abatimento porque têm a ver com a separação dos seres queridos.

Em *Despedida*, de Carlos Negrão, é a dor do embarque que metaforicamente se exalta considerando que «A água que tem o mar /É das lágrimas sentidas,/ Choradas nas despedidas,/Quando alguém vai embarcar»; no alto mar, as estrelas «Têm um olhar diferente/ marejado de Chorar», pela viagem «Os mastros rangem queixumes» e o viajante forçado vai prometendo a si próprio que, se voltar à sua terra lhe há-de beijar o «chão»<sup>17</sup>.

Diz o poeta:

*Embarcar é ir embora;  
É, talvez, nunca voltar.  
Esta palavra embarcar  
Até parece que chora.*

Depois, lá longe, há a força da saudade que inquieta e rouba a paz; tem jus a uma sentida expressão n'*A Carta do Soldado*, de Ayres Torres de Carvalho, e em três estrofes de Artur de Matos.

No primeiro caso, escreve um Manel à sua Maria contando como sente a sua falta e pedindo encarecidamente notícias de sua mãe que receia já não encontrar viva; «Índa é viva essa velhinha?...», pergunta angustiado<sup>18</sup>.

No segundo, *De Longe...*, exalta-se a coragem dos portugueses, reconhecendo que «Só a saudade/ que os faz chorar às vezes»<sup>19</sup>.

A segunda quadra do conjunto de três ensina-nos mais:

*Tu falas-me tristemente  
Do p'riço que aqui se corre...  
Que importa morrer a gente  
Se o pensamento não morre.*

Da guerra e da nostalgia sabemos sobretudo os custos, as ansiedades, os

<sup>16</sup> A GUERRA. 31, 19.

<sup>17</sup> A GUERRA. 9, 3.

<sup>18</sup> A GUERRA. 31, 19.

<sup>19</sup> A GUERRA. 25, 14.

traumas; porém, poucas notícias temos dos que voltaram e se recompuseram, agarrando ainda uma sombra de felicidade.

Compreende-se porque ajudar os necessitados e suas famílias era um dos propósitos da coletânea que vimos analisando; interessava, pois, tocar nos corações pelo lado da compaixão, angariar ajudas e transmitir o reconhecimento pelos heróis que mais sofreram.

A exceção parece-me estar apenas numa composição popular de Luís Ribeiro, *Amor na Guerra*, onde voltamos a encontrar um Manuel e uma Maria que choraram a partida dele da sua aldeia da Beira e suportaram as dores da separação, embora atenuadas pelas juras amorosas que iam trocando; mas esse soldado que «na guerra foi alguém» teve a sorte de voltar são e salvo para os braços da sua noiva e de com ela casar «Na Capelita branca do logar».

*Em frente do altar,  
O repique dos sinos  
Espalhava, serra em serra, d'ôces hinos  
No seu harmonioso badalar!  
E um terno e lindo par de namorados,  
Em frente do altar,  
Ficava preso aos laços mais sagrados  
Perante a Cruz de Deus Nosso Senhor...*<sup>20</sup>

«E assim ficaram unidos, para sempre,/N'aquele risonho dia,/Estes nomes que são bem portugueses:/Um Manuel e uma Maria».

\*\*\*\*\*

Será agora o momento de a nós próprio nos aliviarmos desta incidência nas dores, nos custos, nas horas aflitas daquela gente que, em França, batalhou e sofreu, com mais ou menos êxito; sejamos capazes de sorrir um pouco com os momentos de humor que também fizeram questão de nos transmitir.

No número 37 da nossa revista um artigo intitulado *A Graça Portuguesa* congrega a nossa atenção para a existência de algumas letras paródicas divulgadas pelos nossos portugueses em terras francesas, mesmo durante tempos incertos ou até sobejamente arriscados.

Muitas delas, diz o articulista, foram coligidas pelo capitão de artilharia Almeida Russo no livro a que chamou *Arquivo Poético da Grande Guerra* (de

---

<sup>20</sup> A GUERRA. 69, 20.



duas delas já vamos dar contas), outras dispersaram-se pelos espólios de antigos combatentes e talvez venham ainda à luz do dia.

Destas, Nuno Beja recolheu um soneto anónimo, *Cá nesta França*, que cuidadosamente transcreve; narra-nos ele a «odisseia» de um oficial que «chega, com os ossos num feixe, ao hospital» e a quem é roubada por um «boche» «a mala e todas as roupinhas»; como tratamento, «dão-lhe pastilhas para a pança,/ tintura no coirão» e «oito dias depois sai alquebrado/ mais doente e mais falta de pitaça/que quando entrou p'ra lá, o desgraçado!». <sup>21</sup>

Mais risonhos do que este soneto, são, porém, conjuntos de estrofes que aparecem logo nos inícios d'*A GUERRA*, dois deles com data de 1918, um mesmo de agosto (logo, posterior a La Lys) e dois deles extraídos do citado *Arquivo Poético*; são estes redigidos no campo de prisioneiros de Bressen in Meclenburg; num deles vislumbra-se um internamento na Suíça, com a risonha hipótese de cortejar «Francesas, belgas, suíças/E as chiquitas de Hespanha», passando a uma vida regalada; no outro, troça-se comicamente de uma refeição no dito campo com «potage ao cachapim», espinhas de bacalhau, carne reduzida a ossos, pão nunca de trigo, queijo escuro e sem sabor, vinho aguado, charutos «marca cansado» <sup>22</sup>.

Na mesma página mais um soneto recolhe os suspiros de um combatente que muito leu e muito batalhou para ser reduzido à ridícula função de «remexer, junto das fornalhas,/ batatas com feijões de caldeirada».

Eis três estrofes do soneto:

*Em velho e lamacento casarão  
Untuoso, empoeirado, apodrecido  
Contemplo do rancheiro embrutecido,  
O rosto enfarruscado e a suja mão.  
Aprendi a bater altas muralhas,  
Das sciencias percorri a longa estrada  
E li de Bonaparte as mil batalhas;*

*Na cinta tenho a banda, ao lado a espada,  
Para quê? Para remexer, junto às fornalhas,  
Batatas com feijões de caldeirada» <sup>23</sup>.*

E terminamos esta listagem um pouco seca de poesias embrechadas nas

<sup>21</sup> *A GUERRA*, 37, 13.

<sup>22</sup> *A GUERRA*, 1, 14.

<sup>23</sup> *A GUERRA*, 1, 14.

prosaicas páginas d'A GUERRA com uma referência um tanto mais detalhada a um conjunto de dezoito quadras incluído no fascículo 24 e datado de 1927. Ao que tudo indica trata-se de uma composição extraída do volume *A Luz do Lampadário* da autoria do capitão Menezes Ferreira (1889-1936) também responsável, pelo texto e pelos desenhos, de um livro que deve ter tido algum sucesso, a julgar pelas reedições que conheceu (2003?) intitulado como *João Ninguém, Soldado da Grande Guerra*.

Menezes Ferreira participou no golpe republicano de 1910 e participaria numa conspiração contra o 28 de maio; entretanto combatera no CEP durante a guerra, e fora esforçado defensor de Angola.

Desta feita, é de Moçambique que nos fala, segundo indicação no final do final do poema com dedicatória «À sagrada memória do capitão Humberto de Athayde ferido cinco vezes em combate e que na Grande Guerra em Moçambique, pelo orgulho da sua farda, se suicidou em frente das tropas inglesas.»<sup>24</sup>.

Todos sabemos, repito, que a urgência de defesa das colónias (Angola e Moçambique) se impusera ainda antes de iniciada a luta na Europa pois não só os alemães como também os ingleses cobiçavam de há muito os amplos territórios ligados ao mar e a outras potências com que importava repartir interesses.

Artigos em prosa, como ficou registado, por várias vezes nos prestam contas desses receios antigos (em 1927 já não seriam os germânicos a incomodar), mas em verso julgo ter encontrado apenas este poema de 18 quadras.

Estas são na sua totalidade um grito de alerta aos portugueses, personificados num soldado sepultado no Mosteiro da Batalha (O soldado desconhecido?) a quem se dirige à luz do Lampadário «o Herói desconhecido».

Revolta contra os cobiçosos do português solo africano («voltam de novo á terra apetecida,/as aves de rapina em hora incerta»), que importa defender, na fidelidade à memória dos antepassados e na veneração aos combatentes do presente.

Tanto se exaltam o Fundador (o mestre de Avis), o Infante Santo, o Príncipe Perfeito, que em África tanto se empenharam num passado remoto, como os mais próximos heróis da defesa de Angola e Moçambique; entre os primeiros vêm Salvador Correia de Sá (1602-1688) que aos holandeses retirara o controle da nossa província e Alves Roçadas (1865-1926) cujo governo tão longe fora.

No entanto, são sobretudo os que ao serviço de Moçambique deram as suas forças que positivamente se pontuam junto daqueles (os jovens?) que se querem instigar a manter ou salvar aquilo que outros tão bem souberam guardar.

---

<sup>24</sup> A GUERRA. 24, 11.

E eis que são abençoados os que derrubaram Gungunhana, Eduardo Galhardo (1845-1908) e Mouzinho da Albuquerque (1855-1902), este ainda com o mérito de afastar grandes potências da sua cobiça, os heróis de Marracuene onde tropas nativas foram sufocadas e adormecidas.

Algumas estrofes nunca serão esquecidas:

*África nostra:-Terra estremecida  
Os baixos apetites já desperta!  
Acorda sentinela adormecida!  
Soldado português, alerta ! alerta!*

.....

*Erguei-vos todos já para acusar  
Aqueles que, por ódio e por traição,  
Quiseram vender, trocar, alienar  
O santo património da Nação.<sup>25</sup>*

### **A despedida forçada**

É chegada a ocasião de colocar o ponto final neste circuito pelos muitos azares e algumas saudáveis aventuras dos desvalidos da tremenda luta há tão poucos anos (?) travada.

Crónica especialmente dos que a morte não levou mas que guardam marcas nos seus envelhecidos corpos e nas suas agastadas almas.

Como acima se anunciou, fixar-nos-emos nos últimos volumes da vasta coleção.

Em Agosto de 1931, discretamente inserido num diversificado painel de assuntos de atualidade, nem sempre mas prioritariamente sobre a guerra e as guerras, chega às nossas mãos uma breve mas inquietante e amarga notícia num breve texto intitulado *A Nossa Revista*. À semelhança do que se tem passado com outras publicações, *A GUERRA* terá de ser suspensa: «as artes gráficas estão passando por dificuldades tremendas não só devido à má de obra como também ao preço do papel que subiu cerca de vinte por cento»<sup>26</sup>.

«Vendo que *A Guerra* não apresentava saldo» «os corpos diretores da Liga resolveram suspender a Revista, ficando com um único órgão, *A Voz dos Combatentes*». Embora com muita amargura, os redatores comunicam então: «recolheremos a bastidores e dispostos a descansar um pouco, empregando

---

<sup>25</sup> *A GUERRA*. 24, 11.

<sup>26</sup> *A GUERRA*. 68, 2.

a nossa diminuta aptidão em trabalhos melhor coroados pelo êxito e mais produtivos»<sup>27</sup>.

Um mês depois, abre o número 69 (com foto do Doutor Hernâni Cidade na capa, ele que foi ainda meu professor em final de carreira na FLUL) com um diálogo entre dois amigos que recebe o apropriado título de *Não Há Verba* e começa com a indignada censura à recusa de Ponta Delgada em erguer uma estátua ao soldado desconhecido, esquecendo, como, aliás, fizera com Antero, o que realmente vale a pena reter e divulgar das lembranças materiais de uma pátria.

E remata o seu autor, Eduardo Faria, com esta desconsolada crítica à ingratidão de um presente empobrecido:

«A guerra, essa guerra que tantos querem esquecer, foi o cadinho onde tantas almas se temperaram; foi o vaso milagroso donde saiu mais forte o espírito de iniciativa, da «malta das trincheiras» ou dos «lanzudos de África», foi sobretudo uma escola onde os mestres se expunham também dando o exemplo e sabendo manter, sempre, o inicial espírito de camaradagem»<sup>28</sup>.

A contrapor-se ao desejo de perpetuar o esforço imenso, há o argumento.... de não haver verba»<sup>29</sup>.

Em outubro do mesmo ano, dois diálogos teatralizados insistem uma vez ainda no abandono a que estão votados os guerreiros corajosos de um passado tão próximo.

*O Passado, o Presente e o Futuro* transporta-nos ao Mosteiro da Batalha para uma troca de amarguradas lembranças entre «o combatente conhecido e a sombra do soldado desconhecido»<sup>30</sup>.

Cruzam-se os aplausos ao passado com as censuradas oscilações do presente; ávido de notícias, o desconhecido ora esboça uma enganadora vitalidade, ora se consome em penosas reflexões.

De acordo estão ambos quanto à grandeza dos que no Mosteiro jazem, depois de muito terem dado a Portugal e muito ensinam a quem a eles se junta. Por isso, o conhecido aconselha o amigo a que não pense muito nas «coisas d'agora» porque pouca importância têm e não merecem o interesse dos que muito lutaram pelo prestígio de Portugal.

No adeus,

---

<sup>27</sup> A GUERRA. 68, 2.

<sup>28</sup> A GUERRA. 69, 2.

<sup>29</sup> A GUERRA. 69, 2.

<sup>30</sup> A GUERRA. 70, 10.

*o vulto do combatente conhecido afasta-se lentamente, de olhar vago e passo incerto, e por sobre os tímulos paira a sombra fluidica do soldado desconhecido numa eterna hesitação entre as páginas estoicas do passado e a brutal realidade do presente.*

*O futuro pertence a outra geração*<sup>31</sup>.

Mas daquele atribulado presente, e ainda pela escrita de Eduardo de Faria, mais um testemunho dramatizado nos vem cativar para o desalento dos heróis/vencidos. Em *E, quando a guerra acabou*, dialogam um homem doido e um homem com siso, num manicómio «frio e desconfortável» onde «não há flores em jarras, nem quadros a animar o ambiente frio e desconfortável»<sup>32</sup>.

Trocam-se impressões e queixas, pedem-se notícias e recebem-se desoladoras respostas: muitos mortos, muitos estropeados, muitos feridos, muitos abandonados.

E se o doido só conhece a tristeza naquele desconfortável ambiente de gritos e lamúrias, o de siso que vive só e esquecido «no covil de feras onde vive a humanidade» de tudo está alheado e adivinhamos que vai agradecer a resposta positiva do enfermeiro ao pedido do louco: «ouça, ouça enfermeiro. Não lhe poderia cá dentro, arranjar uma vaga de maluco?».

Na derradeira aproximação à nossa revista (novembro e dezembro de 1931) podemos ainda recolher artigos comentados, poemas ligeiros, esboços dramáticos e outras notificações.

Entre os primeiros, salientamos *Balanço Final e Despedida*.

Começa o Balanço com uma recapitulação dos objetivos da publicação, que já eram nossos familiares, uma vez ainda com uma condenação angustiada do «círculo vicioso de isolamento» a que estavam votados os antigos combatentes, sem um elo que, de algum modo, os ligasse e fosse um veículo útil para se fazerem ouvir.

Foi assim que receberam com enorme alegria um órgão que, através da imprensa do país, podia dar voz aos seus queixumes, às suas necessidades, aos seus direitos de recompensa.

Tudo o que começa tem um fim, mas este fim não pode significar uma desistência da luta que vale a pena e para mais quando os objetivos de *A GUERRA* se podem ampliar n'*A Voz dos Combatentes*.

De seguida arrolam-se algumas proveitosas consequências da expansão da revista, repetindo parcialmente, embora noutra perspetiva, o significado do seu

---

<sup>31</sup> *A GUERRA*. 70, 5.

<sup>32</sup> *A GUERRA*. 70, 10.

êxito e aduzindo o seu papel na expansão da própria Liga.

Seguem-se os agradecimentos a todos os que com o seu talentoso esforço tornaram possíveis seis anos de aliança com os combatentes, com um rasgado e especial agradecimento a Eduardo de Faria, a quem muito ficou a dever-se na enérgica defesa dos que combateram denodada e patrioticamente.

A terminar, a crítica impiedosa aos que espalham o seu desprezo por esses «pobres homens esfarrapados e famintos» e esfregando as manípulas de contentamento» deliciam-se com os lucros que a guerra lhes trouxe «impando de arrogância e de fartura»<sup>33</sup>.

Foi sempre assim e, naturalmente, sempre assim será.

Identificadas as orientações mestras do artigo, recorramos ao contacto direto com alguns excertos do seu todo para assim mais iniludivelmente para nós se transporem as lições emocionadas do autor deste Balanço (Tenente Campos Rêgo):

*Antes de surgir esta revista viviam os antigos Combatentes da Grande Guerra num círculo vicioso de isolamento e numa abstracção ruinosa dos seus meios legítimos de defeza e não tinham o seu espírito colectivo devidamente criado e desenvolvido, por falta de um elo espiritual l que ligasse as suas vontades, estando, portanto, desarmados e indefesos contra as mil contrariedades do destino.*

.....

*Ora uma situação angustiosa como esta era – que alem de ser deprimente era até contradictoria com o brio e o prestígio da classe – tinha que ter um remédio conveniente.*

*Foi então que em Janeiro de 1926 a Direcção Central da Liga se dispôs a publicar esta Revista...*

.....

*As circunstâncias de natureza forçada que obrigam A Guerra a cessar a sua publicação por forma alguma devem ser encaradas pelos Combatentes como um sintoma de enfraquecimento dos seus recursos de defeza.....*

*Temos que ser justos e não desanimar;*

.....

*Por mim e para que eu possa falar com a certeza de interpretar fielmente o meu pensamento sobre êsse aspecto delicado da questão que interessa aos Combatentes, tenho forçosamente de ser pessimista, tenho mesmo de insurgir-me contra este penoso estado de coisas em que vivemos, que é bem triste,*

<sup>33</sup> A GUERRA. 71-72, 34.

*desalentado e enervante, e que nos faz divisar um futuro cheio de pesares e  
desilusões.*

.....

*Quanto ao seu valor como documentário representativo do grau de  
cultura intelectual e do seu préstimo como publicação utilitária para o País,  
parecem-nos desnecessárias quaisquer considerações encomiásticas porquanto  
à vista de todos que conscientemente o quizerem apreciar, patentes estão os  
fructos benéficos da sua obra honesta de seis anos de actividade.*

.....

*Posso eu, pode mesmo outrem, afirmar que seja boa a situação dos  
Combatentes?*

E assim chegou A Despedida com as palavras de um face a face, entre a  
alegria e a tristeza, encomendado ao Prof. Hernâni Cidade.

Alegria porque muitos foram os que n'A GUERRA diretamente trabalharam,  
os que à sua leitura se dedicaram, os que a publicitaram e nela encontraram o  
companheirismo que os combatentes tanto necessitavam de reforçar.

Tristeza, e muito acentuada, pela escassez de meios materiais de que a  
Liga de há muito se vinha queixando e pela ausência de meios paralelos para  
acompanhar não apenas materialmente (a Liga não é uma associação de socorros  
mútuos, lembra-se) mas também culturalmente os homens das trincheiras.

\*\*\*\*\*

Não iremos contudo fechar a nossa divagação sem prestar contas de «um  
acto ligeiro de prosa rimada» representado em Cherburgo em 1918, após o  
regresso tão ansioso dos prisioneiros forçadamente libertados pelos alemães.

Trata-se de *A Ceia dos Aliados* e nele, após um prólogo recitado por um  
Mutilado, conversam serenamente um francês, um belga, um inglês, um  
americano, um italiano e um português.

Do prólogo iremos repetir duas estrofes e também algo traremos à luz das  
saudações finais centradas num entusiasta elogio a Portugal por parte de todos os  
aliados, deixando pelo meio a sugestão de um colóquio onde cada interveniente  
se configura com o perfil social do país que simboliza.

Eis então duas impetuosas afirmações do Mutilado:

*A Guerra, é horrível!  
Não se apaga da memória,*

*A lembrança é bem sensível  
Da derrota ou da vitória.  
Supremo momento terrível!  
A decisão da Glória...*

....

*E no frágil parapeito,  
Que o fogo e ferro destrói,  
Assim expõe o seu peito  
O Soldado, o «Grande Herói».*<sup>34</sup>

*Levantam-se, todos, menos Portugal; pegam nas taças para beber, e  
homenagear Portugal)!!!*

*Hurrah! Companheiro sem igual!  
Bebâmos todos pelas glórias de Portugal!!*

*Portugal agradece e reconhece a sua grandeza  
Nome belo...Nome heroico sem rival  
Canticos dos Canticos...Sagrado nome de Portugal...*<sup>35</sup>.

\*\*\*\*\*

Termino com uma dúvida (?) e uma explicação.

Terei feito bem em concatenar tantos excertos de poemas? Não seria mais acertado, num curto artigo, resumir os seus conteúdos em prosa narrativa? Ainda penso que não; o contacto com as palavras dos que sofreram, viram ou ouviram da boca de quem viu é sempre mais interpelativo do que a voz de quem escreve à distância.

E, no caso de uma guerra, importa não apenas contar mas sobretudo comover e motivar para uma paz alicerçada nos flagelos de quanto se lhe opõe.

Deixei por isso falar quem mais tem esse poder, mantendo até uma antiga ortografia para menos afastar os que teimam em ensinar-nos valores que não podemos perder.

Artigo recebido em 02/08/2016

Artigo aceite para publicação em 30/10/2016.

<sup>34</sup> A GUERRA. 71-72, 14.

<sup>35</sup> A GUERRA. 71-72, 14.





## CRISE E CONSCIÊNCIA: ENSAIO SOBRE A DESCRISTIANIZAÇÃO DE PORTUGAL NO SÉCULO XVII

ANTÓNIO VÍTOR RIBEIRO  
UNIVERSIDADE DE COIMBRA  
avs.ribeiro@gmail.com

**RESUMO:** Este artigo procura compreender o fenómeno da descrença e indiferentismo religioso em Portugal, durante no início da Época Moderna, a partir de uma análise retrospectiva iniciada na transição do século XVII para o XVIII.

A partir desta análise é possível constatar que em meados do século XVII se começaram a notar sinais evidentes de que o modelo de conformismo religioso, herdado da Contra-Reforma e imposto coercivamente, exibia já sinais evidentes de esgotamento.

À medida que a situação se foi tornando mais evidente, começaram a esboçar-se duas formas de reacção. Por um lado uma atitude de cepticismo religioso, quando não mesmo descrença e ateísmo, fundados no pirronismo e cepticismo do século XVI. Por outro uma reacção rigorista tendo por base o agostinianismo. Ambos os movimentos foram chamados a desempenhar um papel fundamental nas batalhas intelectuais do século XVIII em Portugal.

**PALAVRAS-CHAVE:** Descristianização; Jacobeia; Agostinianismo; Mística; Pirronismo.

**ABSTRACT:** It is the purpose of this paper to understand unbelief and religious indifference in early modern Portugal, based on a retrospective analysis starting from the transition from XVIIth to XVIIIth century back to early seventeenth-century.

By drawing on this method it is possible to realize that by mid-seventeenth century it became evident that the model of religious conformity, inherited from Counter-Reformation and imposed by coercion upon the whole society, displayed clear signs of exhaustion.

As this situation became more evident, two opposite forms of reaction emerged. On one hand a skeptical attitude towards religion, sometimes even unbelief and atheism, grounded on XVIth century pyrrhonism and skepticism. On the other hand, religious rigorism, resting on an augustinian background. Both these movements would be called to play a major role in eighteenth-century intellectual battlefield in Portugal.

**KEY-WORDS:** Dechristianization; Jacobeia; Augustinianism; Mysticism; Pyrrhonism.

Há mais de três décadas Eugénio dos Santos publicou um artigo sobre a obra do padre Matias de Andrade<sup>1</sup>. Nesse artigo o autor tenta uma abordagem a um problema de primeira importância e que, paradoxalmente, nunca foi alvo de grandes pesquisas por parte da historiografia nacional: a implantação da descrença e conformismo religiosos em Portugal na Época Moderna.

A obra de Matias de Andrade surge aí como sintoma de uma situação cuja verdadeira extensão e origem ainda hoje desconhecemos. Na transição do século XVII para o XVIII existiam já sinais evidentes de indiferença religiosa por parte de largos sectores da população. Impôs-se uma recusa de comportamentos ostensivos e exuberantes da vivência do sagrado e começaram a circular ideias que punham em causa a existência de Deus e a imortalidade da alma.

Importa definir a genealogia deste *facto novo*. Ao longo deste texto procurarei fazer uma análise cronologicamente regressiva, partindo precisamente desse período de transição entre dois séculos e recuando até meados do século XVII, em busca de outros indícios que ajudem a tornar mais clara a situação. Começarei por uma obra de um contemporâneo de Matias de Andrade, frei Francisco da Anunciação, que é tida como o texto fundador de um movimento de reforma de pendor rigorista, a Jacobeia. O texto em causa tinha por título *Vindícias da virtude*. Através de uma dissecação do seu conteúdo tentarei demonstrar que nessa obra se verte uma forma de reacção contra as novas formas de encarar o religioso, semelhante á que Eugénio dos Santos identificou em Matias de Andrade.

Depois de definir aquelas que considero serem as verdadeiras razões que levaram à emergência de um movimento como a Jacobeia, vou procurar demonstrar que as ideias expressas por Francisco de Anunciação contra o conformismo e indiferença tinham sido já antecipadas em cerca de três décadas em dois tratados censurados e nunca publicados que identifiquei no arquivo da inquisição de Lisboa. Questão igualmente relevante é a de saber porque é que o Santo Ofício reagiu contra o excesso de zelo piedoso que se encontra nesses textos. Finalmente, recorrendo a processos instaurados pela inquisição, irei em busca dos primeiros sintomas de mudança, que julgo estarem situados algures em meados do século XVII. Não obstante, não devemos perder de vista a ideia, muito importante, de que a descrença e contestação à ortodoxia religiosa é um fenómeno, como bem lembra o antropólogo Jack Goody, de todas as épocas e sociedades<sup>2</sup>. Os dados que encontrei nos arquivos da inquisição confirmam

<sup>1</sup> SANTOS, Eugénio dos – *A crise de consciência em Portugal no século XVIII: uma tentativa de análise e superação. A obra do P. Matias de Andrade (1680-1747)*. «Revista de História», 1 (1978), p. 245-280.

<sup>2</sup> GOODY, Jack – *A Kernel of Doubt*. «The Journal of the Royal Anthropological Institute», 2 (1996), p. 667-681.

essa tese. Assim, a mudança que menciono não se refere ao nascimento de uma contestação mas sim a uma alteração das linhas essenciais dessa mesma contestação.

O movimento da Jacobeia, despoletado por Francisco da Anunciação, tem sido alvo de diferentes interpretações. É opinião comum que se trata de uma tentativa de reforma religiosa. Esta parece-me uma verdade evidente. Mas a unanimidade termina aí.

Por um lado, como bem notou António Pereira da Silva, a jacobeia pode ser entendida em sentido estrito ou sentido lato. No primeiro caso refere-se simplesmente à reforma organizada por Francisco da Anunciação no seio dos eremitas calçados de Santo Agostinho. Num sentido lato pode-se entender o impacto que essa reforma gerou, principalmente a partir da década de 20 do século XVIII, noutras instituições religiosas com vista a corrigir os costumes, exaltar a piedade e reformar a vida religiosa<sup>3</sup>. Por seu lado, Zília Osório de Castro situou a questão numa perspectiva encratista, de rejeição do mundo e da sexualidade, uma posição radical de resposta ao problema do mal, retomando uma ideia que fora expressa pela primeira vez por Luis Cabral de Moncada<sup>4</sup>. Os dois autores falam ainda da jacobeia como um “movimento místico”. Curiosamente, ambos comparam a jacobeia com alguns movimentos contemporâneos, como foram o jansenismo, o metodismo e o pietismo<sup>5</sup>.

Em primeiro lugar importa considerar a utilização do termo “encratismo”, ou “encrase”, utilizado pelos dois autores supra-citados. Trata-se de uma designação que surge normalmente associada a movimentos de natureza gnóstica, de rejeição do mundo como local maligno por excelência. Muitas vezes essa rejeição liga-se à ideia de que a criação do mundo da matéria foi o resultado da acção de um ser malévolo, um demiurgo. Como já referi atrás, uma tal doutrina surge associada ao problema da existência do mal. Mas, precisamente por isso, a utilização do termo “encrase” é, no caso de Francisco da Anunciação, um equívoco.

Existe uma diferença fundamental entre a ascese e a encrase. Guy Stroumsa

<sup>3</sup> SILVA, António Pereira da – *A questão do Sigilismo em Portugal no século XVIII- História, religião e política nos reinados de D. João V e D. José I*. Braga: Tipografia Editorial Franciscana, 1964, p. 122-23.

<sup>4</sup> CASTRO, Zília Osório de – *Jacobeia*. In AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.) – *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, J-P. Lisboa: Círculo de Leitores, 2001, p. 5-6 e MONCADA, Luis Cabral de – *Mística e Racionalismo em Portugal no século XVIII. Uma página de história religiosa e política*. Coimbra: Casa do Castelo, 1952, p. 12. Ainda sobre a Jacobeia ver APPOLIS, Émile – *Mystiques portugais du XVIIIe siècle: Jacobéens et Sigillistes*. «Annales E.S.C.», 19 (1964), p. 38-54.

<sup>5</sup> A aproximação entre jacobeus e jansenistas, por via da ênfase no rigorismo moral e na importância concedida à direcção espiritual, foi também notada em SOUZA, Everton Sales – *Mística e moral no Portugal do século XVIII. Achegas para a história dos jacobeus*. In BELLINI, Lígia; SOUZA, Everton Sales; SAMPAIO, Gabriela dos Reis – *Formas de crer. Ensaio de história religiosa do mundo luso-afro-brasileiro, séculos XIV-XXI*. Salvador: Corrupio, 2006, p. 121 e em MARCADÉ, Jacques – *Le jansénisme au Portugal*. «Revista portuguesa de História», 18 (1980), p. 7.

demonstrou que a primeira se constitui como um processo ético de purificação pessoal enquanto o segundo é o resultado de uma ruptura com o mundo e o seu criador<sup>6</sup>. Na mesma linha, Roelof Van den Broek considera que a primeira repousa sobre uma escolha livre do crente ao passo que a segunda surge como uma imposição a todos os membros de um grupo religioso<sup>7</sup>. Por outras palavras, uma é individual e íntima, a outra decorre de uma doutrina e da pertença a um grupo religioso.

É por isso que a atribuição de um ponto de vista gnóstico ao texto de Francisco da Anunciação não é, a meu ver, correcta. A ascese radical que aí é preconizada não decorre de uma visão do mundo como local do mal ou criação demoníaca, tal como aparece no gnosticismo. A ascese aparece-nos aí como uma escolha ética de natureza puramente individual e interior, de luta não contra o mundo, mas contra si próprio mediante um minucioso processo de introspecção. A razão para isto reside nas bases profundamente augustinianas de todo o texto. Sem reconhecer esta base fundamental, toda a restante análise fica afectada. É por isso que quase todos os autores afirmam que as *Vindicias* são uma obra mística, quando na verdade se trata do inverso, se por “místico” entendermos o desejo de união da alma com Deus. O texto de Francisco da Anunciação é essencialmente ascética, moralista e anti-mística.

De todas as análises que encontrei, a mais surpreendente e menos feliz é a de Luis Cabral de Moncada, publicada há mais de meio século. Aí se diz acerca do autor das *Vindicias*: “sobre o problema da graça e da predestinação não se alarga em considerações. Contudo o seu augustinismo nestas matérias não deixa de se revelar quando nos fala do seu Padre Santo Agostinho que “saiu à luz com as suas doutrinas verdadeiras, mas *tremendas*, da divina graça e *predestinação*”<sup>8</sup>.

Na realidade, Francisco da Anunciação não se limita, ao longo de toda a obra, a tecer rasgados elogios ao “seu” padre Santo Agostinho. Os problemas da graça, predestinação e todos os tópicos que daqui decorrem são aí intensamente explorados. A dada altura encontramos uma exortação significativa: “ouvi a doutrina católica, se não estais tocados da heresia de Pelágio”<sup>9</sup>. Mais à frente volta a atacar aqueles que seguem “o espírito de Pelágio e dos hereges que dilatando a esfera do livre alvedrio não reconheciam a summa dependência e necessidade da Divina Graça”<sup>10</sup>. Ao referir-se à “estabilidade e firmeza dos predestinados” diz

<sup>6</sup> STROUMSA, Guy – *Ascèse et Gnose: Aux origines de la spiritualité monastique*. «Revue Thomiste», 89 (1981), p. 557-573.

<sup>7</sup> VAN DEN BROECK, R. – *The Present State of Gnostic Studies*. «Vigiliae Christianae», 37 (1983), p. 50.

<sup>8</sup> MONCADA, Luís Cabral de – Ob. cit., p. 10.

<sup>9</sup> ANUNCIACÃO, Francisco da – Ob. cit. tomo I, p. 89.

<sup>10</sup> ANUNCIACÃO, Francisco da – Ob. cit., tomo I, p. 112.

que “ama Deos tanto aos vasos de sua misericórdia, isto he aos seus escolhidos, que a troco de que estes aproveytem se exercitem e conservem estavelmente na virtude julga acertado o permitir que haja quedas escândalos e ruinas de outros da mesma maça e profissão”<sup>11</sup>.

As referências aos auxílios da graça e predestinação são numerosos. No segundo volume a sombra de Agostinho continua a dominar, ao ponto de levar o autor a afirmar que a falta de Fé é pior que ter pecados mortais, uma vez que a falta de Fé impede o homem de ter abertura aos auxílios da graça divina<sup>12</sup>. Esta posição decorre da forma como a graça actua no homem através de uma interacção sinérgica entre a graça divina e a acção humana. Deus dá a graça aqueles que escolheu, mas estes devem responder a esse auxílio impondo a si próprios uma conduta: “Deus Nosso Senhor, como consta das divinas letras, a nenhuma creatura determinou dar a gloria senão em premio das boas obras, e que estas boas obras senão fazem sem os auxílios eficazes da Divina Graça”<sup>13</sup>. Aos sinais enviados “de cima” deverá corresponder uma resposta de “baixo”. A resposta de baixo gera um incremento nos sinais de cima ao passo que a não resposta os torna mais ténues. Trata-se de um verdadeiro sistema sinérgico em que cada uma das partes se fortalece ou enfraquece reciprocamente. Contudo, não obstante a princípio da cooperação, a soberania da graça divina é claramente afirmada. O homem pode responder, mas continua a ser uma criatura dependente e subordinada<sup>14</sup>.

Seria exaustivo estar a assinalar todas as passagens em que a questão da graça e predestinação é abordada. Francisco da Anunciação designa os opositores às teorias de Agostinho por “semi-pelagianos”, uma terminologia cunhada na segunda metade do século XVI durante a controvérsia entre o teólogo dominicano Domingo Bañez e o jesuíta e professor da Universidade de Évora, Luis de Molina<sup>15</sup>. O cerne da discussão prendia-se com a capacidade humana de atingir a salvação pelos seus próprios meios. Segundo Santo Agostinho a queda provocada pelo pecado original tinha privado o homem da sua autonomia,

<sup>11</sup> ANUNCIAÇÃO, Francisco da – Ob. cit., tomo I, p. 317.

<sup>12</sup> “...porque aquella falta de Fé impossibilita mais o alcance da salvação do que os taes pecados mortais, que o pecador se pode confessar facilmente, ou tirallos com hum acto de contrição...” (ANUNCIAÇÃO, Francisco da – Ob. cit., tomo II, p. 33).

<sup>13</sup> ANUNCIAÇÃO, Francisco da – Ob. cit., tomo I, p. 406.

<sup>14</sup> “resisto a hum auxilio que me inspira a tomar uma disciplina, desmereço por esta resistência o auxilio eficaz que Deos, talvez pela disciplina me tinha preparado para vencer huma tentação grave, como me falta o auxilio, certamente cayo, em castigo desta queda permite Deos outra, em castigo da segunda permite uma terceira, em castigo da terceira permite huma quarta, e assim se vai urdindo a negação de auxilios até à impenitência final” (ANUNCIAÇÃO, Francisco da – Ob. cit., tomo I, p. 406-7).

<sup>15</sup> OGLIARI, D. – *Gratia et Certamen. The Relationship between Grace and Free Will in the Discussion of Augustine with the So-Called Semipelagians*. Leuven: University Press, 2003, p. 6.

ficando na dependência do auxílio divino no que respeitava às necessidades da sua salvação. Por seu turno Pelágio, monge britânico nascido no século IV, afirmava a capacidade humana de se libertar da mácula do pecado unicamente pelos seus próprios esforços.

Entre estes dois extremos desenvolveram-se várias posições intermédias. O concílio de Trento tinha deixado esta questão não resolvida e no início do século XVII Roma tinha mesmo proibido as querelas entre seguidores de um e outro partido<sup>16</sup>. Gerava-se uma espécie de “vazio legal” que abriu espaço a uma série de ambiguidades durante todo o século XVII, fosse no espaço católico, onde a tendência privilegiava mais o livre-arbítrio humano, ou no espaço protestante, onde a importância concedida aos auxílios da graça divina era superior<sup>17</sup>. Assim, os católicos jansenistas valorizavam a graça e predestinação num ambiente hostil como o era o do catolicismo, ao passo que os protestantes arminianos moderavam a importância atribuída à graça no interior do protestantismo<sup>18</sup>.

As posições teológicas vertidas nas *Vindicias da virtude* são bastante problemáticas no quadro da ortodoxia católica. As declarações sobre graça e predestinação estavam no limite do tolerável. É perfeitamente possível que tenha sido esta uma das “razões não declaradas” para o facto, já notado por Pedro Vilas Boas Tavares, desta obra redigida na última década do século XVII ter demorado cerca de trinta anos a ser publicada. Só veria a luz em 1725, cinco anos depois da morte do autor<sup>19</sup>. Esta circunstância surge agravada pelas críticas mais ou menos veladas à actuação do Santo Ofício. Logo a abrir a obra o autor fala da actuação dos inquisidores lamentando que esta “tome a malícia de muytos, a fragilidade de alguns e a ignorância de não poucos ocasião para desacreditar a virtude, entibiar a devoção e perseguir os virtuosos”<sup>20</sup>. A obra de Anunciação não pode também ser desligada da controvérsia a que se assistiu em França, de 1695 a 1703, entre a Igreja e o rei contra os jansenistas, o partido que seguia um agostinianismo estrito, um facto que viria ser continuado na destruição em 1711 do convento de Port-Royal, centro difusor das ideias

<sup>16</sup> GOUHIER, Henri – *L'anti-humanisme au XVIIe siècle*. Paris: J.Vrin, 1987, p. 79.

<sup>17</sup> A tese sobre a origem tridentina das polémicas do século XVII em torno da graça e livre arbítrio encontra-se desenvolvida em MAIRE, Catherine – *De la cause de Dieu à la cause de la nation. Le Jansénisme au XVIIIe siècle*. Paris: Gallimard, 1998, p. 14 e ss.

<sup>18</sup> Sobre qualquer um destes movimentos a bibliografia é muito extensa. Sobre o jansenismo ver por exemplo KREISER, B. Robert – *Miracles, Convulsions and Ecclesiastical Politics in Early Eighteenth-Century Paris*. Princeton: University Press, 1978, sobre o arminismo ver ZAGORIN, Perez – *How the Idea of Religious Toleration Came to the West*. Princeton: University Press, 2003, p. 164 e ss.

<sup>19</sup> TAVARES, Pedro Vilas Boas – *Portugal e a condenação de Miguel de Molinos: Impacto e primeiras reacções*. «Via Spiritus» 1 (1994), p. 179.

<sup>20</sup> ANUNCIACÃO, Francisco da – Ob. cit., tomo I, p. 2.

jansenistas, e na promulgação da bula *Unigenitus* em 1713<sup>21</sup>.

O modelo sinérgico da graça foi desenvolvido pelos movimentos reformistas protestantes em polémica contra os sectores mais conservadores. Foi o caso do pietismo na Alemanha e do metodismo em Inglaterra<sup>22</sup>. No caso inglês, o metodismo de John Wesley via na Eucaristia o momento central em que essa cooperação se operava. Na verdade, o sinérgismo está no centro do sistema teológico de Wesley e a Eucaristia surge como o tópico por excelência e como mediador desta cooperação entre o humano e o divino<sup>23</sup>. As semelhanças entre Francisco da Anunciação e esses movimentos seus contemporâneos apresentam, como veremos, semelhanças tão profundas que não podem deixar de levar a questionar qual o significado histórico que representam.

O prisma pelo qual o homem é olhado no augustinismo é, portanto, pessimista. De acordo com o bispo de Hipona a alma humana é um abismo de iniquidades que importa conhecer porque urge dominar. Elegeu-se a si próprio como objecto de estudo, o que constitui sem dúvida uma novidade para um homem que escreveu nos séculos IV e V da nossa era. Como bem afirmou Maria Daraki, o sujeito augustiniano anula-se perante Deus, torna-se dependente e equipara-se ao resto da criação. É esta passividade do sujeito augustiniano que torna possível que o homem se torne ele próprio objecto de conhecimento<sup>24</sup>. A perspectiva individualista impunha uma lógica de introspecção e auto-conhecimento subordinado ao objectivo final de conquista e vitória. A conquista de si próprio e a vitória sobre as paixões que nos afastam de Deus. Assim, conhecer-se a si mesmo é conhecer Deus em si.

Segundo Guy Stroumsa, as *Confissões* de Santo Agostinho contêm o gérmen da modernidade na medida em que revelam um interesse psicológico pelo “eu” pecador<sup>25</sup>. Esta profunda capacidade de se pensar a si próprio deu origem a uma reflexividade radical que antecipou em grande medida a ideia cartesiana do *cogito*<sup>26</sup>. Facto bem visível desta realidade é o princípio augustiniano de que

<sup>21</sup> KREISER – Ob. cit., p. 10 e ss.

<sup>22</sup> NEVEUX, J.B. – *Vie spirituelle et vie sociale entre Rhin et Baltique au XVIIe siècle* de J. Arndt à P.J. Spener. Paris: Klincksieck, 1967, p. 265.

<sup>23</sup> TRICKETT, David – *Spiritual Vision and Discipline in the Early Wesleyan Movement*. In DUPRÉ, Louis; SALLIERS, Don E. (eds.) – *Christian Spirituality: Post-Reformation and Modern*. New York: SCM Press, 1993, p. 365.

<sup>24</sup> DARAKI, Maria – *Une religiosité sans Dieu. Essai sur les stoiciens d’Athènes et Saint Augustin*. Paris: La Découverte, 1989, p. 190.

<sup>25</sup> STROUMSA, Guy – *La fin du sacrifice. Les mutations religieuses de l’Antiquité tardive*. Paris: Odile Jacob, 2005, p. 53.

<sup>26</sup> TAYLOR, Charles – *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge: University Press, 1989, p. 132. Foi o padre Mersenne, jesuíta e amigo de Descartes, quem chamou a atenção do filósofo francês para este facto, ver SEIGEL, Jerrold – *The Idea of the Self: Thought and Experience in Western Europe since the Seventeenth Century*. Cambridge: University Press, 2005, p. 57.



o indivíduo reconhece Deus quando reconhece em si a existência de verdades eternas, imutáveis e universais, como as verdades matemáticas, por exemplo<sup>27</sup>. Deus torna-se assim para Agostinho, tal como para Descartes, a garantia última da possibilidade de conhecimento do homem.

Se é verdade, como afirma Krister Stendhal, que esta linha agustiniana de introspecção atravessou toda a Idade Média e atingiu o seu culminar “na luta penitencial de um monge agustiniano, Martinho Lutero, e na sua interpretação do apóstolo Paulo”, o facto é que foi no último quarto do século XVI que o registo das experiências interiores se institucionalizou e algumas ordens religiosas tornou-se mesmo uma regra<sup>28</sup>.

A questão da interioridade foi-se acentuando ao longo do século XVII, servindo de fundamento aos pontos de vista mais diversos. Se no fim do século XVI Montaigne fundava o seu cepticismo na introspecção, arguindo que o homem nada pode conhecer que seja exterior ao sujeito, Descartes combatia o perigo do cepticismo reconhecendo em si verdades imutáveis que remetiam para uma autoridade externa, Deus<sup>29</sup>. Um outro sintoma relevante, colocado em evidência por Nicholas Paige, tem a ver com a forma como a citação textual e o discurso da primeira pessoa se foram impondo na biografia religiosa, num fenómeno que implicou até o surgimento de inovações tipográficas<sup>30</sup>.

Em face do que foi exposto retornemos a Francisco da Anunciação e às suas *Vindícias*. O pessimismo antropológico e a necessidade de auto-conhecimento surgem aí, na melhor tradição agustiniana, como noções correlativas e interdependentes. Sobre a fraqueza da natureza humana o autor recorre, sem surpresa, ao exemplo de Santo Agostinho: “meu padre Santo Agostinho tinha vencido ou cortado aquellas cadeias de ferro que antes da sua conversão na mocidade o tinha preso, e sendo já de idade e bispo de vida exemplaríssima, ainda lá conservava oculto hum certo fermentosinho de lascívia, que de noite em sonhos

<sup>27</sup> GOUHIER, Henri – *Cartésianisme et agustinisme au XVII<sup>e</sup> siècle*. Paris: J.Vrin, 1978, p. 156. Charles Mathewes sintetizou o princípio agustiniano sobre o conhecimento na frase paradoxal “todo o conhecimento é mediado pelo auto-conhecimento e todo o auto-conhecimento é mediado pelo conhecimento de Deus”, ver MATHEWES, Charles – *Augustinian Anthropology*. “Interior intimo meo”. «Journal of Religious Ethics», 27 (1999), p. 195.

<sup>28</sup> STENDHAL, Krister – *The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West*. «Harvard Theological Review», 56 (1963), p. 205. Sobre a institucionalização da análise introspectiva no último quarto do século XVI ver SLUHOVSKY, Moshe – *Discernment of Difference, the Introspective Subject, and the Birth of Modernity*. «Journal of Medieval and Early Modern Studies», 36 (2006), p. 188.

<sup>29</sup> Sobre a relação entre cepticismo e introspecção em Montaigne ver LEVINE, Alan – *Sensual Philosophy. Toleration, Skepticism, and Montaigne's Politics of the Self*. New York: Lexington, 2001, p. 5. Sobre a busca cartesiana de uma superação do cepticismo ver POPKIN, Richard – *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*. Berkeley: University of California Press, 1984, p. 172 e ss.

<sup>30</sup> PAIGE, Nicholas D. – *Being Interior. Autobiography and the Contradictions of Modernity in Seventeenth-Century France*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2001.

o amargurava e lhe arrebatava não so a deleytação mas o consentimento que acordado senão conseguia extorquir d'elle”<sup>31</sup>.

O sujeito é, portanto, uma entidade cindida. Esta constatação valeu frequentemente a atribuição a Santo Agostinho do papel de precursor freudiano na descoberta do inconsciente. Neste processo, o século XVII marca a abertura de um período novo. Vejamos o que diz Benedetta Papasogli, comentando a propósito uma obra de Paul Bénichou: “Paul Bénichou coloca à luz esta questão na perspectiva que dominará, pouco depois, o seu célebre livro *Morales du Grand Siècle*: a saber, esta curva descendente que é a demolição do ideal aristocrático, o crepúsculo do herói, em nome de um pessimismo acerca do homem ao qual a teologia agustiniana e jansenista atribui a cores mais intensas”. E acrescenta depois: “a ideia de inconsciente no século XVII aparece com toda a sua força nas doutrinas que humilham a natureza humana”<sup>32</sup>. Por outro lado, Jean Orcibal faz notar que Saint-Cyran, fundador do jansenismo e um dos mais radicais intérpretes de Santo Agostinho “anuncia as teorias posteriores do inconsciente juntando os desejos invisíveis e insensíveis escondidos nos recantos da alma”<sup>33</sup>.

Como bom agustiniano, Francisco da Anunciação insiste na natureza degenerada do homem: “porque he a nossa natureza tão desenfreada e amiga do descanso, que ella por si mesma toma de recreação o que lhe basta e sobeja para adubar os trabalhos. Fechem hum menino em casa a sete chaves para que estude sozinho, ver se há como a cada quarto de hora que estude, correspondem tres ou quatro a brincar”<sup>34</sup>.

Tomando consciência da sua condição miserável o homem deve então tentar conquistar-se, vencer-se a si próprio e à sua inclinação natural para o mal. Esta é uma luta sem quartel na qual não pode existir o mínimo vestígio de relaxamento. Assim, a doutrina moral exposta nas *Vindicias* consiste num rigorismo extremista no qual a mais ínfima falha pode abrir uma brecha irreparável. Não há espaço para o meio-termo. O autor introduz um conceito para definir o indivíduo conformista em termos de religião: “tépido”. O tépido, ou mundano, é o crente auto-satisfeito porque cumpre os preceitos da Igreja, que adere ao catolicismo pelo hábito, costume e frequência dos sacramentos. Este é, para Francisco da Anunciação, o pior dos homens. Pior que os piores, na medida em que “o facinoroso conhecendo-se por péssimo treme... e assim

<sup>31</sup> ANUNCIACÃO, Francisco da – Ob. cit., tomo I, p. 93.

<sup>32</sup> PAPASOGLI, Benedetta – *Le “fond du coeur”*. *Figures de l’espace intérieur au XVIIe siècle*. Paris: Honoré Champion, 2000, p. 18. A obra de Paul Bénichou a que a autora se refere é BÉNICHOU, Paul – *Morales du grand siècle*. Paris: Gallimard, 1948.

<sup>33</sup> ORCIBAL, Jean – *Saint-Cyran et le jansénisme*. Paris: Seuil, 1961, p. 93.

<sup>34</sup> ANUNCIACÃO, Francisco da – Ob. cit., tomo I, p. 206.

muytas vezes se humilha perante Deus, chorando seus pecados; porem, os tépidos, ou tífios, são como hum pano negro no qual não se enxergam bem as nódoas<sup>35</sup>. A moral do frade agostinho é uma moral de tudo ou nada.

O homem deve questionar-se acerca de si próprio: “de quem é esta imagem tão feya? Será minha? Porquê? Porque estão cegos. E porque estão cegos? Porque são soberbos. E porque são soberbos? Porque senão conhecem. E porque senão conhecem? Porque não têm oração como lhe ensinam os livros místicos<sup>36</sup>. Esta é uma das passagens em que a relação entre introspecção e oração metódica surge de forma mais evidente.

Os tífios não vêm porque estão iludidos na cegueira de um “ânimo rendido à obediência da Igreja e huma Fé Universal, com que creem em geral tudo o que crê e ensina a Santa Madre Igreja e Deos tem revelado nas suas Escrituras”. É pouco. E deixa uma advertência grave: “se não tiveres oração mental, se não deixares essa tua vida carnal, senão examinares cada dia a consciência, se não fizeres outras beatices, te hás de condenar eternamente...porque costuma Deos negar os auxílios eficazes a quem diante delle não anda tremendo e pedindo<sup>37</sup>. A utilização do termo “beatice” com uma valoração positiva é significativo, se levarmos em linha de conta os sinais existentes em várias fontes, inclusivamente nas próprias *Vindicias*, de que a sociedade portuguesa parecia começar a rejeitar com veemência o fenómeno beateril. Sob esse ângulo as *Vindicias* são também literatura de polémica e de combate.

Foi visto atrás que, na linha de outros autores de influência agustiniana, frei Francisco da Anunciação estabelece uma ligação entre introspecção e oração metódica, aquilo que se designava comumente por “oração mental”, e declara que essa forma de oração era ensinada “nos livros místicos”. O termo “místico” é aí utilizado sem lugar para dúvidas. Anunciação usa-o no seu sentido mais lato, de uma busca interior de Deus no interior de cada um. Contudo, quando chegamos ao momento culminante do processo, o da união da alma com Deus, o autor define-o como algo tão excepcional que quase nega a sua possibilidade, excepção feita a um escassíssimo punhado de almas privilegiadas. Traça-se uma linha ontológica de divisão entre criatura e Criador praticamente inultrapassável. O pendor é mais ascético e moralista do que propriamente místico.

Não obstante, o princípio de união mística é admitido como possibilidade e objectivo final: “o fim ultimo pois, ou objecto da Mystica Theologia, he a união

<sup>35</sup> ANUNCIACÃO, Francisco da – Ob. cit., tomo II, p. 27.

ANUNCIACÃO, Francisco da – Ob. cit., tomo I, p. 206.

ANUNCIACÃO, Francisco da – Ob. cit., tomo II, p. 27.

<sup>36</sup> ANUNCIACÃO, Francisco da – Ob. cit., tomo I, p. 348.

<sup>37</sup> ANUNCIACÃO, Francisco da – Ob. cit., tomo I, p. 387.

racional com Deos”<sup>38</sup>. Feita esta declaração de princípio, passa-se à divisão entre meditação, que “se dá quando hum sogeito usa de discursos na oração, reflexões e ponderações para mover a alma a algum bom affecto”, e contemplação, que “se dá quando o sogeito apreendendo a Deos com huma simples noticia ou intuito, o está amando e propendendo para Elle como pedra para o seu centro”<sup>39</sup>. Esta última, designada por oração de quiete, implica a suspensão das potências da alma e é a que se pode propriamente designar por unitiva<sup>40</sup>.

À ideia de unidade, que subjaz à contemplação, opõe-se a de diversidade da meditação, na medida em que à união beatífica se contrapõe o labor meditativo. Na meditação há que “proceder compondo, dividindo, argumentando já por via de syllogismos, já por via de induções, já por via de paridades, comparações, exemplos”<sup>41</sup>. E é aqui que começa o ataque de Francisco de Anunciação à ânsia que muitos directores de consciência tinham de ver as suas filhas espirituais ascenderem ao estado superior da contemplação.

“Tenho quasi assentado que em das dez partes dos professores da oração de Quietude e contemplação adquirida, as nove e meya mereciam ser repuxadas ao estado de meditação vulgar e metidas outra vez nas meditações lhanas, eficazes e seguras do conhecimento próprio”. E acrescenta: “E da outra meya parte ainda talvez duvido muito”<sup>42</sup>.

O argumento do frade agostinho é simples mas convincente. A meditação, mediante a consideração das falhas, dos pecados, dos sofrimentos de Cristo e da pequenez humana, move o crente a uma reforma de vida, ao passo que a oração de quiete não produz qualquer espécie de fruto. E com isto separa a sua concepção de “oração mental” do fim último da vida mística, que é a união: “a oração mental não he fim, mas meyo para o aproveitamento”, a oração “há de parir obras”, à oração “não se vay a gozar mas a trabalhar”<sup>43</sup>. Esta

<sup>38</sup> ANUNCIAÇÃO, Francisco da – Ob. cit., tomo II, p. 191.

<sup>39</sup> ANUNCIAÇÃO, Francisco da – Ob. cit., tomo III, p. 303.

<sup>40</sup> Este “sono das potências” não é consensual entre todos os autores místicos. São João da Cruz tem a visão mais radical. Neste as três potências da alma, vontade, memória e entendimento, entram num “vazio absoluto”, num “nihilismo vertiginoso e acosmismo sem concessões”, ver COGNET, Louis – *De la dévotion moderne à la spiritualité française*. Paris: Fayard, 1958, p. 41. Os místicos do “recogimiento” espanhol, nos quais se encontra o franciscano Francisco de Osuna, a principal influência de Teresa de Ávila, falavam de um refluxo das potências para o “centro da alma”, local onde se dava o “encontro entre o temporal e o eterno, entre a fugacidade e a transcendência explosiva do divino”, ANDRÉS, Melquiades – *Introducción a la mística del recogimiento y su lenguaje*. In DUQUE, María Jesús Mancho – *En torno a la mística*. Salamanca: Ediciones de la Universidad, 1989, p. 33. Para Francisco de Sales, no estado mais profundo do repouso contemplativo, quando nenhuma distracção, movimento altera a quietude da alma orante, todas as potências da alma cessam de operar à excepção da vontade, que continua a agir como dormente, reinando sobre o resto da alma, ver BERGAMO, Mino – *L’anatomia dell’anima*. Da François de Sales a Fénelon. Bologna: Il Mulino, 1991, p. 181.

<sup>41</sup> ANUNCIAÇÃO, Francisco da – Ob. cit., tomo III, p. 322.

<sup>42</sup> ANUNCIAÇÃO, Francisco da – Ob. cit., tomo III, p. 326-27.

<sup>43</sup> ANUNCIAÇÃO, Francisco da – Ob. cit., tomo III, p. 345.

última crítica apontava directamente para as célebres “deleitações” que muitas beatas reclamavam experimentar nos seus mais altos estádios de oração. E, de forma nada surpreendente, aponta como exemplo o próprio Santo Agostinho, paradigma do santo contemplativo e homem ligado aos problemas do seu tempo e do mundo<sup>44</sup>.

Esta difícil relação entre o augustinismo e a mística unitiva não é exclusiva do autor das *Vindicias*. Como faz notar Louis Dupré, a distância infinita entre Deus e o homem, proposta pelo augustinismo, exclui completamente a intimidade da mística<sup>45</sup>. Os termos em que Anunciação coloca a sua crítica à mística unitiva tinham já sido antecipados pelo jansenista Pierre Nicole na sua obra *Les Visionnaires*, um ataque deliberado à oração contemplativa. Nicole definiu aí a busca da união mística como motivada pelo auto-interesse e declarou o estado da oração de quiete como uma ilusão da vaidade humana. Esta aversão jansenista face à oração contemplativa teve o seu prolongamento na hostilidade com que os jansenistas viriam a tratar no final do século XVII o arcebispo de Cambrai, Fénelon, um dos mais importantes defensores do quietismo. Assim, tal como Ronald Knox afirmou, a contemplação passou a ser vista como “um truque jesuítico, calculado para distrair a mente do homem decaído do assunto mais importante, atingir a sua salvação através do medo e do temor”<sup>46</sup>.

E no entanto existe tanto de comum entre quietismo e jansenismo. Interioridade, a ideia de descobrir Deus a partir da experiência. Em alguns aspectos esta querela faz lembrar dois irmãos desavindos. Mas existe a diferença fundamental. A união mística postulava o desaparecimento das barreiras ontológicas entre a alma humana e Deus. Ambos se fundiam e passavam a partilhar a mesma essência, havia uma deificação da alma humana. E isto era inaceitável para os jansenistas, na mesma medida e pelas mesmas razões que o era também para Francisco da Anunciação. A descoberta de Deus no interior do homem tal como o augustinismo a concebia era uma descoberta feita a partir das verdades imutáveis que reconheço em mim, era um reconhecimento um pouco à maneira das provas cartesianas da existência de Deus, mas jamais significava uma fusão entre criatura e Criador. O augustinismo afirmava a distância infinita entre a majestade de Deus e a miséria do homem. Por

---

<sup>44</sup> “Meu santo padre Agostinho foi dos santos mais contemplativos que tem havido e que habito de discorrer teve este santo Doutor fora dos seus espaços de oração? Digam no os seus inumeráveis escritos partos discursivos de seu monstruoso entendimento. Pois o discorrer em matérias intrincadas da Theologia, Historia, Política, etc, não impedia nos santos o estado de contemplação” (ANUNCIACÃO, Francisco da – Ob. cit., tomo III, p. 417).

<sup>45</sup> DUPRÉ, Louis – *The Case for Jansenism*. «The Journal of Religion», 76 (1996), p. 608.

<sup>46</sup> KNOX, R.A. – *Enthusiasm. A Chapter in the History of Religion*. Oxford: Clarendon Press, 1950, p. 227. A inclusão da querela do quietismo no quadro mais alargado da luta entre jansenistas e jesuítas aparece também em Henri Brémond, ver GOUIER, Henri – *Fénelon philosophe*. Paris: J.Vrin, 1977, p. 28.

isso mesmo, o autor das *Vindicias* definiu a relação entre a alma humana e Deus a partir da relação senhor/escravo<sup>47</sup>. Significativamente, na mística unitiva esta relação era definida em termos nupciais. A diferença tem ainda uma consequência extremamente importante ao nível da ética e da moral. Ao rigorismo moral característico do agustianismo, opôs-se na mística unitiva uma ideia de superação da ética e moralidade como realidades estranhas a uma alma deificada<sup>48</sup>. O melhor exemplo disto mesmo é o molinosismo, que Francisco da Anunciação não se cansa de censurar no terceiro tomo da obra, aquele em que se dedica com mais propriedade à questão da união mística<sup>49</sup>. Significativamente, o outro alvo privilegiado do frade agostinho é o arcebispo de Cambrai, Fénelon, inimigo feroz do jansenismo<sup>50</sup>.

Tal como Louis Dupré notou, ambos os movimentos partiram de um pessimismo acerca do homem para chegar a conclusões diferentes: um pregava o esforço individual e rigorismo moral, em que cada um trabalha a salvação movido pelo medo e o temor, o outro defendia o abandono e passividade totais<sup>51</sup>.

Para situar melhor o diferendo jansenismo/quietismo no contexto da sua época afigura-se importante recorrer a um conceito que surgiu no século XVII designado por “entusiasmo”. Trata-se de um movimento de contornos difusos mas que Leszek Kolakowski definiu em termos gerais como um “ultra supernaturalismo cristão que estabelece que o ideal de uma transformação completa da alma pela graça é o padrão universalmente obrigatório da vida religiosa”. Kolakowski destaca ainda a desconfiança a propósito da razão, tendência para a teocracia, esperanças milenaristas, impulso para a reforma dos costumes. Em termos filosóficos este autor define o “entusiasmo” como uma revolta do platonismo contra o aristotelismo, na medida em que no platonismo o “facto divino” é um dado à partida e não objecto de prova, “de que resulta

<sup>47</sup> “Pois o Senhor he Deos, os seus negros somos nós e por mil títulos cativos, obrigados a servir este Senhor amabilissimo. Os mandados são os inumeráveis preceitos de todo o direito natural e positivo, affirmativos e negativos, repugnantísimos a nossa sensualidade e inclinações perversas e dificultosíssimas de cumprir sem muitos auxílios da sua Graça” (ANUNCIACÃO, Francisco da – Ob. cit., tomo I, p. 481).

<sup>48</sup> Esta questão da tendência amoral de alguns místicos vinha já da Idade Média. A este propósito veja-se o capítulo *Comparsa e affermazione di una religiosità laica* (XII secolo- inizio XIV secolo). In VAUCHEZ, Andre (dir.) – *Storia dell’Italia religiosa. L’antichità e il medioevo*. Roma-Bari: Laterza, 1993, em particular p. 424.

<sup>49</sup> Sobre molinosismo em Portugal ver TAVARES, Pedro Vilas Boas – *Beatas, inquisidores e teólogos. Reacção portuguesa a Miguel de Molinos*. Porto: CIUHE, 2005.

<sup>50</sup> Sobre Molinos interroga-se retoricamente: “... quantos anos viveu encoberto aquelle infernal Vulcano, ou lascivo fogo de Miguel de Molinos?” (Ob. cit., tomo III, p. 83). Fénelon é tratado de forma mais respeitosa, mas não deixa de ser fortemente censurado. Um exemplo “advertindo menos o bispo de Cambrai Francisco de Salignac Fenelon escreveu aquella proposição... no estado de vida contemplativa e unitiva se perdia todo o motivo de temor e amor de interesse, ou concupiscência, o que he claramente contra toda a Theologia Mystica e Escolastica” (Ob. cit., tomo III, pp. 257-58).

<sup>51</sup> DUPRÉ, Louis – *Jansenism and Quietism*. In DUPRÉ, Louis; SALIERS, Don E. (eds.) – *Christian Spirituality: Post-Reformation and Modern*. New York: SCM Press, 1993, p. 132.

a independência da religião a respeito de qualquer esforço de razoabilidade”. Finalmente, divide os entusiastas entre “místicos” (desvalorização da graça divina) e “evangélicos” (ênfase na ideia de redenção, arrependimento e perdão)<sup>52</sup>. Por seu turno, Ronald Knox, que dedicou uma volumosa obra ao assunto, colocou a questão do “entusiasmo” numa perspectiva de combate face à igreja institucional<sup>53</sup>. Ainda a um terceiro nível, Michael Heyd salientou a importância que os “entusiastas” davam à experiência e o desprezo a que votavam o intelectualismo<sup>54</sup>. E a respeito desta matéria o autor das *Vindicias* é claro: “em matérias de virtude mais prudentemente he muytas vezes huma velha humilde que frequente a oração, hum menino simples e devoto do que hum theologo soberbo”<sup>55</sup>.

À luz de qualquer um dos critérios referidos acima, frei Francisco da Anunciação deverá ser considerado um “entusiasta”, excepto no que diz respeito à tendência milenarista, assunto acerca do qual nada diz. As críticas à igreja institucional, critério referido por Knox, poderiam à partida parecer o assunto mais problemático, mas o facto é que elas estão lá, até com alguma ousadia. Para além da crítica à Inquisição, que referi atrás, o autor das *Vindicias* ataca de forma mais ou menos velada as dispensas papais: “dirás que tens um breve ou seguro real expedido no Tribunal da Santíssima Trindade, e selado com as armas das três divinas pessoas, pelo qual te certefião que não hão de faltar os auxílios necessarios para a observância dos mandamentos?”, pergunta de forma retórica, para responder em seguida, jocosamente: “goza muito embora desse divino favor, so te advirto que não querias trazer em consequencia para os outros esta tua exorbitância”<sup>56</sup>. O primado da interioridade opõe-se radicalmente às “devoções sensíveis, lagrimas, ternuras, consolaçoens espirituais, extazes e outros extraordinarios favores”<sup>57</sup>. Aliás, toda a obra é um manifesto contra a institucionalização da religião e consequente conformismo religioso das populações. Anunciação viu bem o perigo que significava assentar as bases da igreja no costume, no hábito e no cerimonial. Em última análise compreendeu, em face de movimentos emergentes como o deísmo ou o ateísmo, que seria uma questão de tempo até um estado confessionalizado, com cidadãos formatados por uma religiosidade superficial, sucumbir aos golpes da nova racionalidade.

<sup>52</sup> KOLAKOWSKI, Leszek – *Chrétiens sans Église. La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVIIe siècle*. Paris: Gallimard, 1987, p. 20-21.

<sup>53</sup> KNOX – Ob. cit.

<sup>54</sup> HEYD, Michael – *The Reaction to Enthusiasm in the Seventeenth Century: Towards an Integrative Approach*. «The Journal of Modern History», 53 (1981), p. 277.

<sup>55</sup> ANUNCIAÇÃO, Francisco da – Ob. cit., tomo I, p. 109.

<sup>56</sup> ANUNCIAÇÃO, Francisco da – Ob. cit., tomo I, p. 382.

<sup>57</sup> ANUNCIAÇÃO, Francisco da – Ob. cit., tomo III, p. 62.

Daí querer colocar o facto religioso para além da razão, inclusivamente a razão de estado. O mesmo tentaram fazer outros movimentos do “entusiasmo”, como o jansenismo em França, o metodismo em Inglaterra ou o pietismo na Alemanha<sup>58</sup>.

Todos estes movimentos são contemporâneos. Todos se opõem à razão da modernidade. Em todos o augustinismo e a questão da graça funcionam como traves mestras do sistema. Polarização entre interior e exterior, primado da experiência, humilhação da natureza humana e conversão por via da introspecção e oração metódica são omnipresentes<sup>59</sup>. No caso inglês a oração metódica daria mesmo o nome ao movimento. Como consequência, dá-se a chamada de todos os homens à obrigação da vivência da santidade<sup>60</sup>. Luís Cabral Moncada e Zília Osório de Castro já tinham notado o parentesco entre a jacobea e estes movimentos. Moncada definiu-os como pertencendo a “uma grande corrente religiosa interconfessional, provocada no século XVII pelos grandes abalos europeus na ordem económica e política”<sup>61</sup>. Trata-se a meu ver de um diagnóstico correcto.

O fideísmo, a tendência para colocar a fé acima de qualquer indagação racional foi uma das respostas da religião face à crise despoletada pelo cepticismo, conhecida como *crise pirroniana*<sup>62</sup>. O cepticismo, ou seja a afirmação de que o

<sup>58</sup> Tanto o jansenismo como o pietismo tentaram reformar as “despóticas” estruturas hierárquicas e clericais da Igreja, com base numa referência à Igreja primitiva, VAN KLEY, Dale K. – *Christianity as Casualty and Chrysalis of Modernity: The Problem of Dechristianization in the French Revolution*. «American Historical Review» 108 (2003), p. 1100-101. Também Jonathan Strom refere que o pietismo alemão correu muitas vezes contra o processo de confessionalização, STROM, Jonathan – *Problems and Promises of Pietism Research*. «Church History» 71 (2002), p. 553. Esta ideia de restauração da igreja primitiva na sua simplicidade aparece também fortemente em John Wesley, fundador do metodismo, embora a sua rejeição face à igreja oficial, que no caso em apreço era o anglicanismo, seja menos evidente, DREYER, Frederick – *A “Religious Society under Heaven”: John Wesley and the Identity of Methodism*. «Journal of British Studies», 25 (1986), p. 77.

<sup>59</sup> Os aspectos psicológicos do pietismo foram sintetizados da seguinte forma por J.B. Neveux: “é uma das traduções das ambiguidades do “eu” que se conhece a si próprio, e mesmo assim mal, graças às incertezas conjugadas da introspecção e da observação dos outros”, NEVEUX, J.B. – *Vie spirituelle et vie sociale entre Rhin et Baltique au XVIIe siècle de J. Arndt à P.J. Spener*. Paris: Klincksieck, 1967, introdução, XXXI. Sobre a questão do auto-conhecimento no caso do metodismo ver DREYER, Frederick – *Faith and experience in the Thought of John Wesley*. «The American Historical Review», 88 (1983), p. 17-18.

<sup>60</sup> Sobre a chamada de todos os homens à santidade no metodismo ver DAVIES, Rupert E. – *Methodism. Middlesex*: Penguin Books, 1963, p. 39 e TRICKETT, David – *Spiritual Vision and Discipline in the Early Wesleyan Movement*. In DUPRÉ, Louis; SALIERS, Don E. (eds.) – *Christian Spirituality: Post-Reformation and Modern*. New York: SCM Press, 1993, p. 357.

<sup>61</sup> MONCADA – Ob. cit., p. 88. Já Zília Osório de Castro remete a origem de todos estes movimentos para o problema do mal, o que me parece simplista, tal como já tentei demonstrar atrás.

<sup>62</sup> Sobre a oposição do pietismo ao intelectualismo ver BECKER, George – *Pietism and Science: A Critique of Robert K. Merton's Hypothesis*. «American Journal of Sociology», 89 (1984), p. 1065-1090. Para o anti-intelectualismo metodista ver DREYER, Frederick – *Faith and experience in the Thought of John Wesley*. «The American Historical Review» 88 (1983), p. 13. A “crise pirroniana” deveu-se em grande medida à recuperação dos escritos de Sextus Empiricus feita na segunda metade por Montaigne, ver LEVINE, Alan – *Sensual Philosophy. Toleration, Skepticism, and Montaigne's Politics of the Self*. New York: Lexington, 2001.



homem não tem capacidade de conhecer as coisas na sua essência, é no fundo a contrapartida filosófica da posição teológica que postula a incapacidade humana de atingir o bem pelos seus próprios meios em resultado da queda original<sup>63</sup>. Assim, não é de espantar que o fideísmo fosse a atitude filosófica comum à generalidade das correntes seguidoras de Santo Agostinho, de que são exemplo os movimentos referidos acima<sup>64</sup>.

Sintetizando, estes movimentos de fundo augustiniano eram uma reacção contra os novos ares do tempo. Em larga medida significavam uma fuga para a frente em reacção a uma cada vez maior exigência de racionalidade. A outra forma de reacção religiosa foi exactamente oposta, foi a tentativa de racionalizar a religião através da escolástica, de que se faria exemplo a Companhia de Jesus. Esta era uma das razões para a feroz luta que se deu em França entre jesuítas e jansenistas. A outra razão prendia-se com a doutrina moral dos jesuítas, considerada pelos jansenistas como laxista, e que passaria à história sob o nome de probabilismo. Esta doutrina, formulada em 1577 pelo dominicano Bartolomé de Medina, defendia que um indivíduo pode legitimamente seguir, em questões morais, uma opinião provável, ainda que a opinião oposta seja mais provável. Em termos práticos isto significava a negação de qualquer rigorismo em termos de moral<sup>65</sup>.

Não existe qualquer referência ao probabilismo nas *Vindicias*. O autor chega mesmo a utilizar como fontes alguns jesuítas, embora se note aqui e ali um fundo de divergência doutrinária<sup>66</sup>. Francisco da Anunciação tinha necessidade de utilizar nomes que fossem insuspeitos de heterodoxia e isso explica em parte o recurso a essas fontes. Mas toda a obra é uma condenação veemente do probabilismo.

A condenação do laxismo inscreve-se, como tem sido dito, numa reacção às novas atitudes que se detectavam na sociedade portuguesa. Contudo, uma crítica, desta vez explícita, ao probabilismo e ao alegado laxismo dos jesuítas, pode ser encontrada cerca de três décadas antes de as *Vindicias* terem sido escritas. Aí se antecipam algumas das ideias de base da jacobea relativamente ao rigorismo moral, numa denúncia angustiada das mutações que eram já tão evidentes no início do século. O facto de o Santo Ofício ter tomada uma

<sup>63</sup> Sobre as tendências fideístas e anti-intelectuais de Santo Agostinho ver BRUSH, Craig B. – *Montaigne and Bayle. Variations on the Theme of Skepticism*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1966, p. 20.

<sup>64</sup> Isto era particularmente evidente no caso do jansenismo, ver LENNON, Thomas – *Jansenism and the "Crise Pyhrronienne"*. «Journal of the History of Ideas», 38 (1977), p. 297-306.

<sup>65</sup> PRINTY, Michael – *The Intellectual Origins of Popular Catholicism: Catholic Moral Theology in the Age of Enlightenment*. «Catholic Historical Review», 91 (2005), p. 447.

<sup>66</sup> Foi o caso relativamente ao jesuíta Francisco Suarez em matéria de oração mental, ver ANUNCIACÃO, Francisco da – Ob. cit., tomo II, p. 76.

posição censória neste caso deixa perceber o modelo de disciplinamento social pretendido pela inquisição, sacrificando claramente o evangelismo em favor da confessionalização. Desta vez a denúncia não partia de um monge agostinho mas de um sacerdote secular, Francisco Fernandes Prata, trazido à mesa do Santo Ofício no dia 3 de Setembro de 1663<sup>67</sup>.

O texto que abre o processo é esclarecedor. Fernandes Prata parece ser, aos olhos do qualificador, um homem zeloso. Não obstante, “este zelo, se o he, é imprudentíssimo, porque alem de querer pôr na mais grave matéria e de maior importância que he fundamento das mais, muitas obrigações que não há, nem Deos Nosso Senhor nem a Igreja nos pôs, se esta doutrina do autor se publicasse não serviria mais que de laço para embarçar as consciências com escrúpulos e desesperação da salvação, não só aos rudes mas aos doutos e timoratos”<sup>68</sup>.

Foi Fernandes Prata quem tomou a iniciativa de submeter dois tratados manuscritos da sua autoria, intitulado um *Dos abusos introduzidos neste reino contra a Fé* e o outro *Suposição mais temerária*. Não era a primeira vez que o fazia, pois este autor já tinha visto serem publicados alguns anos antes três obras que o tribunal considerou perfeitamente ortodoxas. Dessas obras, duas seriam reeditadas após o processo inquisitorial e uma dessas reedições incluiu uma tradução do original em latim para português<sup>69</sup>.

Estes dois tratados teriam uma sorte diferente. Não porque fossem heterodoxos na sua essência mas porque eram excessivamente zelosos e um embaraço às consciências. O núcleo da argumentação de Fernandes Prata é o mesmo de Francisco da Anunciação e nasce de inquietações de origem idêntica. Porém, as circunstâncias pessoais são diferentes e isso determinou respostas de natureza diferente.

Digo que ambas as reacções nascem de inquietações idênticas porque nas duas se nota uma reacção contra o laxismo e a “tepidéz” na vivência da Fé. É um tipo de denúncia que não aparece, por exemplo, no século XVI. Aí a literatura apologética não combate a descrença mas o erro doutrinal. Aí não se receiam os ataques contra “a Fé”, mas sim contra “a verdadeira Fé”. É isto que é novo nos tratados não publicados de Fernandes Prata, e que foi depois continuado no texto das *Vindicias*.

Francisco Fernandes Prata acusa os sacerdotes de não se aplicarem a fundo

<sup>67</sup> Arquivo Nacional da Torre do Tombo, doravante ANTT – *Inquisição de Lisboa*, processo 776.

<sup>68</sup> ANTT- Inq. Lisboa, proc. 776, fl. 3.

<sup>69</sup> *Carta que hum Rabino chamado Samuel escreveo a outro Rabino chamado Isaac*. Lisboa: Manoel da Sylva, 1651, que viria a ser reeditado em 1673, em Lisboa, pela oficina de João da Costa; *Tratado dos sacramentos em commun e em particular*. Lisboa: Manoel da Sylva, 1651; *De fidei et sacramentorum difinitionibus*. Ulyssipone: Joannem Alvarez de Leone, 1658, esta traduzida para português e publicada em 1686, com o título *Definições da fé e dos sacramentos da Igreja*, em Lisboa por João Galvão.

na salvação das almas, limitando-se a encaminhar as suas ovelhas para a recitação do credo e da observação dos sacramentos. Todos estão obrigados a procurar instrução, principalmente havendo quem os queira ensinar. O voluntarismo é condição necessária para a salvação: “não se pode escasar (sic) de pecado os feis que ignoram as cousas necessárias para a Fe, principalmente havendo quem os queira instruir e eles resistem”<sup>70</sup>. Conclui-se que Fernandes Prata não era um anti-intelectualista como o era Francisco da Anunciação. Essa diferença resulta do facto de um ser um monge agostinho e o outro um padre secular. Isso é notório no uso que Prata faz de categorias escolásticas e aristotélicas pouco simpáticas a um seguidor de Santo Agostinho<sup>71</sup>. Veja-se um exemplo na própria definição que é dada da Fé. Diz o autor num dos seus tratados censurados que a Fé é diferente de todas as coisas cuja forma é derivada da potência da matéria (*educuntur de potentia materiae*) e que é inseparável dela, tal como os animais, as plantas, as pedras e os metais. Assim se passa também com os sacramentos. Se os sacramentos, como expressão de Fé, têm uma forma diferente da simples potência da matéria, então não podem ser aplicados apenas de forma material mas dependem da disposição interior de quem os recebe e de quem os administra<sup>72</sup>.

Colocando a questão de outra forma: Francisco Fernandes Prata estava a fazer a apologia da interioridade, não pela via do sentimento interior e do fideísmo anti-racionalista, como fez Francisco da Anunciação, mas pela via da racionalidade escolástica. E esse é precisamente o aspecto algo paradoxal do seu pensamento. Ele parece colocar a autoridade última na fé e na interioridade, mas fá-lo usando usando uma influência que privilegia a autoridade externa, a escolástica e a racionalidade formal. Um dos aspectos da sua doutrina que inquietou os inquisidores foi precisamente a afirmação de que é mais importante conhecer-se o objecto formal da Fé do que a autoridade da Igreja<sup>73</sup>. A fé e a interioridade são fundamentais porque a simples recitação de palavras sem disposição interior torna os homens “semelhantes aos doudos e iguais aos

<sup>70</sup> ANTT- *Inq. Lisboa*, proc. 776, fl. 41.

<sup>71</sup> Sobre a rejeição a que o jansenismo votava a tradição escolástica em matérias de teologia ver por exemplo SCHMALTZ, Tad M. – *What Has Cartesianism To Do with Jansenism?*. «Journal of the History of Ideas», 60 (1999), p. 45.

<sup>72</sup> “... que não he a Fe como as cousas cuja forma educuntur de potentia materiae e são inseparáveis della e portanto ipso facto, que haja a tal forma necessariamente há de haver a cousa: como são as dos brutos, plantas, pedras e metais: senão como as dos sacramentos e outras cousas cujas formas de serem separáveis da matéria, não basta para que se siga o efeito que a forma se aplique a matéria, se a matéria não esta disposta ou a tal aplicação se não fizer pelo modo conveniente...” (ANTT – *Inq. Lisboa*, proc. 776, fl. 25 (segunda numeração)).

<sup>73</sup> Os inquisidores confrontaram-no com esta questão no interrogatório de 3 de Setembro de 1663, ver ANTT – *Inq. Lisboa*, proc. 766, fl. 40v.

papagaios quando fallam a lingoa dos homens”<sup>74</sup>.

Esta apologia da interioridade também não era nova, vinha já das querelas resultantes da reforma no século XVI e eram comuns também em Portugal. Retomando uma ideia ventilada atrás, o que é novo é a crítica ao laxismo moral, a noção de que o conformismo religioso se está a instalar e a colocação do problema da salvação numa lógica rigorista de tudo ou nada, a recusa de uma via intermédia para chegar ao céu. Daí a querela que Fernandes Prata revelou ter tido com os jesuítas, “porque falando nesta matéria... com alguns religiosos da Companhia de Jesus, elles lhe disseram que não hera necessário saber o objecto formal da Fé, para se ter a Fé e se conservar”<sup>75</sup>. E menciona expressamente o probabilismo no seu tratado<sup>76</sup>.

A pena do teólogo resvala para o campo do moralismo, tal como aconteceu com Francisco da Anunciação, e o diagnóstico do padre Prata surge como uma clara antecipação do do agostinho: “já em algum tempo houve maior cuidado neste Reyno no ensino das cousas necessárias para a salvação das almas”<sup>77</sup>. Os padres são ordenados com base nos seus conhecimentos de latim, canto e outras disciplinas e lhes “cometem o governo das almas sem examinar se os sogeitos tem Fé ou carecem della”<sup>78</sup>. O ensino está secularizado e a aprendizagem do latim promove o paganismo porquanto “o latim se ensina pelos livros de gentios profanos e fabulosos”<sup>79</sup>. A descrença espalha-se e mesmo os que crêem em Deus não o concebem de forma correcta, e aos que defendem que para a salvação basta cumprir os mandamentos de Deus responde com um silogismo difícil de contrariar: os judeus e protestantes também creêm no decálogo e também muitos o cumprem, logo se conclui que se é heresia dizer que judeus e protestantes se podem salvar, é igualmente heresia dizer que cumprir os preceitos do decálogo basta para a salvação<sup>80</sup>. Mas a mais interessante das ideias antecipadas por

<sup>74</sup> ANTT – *Inq. Lisboa*, proc. 766, fl. 38 (terceira numeração).

<sup>75</sup> ANTT – *Inq. Lisboa*, proc. 766, fl. 38v.

<sup>76</sup> “...que basta para que haja Fé seguir opinião provada...” (ANTT – *Inq. Lisboa*, proc. 766, fl. 3 (terceira numeração)).

<sup>77</sup> ANTT – *Inq. Lisboa*, proc. 766, fl. 37v.

<sup>78</sup> ANTT – *Inq. Lisboa*, proc. 766, fl. 4 (segunda numeração).

<sup>79</sup> “...a menor parte deste reino chega a saber ler, e esses aprendem pelos papeis que tratão das duvidas que passam no foro judicial e contencioso, o latim se ensina pelos livros de gentios profanos e fabulosos...” (ANTT – *Inq. Lisboa*, proc. 766, fl. 6 (segunda numeração)).

<sup>80</sup> “...nem me parece que são poucos hoje neste reino os que, se crêem um Deus, o crêem imperfeito e falso.” (ANTT – *Inq. Lisboa*, proc. 766, fl. 46 (terceira numeração)). “...que muitos hereges e outros infieis creem os preceitos do Decalogo e o creem tambem os judeus: porque os judeus foram os primeiros a quem Deos os deixou escritos; e se para a salvação bastara guardar os tais preceitos sem ser necessário saber se mais, poderiam salvar se os judeus, hereges e outros infieis que os creem sem sahir de suas seitas. He heresia dizer que os judeus, hereges e outros infieis se podem salvar sem sahir de suas seitas, logo heresia he dizer que basta para a salvação guardar os preceitos do Decalogo...” (ANTT – *Inq. Lisboa*, proc. 766, fl. 66 (terceira numeração)).

Fernandes Prata relativamente a Francisco da Anunciação prende-se com o uso da confissão para efeitos de controlo e disciplinamento social.

O movimento da Jacobeia foi o foco original de onde brotou a questão do sigilismo, ou seja, a doutrina que defendia ser lícito “usar informações recebidas no foro interno da confissão sacramental e da direcção espiritual para fins de correcção individual e de reforma social no foro externo”<sup>81</sup>. No caso de Fernandes Prata não se tratava propriamente de usar o segredo da confissão para efeitos de correcção social, mas sim de defender que o confessor pudesse confrontar o penitente, durante o acto da confissão sacramental, com informações que fossem públicas ou do seu conhecimento. Esta situação era, na opinião de Prata, um abuso recentemente introduzido em Portugal: “... que não podem os confessores dizer aos penitentes em confissão os pecados que sabem e lhe viram cometer... esta este abuso tam introduzido neste reino que apenas há confessor que o não siga nem sacerdote que o não aprove”. A razão para esta “invenção” era, na sua opinião, a fraqueza dos confessores “que sabendo e ainda vendo as mas vidas de muitos penitentes e não tendo fortaleza para os mandar sem absolvição (especialmente aos poderosos) inventarão este refugio a que se acolheram”. Isto era razão para a perdição da república em matéria de costumes, fazendo com que os confessores absolvessem sacrilegamente “onzeneiros, simoníacos, amancebados e blasfemos públicos”<sup>82</sup>.

A denúncia de Fernandes Prata e a prática do sigilismo não são exactamente a mesma coisa. Num certo sentido são até opostos, uma vez que num caso se defende que a voz pública entre no espaço privado do confessor e no outro que o segredo da confissão penetre no espaço público. Mas, olhando com mais profundidade, percebe-se que do que aqui se trata é de extravasar a intimidade da confissão e submetê-la a uma lógica social. O que está em causa é a vontade de “socializar” um sacramento privado. E também isto era estranho à lógica da contra-reforma católica e se aproximava das práticas protestantes, que tinham nas penitências públicas do calvinismo a sua expressão máxima<sup>83</sup>. A propósito, veja-se o que diz Heinz Schilling num muito citado artigo sobre confessionalização: “esta referência pública à colectividade, enfaticamente

<sup>81</sup> SILVA, António Pereira – *Sigilismo*. In AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.) – *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, Volume P-V Apêndices. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, p. 234. Sobre o mesmo assunto ver a obra já citada do mesmo autor e também o capítulo *Il sigillo infranto: confessione e inquisizione in Portogallo nell '700*. In PROSPERI, Adriano – *L'inquisizione romana. Letture e ricerche*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2003, p. 413-434.

<sup>82</sup> ANTT – *Inq. Lisboa*, proc. 766, fls. 81-82 (terceira numeração).

<sup>83</sup> A forma da confissão não foi igual em todas as correntes protestantes. Se o calvinismo impôs rapidamente a sua interpretação da confissão através de uma afirmação pública de pertença a uma Igreja e eventualmente um exame sumário, no lado luterano a situação foi sempre mais dúbia e prudente, ver NEVEUX, J.B. – Ob. cit., p. 253.

histórico-salvífica, tornou-se estranha à disciplina da confissão jesuítica, a partir do momento em que a confissão pós-tridentina cortou radicalmente a ligação com a paróquia e com a comunidade, a favor de uma interacção subjectiva e não pública, quase-privada, entre confessor e penitente”<sup>84</sup>.

Não deixa de ser interessante constatar que esta exigência colectivista de socialização da confissão apareça precisamente do lado onde se coloca mais ênfase na introspecção e onde o papel do sujeito é mais valorizado. Talvez aqui entre um aspecto para o qual ainda não olhei com a atenção devida. Refiro-me à chamada de todos os homens à santidade. Nas *Vindícias* é proposto que “todos os fieis de Jesus Christo, religiosos, seculares, homens, mulheres, casados, solteiros, trabalhadores, ociosos, nobres, mecânicos, sábios, idiotas, rústicos, cidadãos brancos e negros, captivos e forros” sejam chamados à vivência da santidade<sup>85</sup>. Uma ideia muito semelhante é vertida nos escritos de Francisco Fernandes Prata. Na verdade, ao subtrair a relação entre confessor e penitente do escrutínio público estava-se a transferir toda a soberania para o confessor, a afirmar a hierarquia e a desresponsabilizar o penitente. Como bem observou Robin Briggs, o chamado “poder das chaves”, que implicava a absolvição formal por um padre, necessária para a salvação, tinha implícita a separação entre clero e laicado que repugnava ao protestantismo<sup>86</sup>. Por outro lado, o rigorismo moral exigia que a consciência estivesse sempre sob escrutínio, negando-lhe qualquer refúgio, mesmo o do confessor. Mais a mais os jesuítas tinham-se tornado os grandes técnicos da confissão, tal como era concebida pela contra-reforma, e estes estavam sempre sob a suspeita de serem benevolentes a consolar consciências atormentadas<sup>87</sup>.

Francisco Fernandes Prata surge como um precursor de frei Francisco da Anunciação. Não sabemos de onde é que nasceu esta percepção de decadência. Sabemos que nas três obras anteriores que Prata publicou, entre os anos 1651-58, essa noção ainda não tinha aparecido. E sabemos que os dois tratados censurados foram entregues no tribunal para análise no início da década de sessenta, uma vez que o seu autor seria chamado à mesa do tribunal em Setembro de 1663.

Corresponderia essa noção a uma efectiva transformação social? Mais uma vez importa olhar para os arquivos da inquisição como fontes privilegiadas

<sup>84</sup> SCHILLING, Heinz – *Chiese confessionali e disciplinamento sociale. Un bilancio provvisorio della ricerca storica*. In PRODI, Paolo (dir.) – *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo, disciplina della società tra medioevo ed età moderna*. Bologna: Il Mulino, 1994, p. 157.

<sup>85</sup> ANUNCIAÇÃO, Francisco da – Ob. cit., tomo I, p. 140.

<sup>86</sup> BRIGGS, Robin – *Communities of Belief: Cultural and social tension in Early Modern France*. Oxford: Clarendon Press, 1989, p. 277.

<sup>87</sup> PROSPERI, Adriano – *Tribunale della coscienza: Inquisitori, confessori, missionari*. Turim: Einaudi Editores, 1996, p. 484 e ss.

para uma análise diacrônica das transformações sociais. Após uma investigação preliminar e restrita exclusivamente aos arquivos da inquisição de Lisboa, é possível avançar algumas conclusões. Como disse, trata-se ainda de uma investigação preliminar e os resultados têm ainda uma base precária e provisória. Contudo, não deixam de funcionar como um indicador a ter em conta.

Foi no início da década de 50 do século XVII que pude identificar pela primeira vez comportamentos que se poderiam qualificar como “libertinos”. Não são, no entanto, os primeiros casos de cepticismo em matéria de religião<sup>88</sup>. Sobre isso os próprios arquivos inquisitoriais portugueses são pródigos, ainda no século XVI, em testemunhar descrença acerca da existência de Deus e da imortalidade da alma<sup>89</sup>. Não se trata sequer de um exclusivo português, uma vez que sintomas semelhantes se podem encontrar noutros arquivos europeus até para períodos anteriores<sup>90</sup>.

Os dois casos em apreço têm características que os distinguem das situações anteriores de descrença religiosa. A maior parte dos casos do século XVI que pude apurar eram de indivíduos oriundos de classes populares e não se pode dizer que deixassem transparecer qualquer espécie de doutrina. Trata-se de afirmações isoladas negando a existência de Deus, a imortalidade da alma ou a real presença de Cristo na Eucaristia.

Existem várias semelhanças nas duas situações que pretendo analisar. Para além da coincidência cronológica, ambos são sacerdotes seculares, com algum

<sup>88</sup> A questão da possibilidade da descrença no século XVI foi abordada por Lucien Febvre num livro célebre publicado pela primeira vez em 1943, FEBVRE, Lucien – *Le problème de l'incroyance au XVIe siècle. La religion de Rabelais*. Paris: Albin Michel, 1943. Febvre não questiona a existência da descrença, mas defende que ela teria feito parte inicialmente, até aos anos 30 do século XVI, de um grupo restrito de latinistas, uma vez que apenas no latim existia terminologia que pudesse suportar uma ideia estruturada de cepticismo. Por volta de 1546 já existia um vocabulário vernacular da descrença, ver WOOTON, David – *Lucien Febvre and the Problem of Unbelief in the Early Modern Period*. «Journal of Modern History», 60 (1988), p. 707.

<sup>89</sup> Há já perto de três décadas, Francisco Bethencourt identificou a existência deste tipo de casos em Portugal para o século XVI, BETHENCOURT, Francisco – *Campo religioso e Inquisição em Portugal no século XVI*. «Studium generale», 6 (1984), p. 51. Eu próprio, na investigação que tenho em curso identifiquei já bastantes.

<sup>90</sup> André Vauchez refere que os processos inquisitoriais de finais do século XIII em Bolonha, Ferrara e Milão demonstram a existência de racionalidade empírica e materialismo nas formas populares de pensamento, ver o capítulo *Movimenti religiosi fuori dell'ortodossia nei secoli XII e XIII*. In VAUCHEZ, André (dir.) – *Storia dell'Italia religiosa*. Ob. cit., p. 343. A mesma ideia é defendida por Carlo Ginzburg em GINZBURG, Carlo – *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un magnaio del '500*. Torino: Einaudi, 2009, p. 67 e 72-73. Por seu lado, ainda no caso italiano, William Monter e John Tedeschi constatam a existência de declarações que colocam em causa a existência de Deus e a imortalidade da alma, mas confinam-nas à zona de Pádua e dioceses vizinhas adjacentes, ver MONTER, William; TEDESCHI, John – *Toward a Statistical Profile of the Italian Inquisitions, Sixteenth to Eighteenth Centuries*. In TEDESCHI, John; HENNINGSEN, Gustav; AMIEL, Charles – *The Inquisition in Early Modern Europe: Studies on Sources and Methods*. Dekalb, Illinois: Northern Illinois University Press, 1986, p. 140. Para Espanha a melhor fonte são os arquivos da inquisição nos bisposdos de Soria e Osma estudados em EDWARDS, John – *Religious Faith and Doubt in Late Medieval Spain: Soria circa 1450-1500*. «Past and Present», 120 (1988), p. 3-25 e ANTÓN, José Luis Monsalvo – *Herejia conversa e contestación religiosa a fines de la Edad Media: las denuncias a la inquisición en obispado de Osma*. «Studia Historica», 2 (1984), p. 109-38.

grau de proximidade da corte e em ambos se nota a influência, por via directa ou indirecta, da filosofia da Antiguidade. Finalmente, ambos adoptam uma postura de desafio que sugere um certo ar de libertinismo. A ligação destes dois casos ao libertinismo justifica-se também pela ligação à filosofia da Antiguidade e pela influência das questões existenciais<sup>91</sup>. Os libertinos tinham crescido em número no início do século XVII em França, onde só começaram a ser combatidos em 1627, quando o estado se tornou mais autoritário<sup>92</sup>.

Pelos finais dos anos quarenta do século XVII o padre Gaspar da Silva Vasconcelos tinha por hábito ir caçar a Mafra. Ordenado sacerdote por mera conveniência, nada inclinado às coisas da religião, toda a sua natureza tendia para o gozo e o hedonismo. A caça e os passeios em Mafra eram a expressão disso mesmo. Segundo as palavras de uma testemunha, Gaspar “só faz o que corpo lhe pede”<sup>93</sup>.

Tinha por hábito escandalizar toda a gente pela palavra e pelo modo de vida. Já passava dos sessenta anos e tinha regressado a Portugal imediatamente após a Restauração<sup>94</sup>. Saíra muito jovem do país para ir para a corte espanhola, onde foi músico de Filipe IV de Espanha<sup>95</sup>.

Era provavelmente um homem que gozava de notoriedade em Lisboa. “Muito conhecido por musico del Rey”, disse uma testemunha<sup>96</sup>. Daqui se depreende que terá continuado a desempenhar a função junto do monarca português. Embora se movesse, aparentemente, por meios cortesãos, escandalizava muita gente pelo facto de, sendo sacerdote, usar barba “como secular”, e exhibir capa e espada<sup>97</sup>. Não era, porém, caso único. O padre António Vieira, pela mesma altura e no mesmo ambiente cortesão, usava de prerrogativas semelhantes<sup>98</sup>.

---

<sup>91</sup> O carácter angustiado, existencial e até nihilista do libertinismo foi exposto em ADAM, Antoine – *Les libertins au XVIIe siècle*. Paris: Buchet/Castel, 1974, p. 19 e ss. Existem várias teses acerca da origem do movimento libertino que floresceu em França no início do século XVII. Uma das mais fortes é a da influência do averroísmo paduano, KRISTELLER, Paul Oskar – *The Myth of Renaissance Atheism and the French Tradition of Free Thought*. «Journal of The History of Philosophy», 6 (1968), p. 233-243. Richard Popkin prefere integrá-los na corrente de cepticismo iniciada por Montaigne e Charron, POPKIN, Richard – *The History of Scepticism*. Ob. cit., p. 87 e ss. O carácter subversivo e anti-cristão do movimento foi bastante enfatizado por vários autores, nomeadamente por René Pintard, que cunhou o termo “libertinos eruditos”, PINTARD, René – *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII siècle*. Paris: Boivin, 1943. Para uma crítica a esta ênfase subversiva e anti-cristã ver BERTI, Silvia – *At the Roots of Unbelief*. «Journal of the History of Ideas», 56 (1995), p. 557.

<sup>92</sup> ROHOU, Jean – *Le XVIIe siècle, une révolution de la condition humaine*. Paris: Seuil, 2002, p. 221.

<sup>93</sup> ANTT – *Inq. Lisboa*, proc. 5400, fl. 17.

<sup>94</sup> “...esteve em Castella donde veio depois da aclamação de El Rey...” (ANTT – *Inq. Lisboa*, proc. 5400, fl. 3).

<sup>95</sup> Numa das denúncias aparece mencionado como “músico del Rey de Castella” (ANTT – *Inq. Lisboa*, proc. 5400, fl. 3).

<sup>96</sup> ANTT – *Inq. Lisboa*, proc. 5400, fl. 3v.

<sup>97</sup> Denúncia do teólogo Cristóvão Martins a 10 de Janeiro de 1650, ANTT – *Inq. Lisboa*, proc. 5400, fl. 12.

<sup>98</sup> Ver a denúncia do cristão-novo Pedro Álvares contra o padre António Vieira, datada de 1 de Dezembro de 1549, ANTT – *Inq. Lisboa*, cadernos do Promotor, liv. 242, fl. 19.



Como já referi, o que mais escandalizava era o que dizia e fazia. Num dado momento, quando alguém citou uma epístola de São Paulo, respondeu: “E quem o ouviu dizer a São Paulo<sup>99</sup>?!”, colocando em causa a genuinidade do texto. Aliás, a modalidade da pergunta retórica parecia ser-lhe bastante cara. Quando lhe falaram num outro passo da Escritura perguntou: “E quem me obriga a dar crédito à Escritura?”. Tendo-lhe sido respondido que a obrigação advinha da autoridade da Igreja, respondeu questionando: “E quem disse que à Igreja Católica se deve dar esse crédito<sup>100</sup>?”

Esta exposição algo anedótica de pirronismo não é inocente da minha parte e irei mais à frente explicar porquê. No entanto, a ousadia ia muito mais longe. Vivendo amancebado com uma mulher de quem tinha um filho, explicou uma vez “que os clérigos haviam de ser casados, e que Deus não ordenara o contrario nos mandamentos e que o não poderem os clérigos casar fora ordenado por hum Papa velho impotente<sup>101</sup>”. Afiançava que os sacramentos foram inventados pelos clérigos para terem o que comer e comia carne no tempo da Quaresma.

Gaspar Vasconcelos não era propriamente um dissimulado, parece evidente. Não sabemos até que ponto era ostensivo e provocador. A sociedade era muito policiada e o homem não era louco, longe disso. Talvez imprudente. Seja como for, o franciscano Luis de Santa Catarina, que o conhecia, disse que nunca lhe ouvira nada contra a Fé católica, apesar de ter notícia “que ele nega a imortalidade da alma dizendo que acaba com o corpo e dizem tãobem que ele devia aprender aquella doutrina em Madrid onde assistia com o Conde Duque<sup>102</sup>”.

O “Conde Duque” era obviamente Olivares, o valido do rei e homem todo poderoso em Espanha. É interessante verificar a assimilação que é feita por parte de algumas testemunhas entre a vida da corte e a impiedade. Uma delas disse mesmo que o padre Gaspar “tratava por ser musico com os grandes, que costumam viver com poucos escrúpulos de consciência<sup>103</sup>”.

O que é que Gaspar viu e ouviu na corte madrilena? Com quem se relacionou? O testemunho do seu amigo João Morato Roma, escrivão da alfândega, a 3 de Março de 1650, ajuda a lançar alguma luz sobre o assunto. Morato Roma era genuinamente amigo de Gaspar Vasconcelos, isso nota-se pelo esforço que fez em isentá-lo de culpas. Mas na mesa do tribunal não se coibiu de fazer inconfidências. Uma delas era a de que, em Madrid, Gaspar se juntava frequentemente à conversa com três indivíduos: um era tenente da

<sup>99</sup> ANTT – *Inq. Lisboa*, proc. 5400, fl. 3v.

<sup>100</sup> ANTT – *Inq. Lisboa*, proc. 5400, fl. 7v.

<sup>101</sup> ANTT – *Inq. Lisboa*, proc. 5400, fl. 4v.

<sup>102</sup> ANTT – *Inq. Lisboa*, proc. 5400, fl. 10.

<sup>103</sup> ANTT – *Inq. Lisboa*, proc. 5400, fl. 5.

guarda do rei, o outro um “marquês estrangeiro” e o terceiro era nada menos que o escritor e poeta dom Francisco de Quevedo<sup>104</sup>.

Quanto ao conteúdo das conversas só temos uma indicação genérica. Defendia-se que “quando huma pessoa morre não se sabia mais para onde hia e que ninguem ate agora tinha dado nesse mistério nem se alcançava onde hia parar”. Não se trata precisamente de uma negação da imortalidade da alma, antes uma constatação da ignorância humana e uma afirmação de cepticismo.

Retomo aqui o pirronismo de Gaspar Gonçalves quando confrontado com a autoridade das Escrituras e da Igreja: “Quem disse?! Quem garante?!”. Nunca ninguém voltou para contar!” O problema aqui é simplesmente um problema de autoridade e é possível que essa noção de “fragilidade de conhecer”, intrinsecamente humana, lhe tivesse sido transmitida pelo círculo de Quevedo, ou por Quevedo ele próprio.

O caso de Gaspar Vasconcelos vem confirmar a afirmação de Julio Caro-Baroja de que “parece que na própria corte de Filipe IV, alguns tinham as suas dúvidas em relação à imortalidade da alma”<sup>105</sup>. No mesmo texto, Caro-Baroja alonga-se em considerações sobre Francisco de Quevedo, o qual nos seus escritos menciona a existência de “ateístas” dissimulados na corte madrilenha e lança uma interrogação curiosa: ter-se-á Quevedo algum dia cruzado com algum destes ateus que refere nos seus escritos?<sup>106</sup>

A obra de Quevedo é políedrica. Jorge Luis Borges disse que “como nenhum outro escritor, Francisco de Quevedo é menos um homem do que uma dilatada e complexa literatura”<sup>107</sup>. Na mesma linha, Malcolm Read reconhece também a dualidade “esquizofrénica” de um autor que os contemporâneos consideravam “endemoniado” e “falso de pies y de juicio” mas “cuja frivolidade mascarava uma seriedade básica de propósitos”<sup>108</sup>. Quevedo tratadista político inimigo de Maquiavel, Quevedo conservador e apologistas da ordem, Quevedo anti-semita precursor dos infames *Protocolos dos Sábios de Sião*, Quevedo crítico da Igreja e dos costumes<sup>109</sup>. Vários autores num só que, no entanto, apresentam um traço

<sup>104</sup> ANTT – *Inq. Lisboa*, proc. 5400, fl. 22.

<sup>105</sup> O autor refere aí especificamente o caso de um Rodrigo Mendez Silva, ver CARO BAROJA, Julio – *De la superstición al ateísmo. Meditaciones Antropológicas*. Madrid: Taurus, 1981, p. 271.

<sup>106</sup> CARO-BAROJA, Julio – Ob. cit., p. 270.

<sup>107</sup> Citado em ETTINGHAUSEN, Henry – *Quevedo, un caso de doble personalidad?*. In GARCÍA DE LA CONCHA, Victor (dir.) – *Homenaje a Quevedo, vol. II*. Salamanca: Caja de ahorros e Monte de Piedad, 1982, p. 27. O autor define Quevedo como um homem de carácter “cindido”.

<sup>108</sup> READ, Malcolm K. – *Language and the Body in Francisco de Quevedo*. «Modern Language Notes», 2 (1984), p. 236.

<sup>109</sup> Para o anti-maquiavelismo e o anti-semitismo de Quevedo ver LIDA, Raimundo – *Sobre la religion politica de Quevedo*. «Anuario de letras», 50 (2013), p. 201-217. Acerca da sua ambiguidade entre a crítica social e o conformismo ver MARAVALL, José Antonio – *Sobre el pensamiento social y politico de Quevedo*. In GARCÍA DE

comum que é reconhecido por todos os especialistas: a influência do cepticismo e uma profunda angústia existencial que ele procurou consolar na filosofia estóica.

A questão existencial e a noção da precaridade da condição do homem constituem a pedra de toque do pensamento de Quevedo. Emilia Kelley, no seu estudo sobre a sua poesia metafísica, esclarece que desta premissa básica “deriva o seu interesse pela filosofia estóica, encaminhada principalmente para fortalecer o ânimo do homem aqui na terra e não no futuro, sob pena de castigos eternos, como ameaça a religião católica”<sup>110</sup>. Esta mesma premissa lançou-o também nos braços do cepticismo, através da influência dos dois mais importantes autores desse movimento, o português Francisco Sanches (1552-1623) e o francês Michel de Montaigne (1533-1592). Sanches via o homem “alienado da realidade pela sua linguagem, condenado às regiões mortais da abstracção”<sup>111</sup>. Richard Popkin colocou bem a questão do cepticismo e do pirronismo em Sanches e Montaigne: todo o conhecimento depende dos sentidos e estes são enganadores. Logo nada pode ser conhecido<sup>112</sup>. Assim estava aberta aberta uma crise de autoridade que conduziria inevitavelmente a um relativismo religioso e cultural. Montaigne é disso o exemplo perfeito.

Assim, o diagnóstico relativamente ao Padre Gaspar de Vasconcelos poderá ser o de uma influência mediada das antigas filosofias estóica e pirronista tendo a angústia existencial como pano de fundo. Gaspar poderá ser um dos primeiros sintomas portugueses da *crise pyhrronienne*. A ideia fornece uma perspectiva interessante sobre a emergência da modernidade em Portugal. É inegável que vários autores definem modernidade nos termos de uma ausência de autoridade e de uma base sólida onde assentar valores e conhecimento. Esta ideia de modernidade tem como correlativa a ideia de emergência da interioridade. Daqui poder-se-ia estabelecer um arco interessante de ligação entre o padre Gaspar da Silva Vasconcelos e frei Francisco da Anunciação, com que iniciei este texto.

O segundo caso que pretendo apresentar começa também com uma reflexão sobre a morte. Numa tarde de Agosto de 1651 Bartolomeu de Carvalho,

---

LA CONCHA, Victor (dir.)- *Homenaje a Quevedo*, vol. II. Salamanca: Caja de ahorros e Monte de Piedad, 1982, p. 69-131.

<sup>110</sup> KELLEY, Emilia Navarro de – *La poesia metafísica de Quevedo*. Madrid: Guadarrama, 1973, p. 169. Sobre a influência do movimento neo-estóico em Quevedo ver ETTINGHAUSEN, Henry – *Francisco de Quevedo and the Neostoic Movement*. London: Oxford University Press, 1972.

<sup>111</sup> Malcolm Read afirma que poucos académicos terão exercido uma influência formativa tão poderosa em Quevedo como Francisco Sanches, ver READ, Malcolm K. – Ob. cit., 243.

<sup>112</sup> Ver o capítulo *The Intellectual Crisis of the Reformation*. In POPKIN, Richard – *The History of Scepticism*. Ob. cit., p. 1 e ss.

fidalgo “da caza de sua majestade” ia de Alhandra para o lugar de Soasserra, nas imediações da dita vila, na companhia do padre Luis de Lemos. No caminho depararam-se com um cavalo morto na beira da estrada. A contemplação de semelhante espectáculo terá inspirado a seguinte observação ao padre: “não faltarão opiniões de philosophos antigos que affirmavam que as allmas daqueles animais não acabavam com a matéria quando elles morriam, porem a Igreja e os concílios tinham declarado a verdade de que juntamente morriam com os corpos e que a razam o mostrava pois os brutos animais não podiam lograr a mesma felicidade que nos os homens”<sup>113</sup>.

Talvez Luis de Lemos não quisesse revelar todo o seu pensamento ao fidalgo que o acompanhava. Mais tarde, jantando com o padre Manuel de Matos viria a sustentar a proposição contrária, dizendo que “as almas dos cavallos tinham seu lugar separado aonde hião depois de mortos”<sup>114</sup>. Tal ideia deixou Manuel de Matos profundamente desagradado com Luis de Lemos.

Quem eram os “filósofos antigos” referidos pelo padre Lemos? E onde os leu? Tê-los-á lido, eventualmente, num colégio da Companhia de Jesus, uma vez que fora membro da ordem, da qual terá saído por razões não especificadas. Uma das testemunhas declarou aos inquisidores que “o ditto Luis de Lemos he tido por vario, e que não tem assento em muitas couzas, contudo he homem letrado e foi padre da Companhia”<sup>115</sup>.

Na verdade Luis de Lemos era um pregador afamado. Pregara na Sé de Lisboa no ano de 1633 nas festas de Santo António, sermão que viria a ser impresso quatro anos mais tarde<sup>116</sup>. José Pedro Paiva e Giuseppe Marcocci referem, na sua *Historia da inquisição portuguesa*, um padre jesuíta chamado Luis de Lemos que pregou precisamente nesse ano e viu a autorização de impressão atrasada devido a uma acusação de defender os cristãos-novos contra a acção do tribunal da Fé<sup>117</sup>. Tratar-se-ia da mesma pessoa? Note-se que nessa denúncia ele ainda surge referido como membro da Companhia de Jesus.

Retornemos ao cavalo morto. Olhando para a tradição filosófica da Antiguidade não se consegue vislumbrar quais seriam, em particular, os filósofos

<sup>113</sup> ANTT – *Inq. Lisboa*, proc. 991, fl. 9v.

<sup>114</sup> ANTT – *Inq. Lisboa*, proc. 991, fl. 19v.

<sup>115</sup> ANTT – *Inq. Lisboa*, proc. 991, fl. 11.

<sup>116</sup> Sermam que o Doutor Luis de Lemos, vigário da igreja de Alhandra, pregou na See de Lisboa na festa do glorioso Santo Antonio ano 1633. Lisboa: Antonio Alvarez, 1637.

<sup>117</sup> PAIVA, José Pedro; MARCOCCI, Giuseppe – *Historia da Inquisição Portuguesa 1536-1821*. Lisboa: Esfera dos Livros, 2013, p. 194. A confirmar-se esta tese então seria também possível que se tratasse do mesmo padre Luis de Lemos que, num documento citado por Anita Novinsky, confrontou o inquisidor Francisco Barreto com a questão “Senhor, depois de prenderem todos os cristãos novos quem aveis de prender?”, ao que inquisidor teria respondido que “dos cristãos velhos se faria loguo judeus”, NOVINSKY, Anita – *Cristãos novos na Bahia*. São Paulo: Perspectiva, 1972, p. 142.

antigos que defenderiam a existência da alma dos cavalos num limbo após a sua existência material. É um facto que a tradição que consagra o cavalo como o animal psicopompo por excelência é imemorial e abrange a tradição da filosofia da Antiguidade. Basta pensar na definição platónica de alma, que a concebia como um carro puxado por dois cavalos. Poderíamos também pensar nas três partes da alma aristotélica, vegetal, animal e intelectual ou na concepção corpórea e algo materialística dos estóicos. Todas estas correntes atribuíam uma forma de alma aos animais. Na verdade, um padre da Igreja primitiva, Justino Mártir, que sofreu influências das três escolas filosóficas referidas, apresentava ainda no seu *Diálogo com Trifo* a ideia de que a alma humana não é substancialmente diferente das dos cavalos e burros<sup>118</sup>. Contudo, é difícil encontrar uma afirmação categórica acerca da imortalidade das almas dos cavalos.

Fica no entanto a certeza de que a filosofia pagã o terá tocado para além da mera função de complemento à Fé cristã. E essa ideia é importante quando se tenta descortinar um princípio ordenador por detrás das suas atitudes, onde parece surgir uma lógica de raciocínio vagamente naturalista. Para além de um evidente desleixo com as alfaias litúrgicas e da má vontade com que celebrava o ofício divino, Luis de Lemos sustentava que São José era pai natural de Cristo<sup>119</sup>. Contestava a capacidade do Papa de conceder indulgências e dissera durante a pregação que mais aproveitavam às almas quatro palavras ditas do púlpito do que o “rerere e gorigori” dos clérigos<sup>120</sup>.

Certa vez começou uma procissão do enterro de Cristo sem esperar pela irmandade da misericórdia “com o corpo do Senhor em sima de huma padiola que para isso mandou fazer, como as que se costuma acarretar pedra nas obras ou qualquer couza outra sem diferença nem ornato algum”<sup>121</sup>. Numa sexta feira de Endoenças, estando perante a custódia disse: “com que é que hão de incensar isto? Traga qua o turbulo”, afirmação que chocou grande parte dos presentes<sup>122</sup>. Mas o maior desacato foi feito a uma relíquia que na época era alvo de grande devoção na região, um sudário existente no convento capucho da freguesia

<sup>118</sup> “Existe alguma diferença entre a alma de um homem ou a de um cavalo ou um burro?.. Não, respondi eu, são semelhantes em todos os animais” (*Justin Martyr’s Dialogue with Trypho the Jew, translated from the Greek into English with notes*. Oxford: W. Jackson, 1745, p. 47).

<sup>119</sup> ANTT – *Inq. Lisboa*, proc. 991, fl. 12. Sobre a negligência do padre: “E nella não guarda os capítulos da visitaçam nem as ordens do prelado e costuma ter os sanctos óleos em sua casa e nella deixa as estopas e pam com que se administra o sacramento da Santa Unçam que se costumam lançar na pia baptismal, e lhe acontece não reformar a tempo o sacrário, aonde já se acharam dous bocadinhos de hostia sem a ver inteira nem partícula por seu descuido e negligencia e se tem tão mau conceito do ditto vigário Luis de Lemos que não há pessoa que o visse rezar o officio divino, nem pellas contas...” (ANTT – *Inq. Lisboa*, proc. 991, fl. 15v).

<sup>120</sup> ANTT – *Inq. Lisboa*, proc. 991, fl. 16.

<sup>121</sup> ANTT – *Inq. Lisboa*, proc. 991, fl. 11.

<sup>122</sup> ANTT – *Inq. Lisboa*, proc. 991, fl. 11.

vizinha do Sobral. Era tão estimada a relíquia que os frades só a deixavam sair do convento sob a escolta de um padre, vestido com estola e sobrepeliz, acompanhado por quatro membros da confraria, com duas vestes e tochas acesas. Esta exigência de solenidade por parte dos “barbados e zottes”, como os designou, enfureceu o padre Luis de Lemos, para quem a relíquia não era mais do que “huma pouca de almagra posta em hum pano”. Já em certa ocasião tinha asseverado ao seu auditório que “o ditto sudário era pintado com tintas como qualquer outro painel”. Assim, decidiu durante a noite ir, juntamente com um azeiteiro de nome Manuel João, buscar o dito sudário ao convento, para provar o que dizia. Quando chegou, a relíquia estava embrulhada no gibão do azeiteiro, facto que indignou quem o presenciou<sup>123</sup>.

O que é que se pode extrair dos casos dos padres Gaspar Vasconcelos e Luis de Lemos? Dois sacerdotes, ambos próximos da corte (Luis de Lemos livrou-se do processo inquisitorial por expressa isenção régia, o que é significativo), adoptaram uma atitude crítica face à crença religiosa. O distanciamento de Luis de Lemos perante o maravilhoso e o miraculoso prefigura de alguma forma o intelectual iluminado que desdenha a credence popular. Gaspar, por outro lado, parece antecipar o epicurista libertino das luzes. Em ambos é significativa a influência da filosofia da Antiguidade à luz da qual se projectavam angústias muito particularmente humanas. Merece, a este propósito, ser aqui referido o caso do frade franciscano, Bento de Santo André, residente no convento de Odemira, que em 1621 afirmou perante o seu superior que “a alma he mortal e acaba como a dos brutos animaes”. Dizendo isto “tomou o bafo”, ou seja suspendeu a respiração, dizendo: “quero-me matar por ver se há Deos”<sup>124</sup>. Bento começara a estudar filosofia aos dez anos de idade. Esta cena algo burlesca deixa, porém, ver um fundo de angústia que percorre toda a alma humana e uma capacidade de reflexão e consciência de si que vai para além da que é normalmente reconhecida ao indivíduo na época moderna.

Os exemplos aduzidos deixam a ideia de que o renascimento do interesse pela filosofia da Antiguidade veio fornecer um enquadramento teórico a essas angústias e perplexidades que já existiam antes. Doutrinas como o estoicismo, que confrontavam o homem com a angústia de existir ou o cepticismo, que lhe transmitiam a consciência da estreiteza das suas possibilidades cognitivas abriam caminho a essa emergência moderna do “eu”. Os casos que aqui referi mostram que a descristianização de um país periférico como Portugal não se acomoda à matriz de uma nação passiva à espera que lhe fosse inoculado o

<sup>123</sup> ANTT – *Inq. Lisboa*, proc. 991, fl. 14v.

<sup>124</sup> ANTT- *Inq. Lisboa*, proc. 1328, fl. 4.

vírus da descrença. Havia forças internas em movimento. Primeiro no universo letrado, depois paulatinamente vertido para as classes populares<sup>125</sup>. É possível que os sintomas, ainda ténues, já se fizessem sentir no terceiro quartel do século XVII. É o que parece evidenciar a inquietação demonstrada por Fernandes Prata e largamente ampliada por frei Francisco da Anunciação.

As ideias aqui expostas vão ao encontro da ideia de Richard Popkin de que a crise de cepticismo, ao colocar em causa toda a fonte autoridade, terá dado o mote para as mutações do século XVII<sup>126</sup>. O augustianismo reagiu a esta crise fugindo para a frente, colocando Deus para além da razão e estabelecendo a fonte de autoridade no indivíduo. Esta deriva anti-institucional e atomista cavou um fosso maior entre Deus e o mundo agravando ainda mais a situação. Uma fé que se vive apenas na intimidade e não tem expressão social e cultural está destinada a desaparecer. É por isso que não se me afigura estranha a constatação de Michel Vovelle de que as zonas da Provence que evidenciavam maior grau de descristianização eram aquelas onde o jansenismo exercia historicamente maior influência<sup>127</sup>. É também isso, porventura, que explicará o terror do jansenista Pascal perante os “abismos insondáveis” do universo. Talvez porque quando ele gritava já não estava lá ninguém. Só ele e os seus pensamentos.

Artigo recebido em 21/02/2016

Artigo aceite para publicação em 19/09/2016.

---

<sup>125</sup> Um excelente exemplo de mediação cultural na transmissão da descrença e libertinismo ao universo popular é o do bufão e alambiqueiro Constatino Saccardino, julgado e executado em Bolonha em 1622, ver *Os pombos abriram os olhos: Conspiração popular na Itália do século XVII*. In GINZBURG, Carlo – *A micro-história e outros ensaios*. Lisboa: Difel, 1991, p. 131-141.

<sup>126</sup> POPKIN, Richard – *The History of Scepticism*. Ob. cit.

<sup>127</sup> VOVELLE, Michel – *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIIIe siècle. Les attitudes devant la mort d'après les clauses des testaments*. Paris: Plon, 1973, p. 498 e ss.

# RECENSÕES





*Archivio italiano per la storia della pietà*. ‘Percorsi’ di spiritualità alla corte portoghese in Età Moderna. ‘Caminhos’ de espiritualidade da Corte portuguesa na Época Moderna. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2014, vol. XXVII, 364 pp.

Fundado pelo sacerdote, investigador e intelectual italiano Giuseppe De Luca (1898-1962) e publicado desde 1951 o *Archivio italiano per la storia della pietà* é um periódico de referência nos campos de estudo da história, sociologia e espiritualidade cristãs e de outras religiões em confronto ou paralelo com aquela. No seu longo percurso científico-editorial encontramos estudos de épocas que vão dos tempos da Antiguidade tardia aos dos pós-guerra (1914-1918 e 1939-1945) e do relançamento da Igreja do Concílio Vaticano II (1961-1965). Nestas temporalidades abordam-se realidades muito abrangentes e diversificadas, em estudos na sua maioria monográficos e muito pormenorizados na documentação estudada ou mencionada, nas referências bibliográficas, na captação de informação, no levantar de problemáticas e nas conclusões. Agrupando tematicamente este percurso editorial de mais de sessenta anos, sem grandes preocupações quantitativas, encontramos os seguintes tempos e realidades.

Sínteses historiográficas, além das eruditas notas remissivas e bibliográficas de rodapé, conducentes a uma informação, análise e estudo de corpos documentais e textualidades manuscritas e impressas, história do livro religioso ou aproximações e métodos sobre a investigação das relações da poesia e da espiritualidade.

Conjunturas e épocas da história religiosa, das diferentes espiritualidades, da história da piedade, das devoções e das peregrinações, e estudos de caso em torno do judaísmo, beguínismo, mística e estigmatização.

Estudos de história intelectual, de biografias e de pensamentos autorais, epistolários, autobiografias e hagiografia, da segunda escolástica, de género e do feminismo.

Investigações conjunturais, de percursos espirituais e pastorais, assim como a história de homens e mulheres e dos corpos sociais que integram o clero regular e secular, com especial atenção para com a direcção espiritual, a missão e a parenética.

De forma menos contínua também a ortodoxia e a heterodoxia, a Inquisição.

Por fim, assinalem-se muitos artigos de homenagem e de estudo ao actuar científico, eclesial e social de colaboradores do *Archivio* que foram desaparecendo ao longo destas décadas, constituindo um importante repositório da historiografia contemporânea, sobretudo italiana, sobre aquelas temáticas.

O número de 2014, tem como caderno de fundo os ‘caminhos’ da espiritualidade de Corte em Portugal na Época Moderna, ocupando as páginas 9 a 173, aquelas que aqui mais nos preocupam, considerando a sua realidade e interesse para a comunidade dos

investigadores portugueses. Depois deste caderno publica-se um conjunto de estudos de assunto e periodização variada, das páginas 177 a 353.

O caderno sobre os 'caminhos' da espiritualidade de Corte tem início numa apresentação pelos seus coordenadores, José Adriano de Freitas Carvalho e Zulmira Coelho Santos (p. 9-11). De forma simples, dá-se conta das bases e do percurso do projecto do Centro Interuniversitário de História da Espiritualidade da Universidade do Porto, iniciado em 1993 sob a orientação científica do primeiro dos coordenadores. As variantes de integração institucional do projecto e dos seus qualificados investigadores não impediu resultados de referência que se constituíram, e continuam a constituir, como marcos da historiografia portuguesa, ibérica e europeia no estudo da espiritualidade e da história religiosa, como bem o demonstram os trabalhos aqui publicados resultantes de investigação de historiadores de gerações universitárias muito diferentes.

Depois, agrupam-se estudos de Maria Lucília Gonçalves Pires, *Frate Paulino Da Estrela. Un frate poeta alla corte di Caterina di Braganza* (p. 13-29); Paula Almeida, *La costruzione dei comportamenti esemplari: vite di nobili donne in Portogallo nel Seicento* (p. 31-54); João Francisco Marques, *Parere di Padre António Vieira sull'origine della Via Crucis* (p. 55-73); do próprio José Adriano de Freitas Carvalho, *Un santo en la "Viradeira". Los comienzos de la difusión del culto a Benito José Labre en Portugal (1783-1785)* (p. 75-97); de Pedro Vilas Boas Tavares, *Il Portogallo dinanzi all'Europa quietista. Dati e nuove riflessioni* (p. 99-117); e de Massimo Bergonzini, *Il culto dell'Immacolata Concezione in Portogallo* (p. 119-173). Temas diversos mas todos eles convergentes nas realidades espaciais, de desempenho ou de poder da Corte de Portugal entre os finais do século XVI e o do XVIII.

No texto de Maria Lucília Pires dão-se conta de duas realidades. A primeira é aquela mais evidente, da criação de um texto poético, as *Flores del desierto* (Londres: 1667; Lisboa: 1674), por parte do arrábido Frei Paulino da Estrela (?-1685) (p. 14, 19-26), nas suas circunstâncias de género, ambiente de construção e fortuna de circulação. A segunda deixa claro como a poesia áulica-sacra (p. 14, 28) teve um papel a não esquecer na fixação das espiritualidades, pensamento do espiritual e pastoral imbuída de indirecta direcção de consciência (p. 14). Por outro lado, o conhecimento de toda a complexa e ramificada cadeia de produção seiscentista permite à investigadora questionar os conteúdos desse mesmo género e analisar as potencialidades que lhe são implícitas (p. 23-28). Mas aquele conhecimento de época, bem evidente na escolha do autor arrábido e deste seu texto, conduz até uma Corte de dimensão humana e envolvimento espiritual nascida em Portugal e transposta para a Inglaterra de fissuras religiosas evidentes como é a de Carlos II (1660-1685).

É neste aspecto muito relevante e inovador a análise da Capela Real católica transposta com a Rainha para a Corte anglicana. A sua composição humana, sacerdotes de várias famílias de religiosos com atribuições de confissão, pregação e capelania, permitem perceber,

nesta amostra de caso, como a Corte é um espaço de permeabilidades às diferentes formas de espiritualidade sujeitas a Regras. E, mais, como são, em primeiro lugar, as atitudes de piedade das Rainhas, a sempre presente D. Luísa de Gusmão (1640-1656) e a jovem D. Catarina (1622-1685) (p. 15-17), que geram estas escolhas (p. 15/16), ou determinam a edição de livros afirmativos das espiritualidades escolhidas. Neste campo estão os que merecem apontamento no artigo: o do frade arrábido Salvador do Espírito Santo (?-1689) o *Sermão da cinza* (Londres, 1668); o *Caminho do céu descoberto aos viadores da terra* (Londres, 1665), do franciscano António de São Bernardino (?-1673); e as *Flores del desierto* de Frei Paulino da Estrela, tema principal deste estudo (p. 17-19).

Todas estas aportações são muito interessantes pelos caminhos de fixação de ideias, práticas e geração de conflitos diplomáticos que estão envolvidos na produção do livro, caminhos que ficam estudados ou sobre os quais se lança nova luz ou se apontam hipóteses de investigação futura. Deve acentuar-se como toda a narrativa do texto do artigo não perde nunca nem Frei Paulino e o seu percurso biográfico-político, nem o livro, nos seus conteúdos, todas as suas variações de opinião, suas relações com a literatura contemporânea de temas idênticos (p. 19-26) e a inserção nos grupos de poder cortesão, aqui ainda reforçados pela realidade Portugal-Inglaterra (p. 26-28).

Solidamente consolidado num domínio analítico das muitas e variadas “Vidas” de santos e de devotos (p. 31) e tendo o cuidado de sucessivamente ir dando conta das autorias, filiações religiosas ou cortesãs, de encomendador ou mecenas, alicerçado num estado da arte internacional muito rico e actualizado (p. 31-34), Paula Almeida conduz o leitor por um interessante e diversificado percurso em que dá a conhecer vectores de construção de comportamento exemplar entre hagiografia e aretê nobre (p. 35) de circulação entre mulheres de Corte de seiscentos.

Com esta preocupação procura documentar e explicar as variações detectadas na produção literária. A análise é da maior riqueza e não se fica por uma enumeração e localização das peças bibliográficas o que, só por si, já seria de assinalar. A relação entre as construções de hagiografia e a fixação das “vidas” (p. 36-37), a forma como estas narrativas permitiram a fixação de modelos e sua concomitante divulgação e por que meios (p. 37-38), a análise cuidada desses modelos e das suas razões de variação são as premissas do inquérito (p. 39-54).

Deste inquérito vão ressaltar persistências hagiográfico-devocionais, que o mesmo é dizer, possibilidades de delinear modelos inculcáveis. Mas que persistências, logo que modelos? Que formas e protecções de divulgação, que encomendas, que mecenas? E quem se sujeita aos encomendadores e mecenas? Nesta produção literária formativa, que peso e que dinâmicas e possibilidades afirmativas se devem conceder às diferentes famílias de religiosos? E porque são estes que mais participam, como entender aqueles que se assumem

autoralmente? E porquê? E qual o peso das textualidades impressas, mas também das referências e discursos visuais e iconográficos? Como conclusão, que parâmetros de Corte se fazem ressaltar e se afirmam, ou se esquecem, ou se ignoram com a permeabilização destas leituras? Uma riqueza imensa passível de se detectar ao longo das páginas deste artigo (p. 31-54).

Em benefício do leitor e da afirmação da riqueza informativa apresentada, Paula Almeida poderia ter agrupado estas e outras linhas de força numa conclusão de estruturação da análise. A construção da própria noção de comportamento(s) exemplar(es), das suas temporalidades e dos pontos de partida e ramificações literárias e sociais, a diferentes níveis, vão sendo conduzidas por forma a deixarem não só caracterizar como entrelaçar conteúdos e, mesmo, autores/as e os meios sociais de enquadramento ou de divulgação.

O estudo do mestre e professor João Francisco Marques (1929-2015) dá corpo ao seu último texto escrito em vida, nele confluindo dois dos temas de investigação por que mais se interessava. A vida de sociedade e de pregador, a obra e o pensamento multivário do Pe. António Vieira S.J. (1608-1697). As manifestações, quase todas de base hagiográfico-teológica, que com a multiplicação territorial alargada, se constituíram em práticas de devoção, sob o influxo da pregação, catequese, peregrinações/romarias, procissões e outras ritualizações orais ou gestuais.

O artigo centra-se na *Via Crucis*, sua origem e propagação, no trabalho de pastoral devocional, mas sobretudo no estudo de um caso. Pelos anos de 1672, 1678, 1679 e 1694 (p. 56), anos de edição que dão conta da boa fortuna do texto, circulava por Lisboa, porventura pelo Reino, uma tradução de um texto castelhano, acrescentada, por Braz de Abreu (?-?), homem próximo dos padres do Oratório, a *Luz para visitar as estações da Via Sacra, que a Piedade Christã tem introduzido por alguns Povos, & Conventos*. No texto defende-se que esta devoção teve início por uma intervenção da Virgem Maria logo na sequência da morte de seu filho na cruz (p. 68-69).

A identificação desta obra é uma proposta de João Francisco Marques, pois a referência não consta nem do *parecer* de Vieira, nem da sua primeira biografia por André de Barros (1746, Nova Oficina Silviana) (p. 54/55). Na verdade, percorrendo a *editio princeps dos Sermoens* do Pe. António Vieira encontra-se no tomo XV (*Sermões Vários, e Tratados, Ainda não impressos, do Grande Padre António Vieira da Companhia de Jesus...*, só editado postumamente em 1748, p.306 e segs.) um *parecer* acerca daquele ou de outro texto com igual proposta teológica de leitura sobre a “invenção” da devoção da *Via Crucis*. O texto de Vieira, não datado mas presumivelmente escrito depois de 1675 (p. 70), recebe o título de *Voz apologetica. Via Sacra por outra via mais breve, mais fácil, mais segura, mais útil*<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> VIEIRA, Pe. António – *Obras escolhidas*. Lisboa: Sá da Costa, 1953, vol. VII, p. 57-123.

O estudo criterioso da devoção da *Via Crucis*, nas suas componentes teológico-pastorais (p. 59-69), aflorações de devoção territorial ou social (p. 67-69), por exemplo D. Luísa de Gusmão (p. 56-57), divulgação e seus suportes clericais e de magistério, como o Pe. Bartolomeu do Quental e o Oratório (p. 58-59), ou os franciscanos na sequência de 1640 (p. 66-67), além de aportações visuais e processionais (p. 59-60, 64-65), permitem ao mestre abordar as diaconias da consagração da devoção em prática social religiosa. É com este pano de fundo conjuntural europeu (p. 59-63 e *passim*) como cenário de dúvidas, negações e afirmativas que se faz a aproximação a Portugal, Braz de Abreu e a Vieira.

Porquê a tradução e edição em Portugal, e quem a impulsionou? A quem se destinava? Que recepção podia ter a *Via Crucis* no largo universo devocional português? Perguntas deixadas expressas ao longo das páginas e parcial e indirectamente respondidas com a análise do *parecer*, manuscrito em 1670.

Com o estudo e compreensão destas temáticas sobre a recepção de um texto impresso, ao mesmo tempo que de uma devoção, João Francisco Marques dá a conhecer uma vertente do pensamento de Vieira por vezes pouco cuidada, a do seu domínio da Teologia. Na *Voz apologética*, o jesuíta Pe. António Vieira assume uma posição teológica muito clara: a devoção pode ter uma razão de ser muito piedosa, mas não é possível que tenha esta “origem” mariana (p. 70-72). Quer dizer, Vieira tem não só pleno saber das últimas leituras teológicas envolvendo tal prática devocional, como distingue bem o saber teológico das utilizações sociais de bases alargadas e dirigidas presentes nas exterioridades pastorais e catequéticas.

Um pouco conhecido Bento José Labre (1748-1783) e um tempo da história de Portugal, a passagem dos momentos de D. José I/Pombal aos anos iniciais de D. Maria I/D. Pedro III, complexo nas análises que vem provocando (p. 77-78), merecem a José Adriano de Carvalho um estudo do maior interesse.

Sem dúvida, pelo pouco conhecimento do tema. Um não-monge da Trapa e da Cartuxa (p. 79-80, 85), um seguidor dos ideais franciscanos de pobreza extrema e absorvido nas práticas devocionais mais em moda, Quarenta Horas, Via Sacra, Coração de Jesus (p.79, 85), transformado em peregrino-vagabundo de santuário em santuário, cidade em cidade, de hábitos anti-higiénicos em pleno tempo das Luzes, que logo à sua morte é “santificado” pelos populares das ruas de Roma. A sua beatificação só virá a acontecer em 1860, por Pio IX (1846-1878), e a canonização por Leão XIII (1878-1903) em 1881 (p. 95).

Um percurso de vida da maior raridade espiritual na sua partilha da rua, no culto das relíquias que origina (p. 79, 86-89, 94) e na sua construção hagiográfica em Itália e França (p. 89, 91).

As suas repercussões culturais no Portugal da superstição, das Luzes e da Jacobeia (p. 76-79), da nova espiritualidade salesiana da Visitandinas (p. 89, 91, 94) e isto logo na sequência da sua morte, nos anos de 1783-1785, mercê de todo um mecanismo de divulgação,

biografias, medalhas, estátuas e estampas (p. 79), mas também de relíquias. Em conjunto com estes enquadramentos dá-se o assumir cultural em regiões determinadas, por gente familiar e próxima da Corte de D. Maria I (1777-1816) e por razões demiúrgicas (p. 90-93), mas sem criação de práticas devocionais alargadas, o que motiva uma descontinuidade do seu culto (p. 95-96) mas um interesse diplomático junto da Santa Sé com vista a uma rápida santificação (p. 93-94). São estes os conteúdos que, entre outros, se cruzam nestas páginas.

Mas como se cruzam? Melhor. Como se lança o tema, se faz o percurso de investigação e se dá conta dele num estudo de síntese e prospectivo? Sem querer desvalorizar o tema de fundo referido é de assinalar a alta qualidade metodológica e de erudição que aqui se presencia.

Um domínio historiográfico preciso, legível, compaginável, adequado e orientado para o tema em estudo começa por cimentar a investigação e ajuda a colocar as questões e a reenviar as respostas já depois de analisadas e compreendidas à luz da documentação e das circunstâncias temporais (p. 75-76).

O cuidado de fixar, sinalizar e justapor as bases documentais. Daí que o ponto de partida seja a *Collecção de várias notícias a respeito do servo de Deos Benito José Labre o qual morreu em Roma com opinião de santidade aos 16 de Abril de 1783. Traduzidas do Francez em linguagem, Com huma prefacção do traductor, na qual se trata do Culto, que se pode ou não pode dar-se a este, ou a qualquer Servo de Deos antes de canonizado ou beatificado*, (Lisboa: 1785) (p. 80). Tendo-se, de seguida, o cuidado em publicar analiticamente a lista das “notícias” (p. 81) que documentam a vida, acções e milagres de Labre, constantes naquela e noutras edições (p. 81-83).

A solidez das analogias ou a forma precisa como se permitem as hipóteses interpretativas ou se consolidam os problemas e se apontam perspectivas para a sua resolução. Veja-se o cuidado como se apresenta o âmbito da investigação e as suas possibilidades e cuidados de aproximação metodológica (p. 79, *in fine*), ou como se interpretam as dimensões da *peregrinatio* de Bento José Labre recorrendo a propostas diacrónicas e simbólicas (p. 84-85).

A facilidade com que se utiliza a dimensão cronológica para validar ou anular possibilidades de leitura. Como é exemplo a fixação e divulgação da biografia e das “notícias” valorativas, ou com possibilidade hagiográfica valorativa, da vida e acção de Bento José Labre, com vista a uma condução do seu processo eclesiástico de santidade (p. 80-84). No mesmo sentido se podem referir as interpretações em torno dos poderes constituídos da Corte e sua implicação político-cultural (p. 91-92).

O saber erudito com que se fazem convergir aparentes discrepâncias, se recuperam convergências ou se afastam possibilidades aparentes é minucioso, criativo e de uma atitude hermenêutica que há que ressaltar (p. 76, 80-83, 85-86, 95-96; e todas as informações críticas em notas de rodapé).

Em conclusão, José Adriano de Carvalho apresenta-nos um exemplo de estudo de referência na epistemologia, nas metodologias e problemáticas, e nos resultados críticos conseguidos.

Dentro de uma área de estudo em que é um evidente especialista, as realidades quietistas em Portugal, Pedro Vilas Boas Tavares dá-nos a conhecer todo um percurso social e de poder da Corte, em recomposição no pós Guerra da Restauração, em que esta realidade religiosa dos finais do século XVII e as suas permeabilidades e aflorações no século XVIII tem um peso evidente (p. 99-101). Os dados da circulação, pró e contra Molinos (1628-1696) e seus “leitores”, adeptos e utilizadores mais próximos, assim como o papel da tratadística e da oração neste percurso são alvo de páginas críticas e de analogia europeia (p. 102-103).

Para mundos de oração diversificados e de correlações evidentes, mas só indiretamente documentados, aduzem-se informações e interpretações consistentes sobre as florações carmelitas de Teresa de Ávila (1515-1582) e de João da Cruz (1542-1591) no contexto quietista e em Miguel de Molinos (p. 106-107, 112-115). Aqui, assinala-se a divulgação impressa na tratadística, sobrecarregada de conceitos, imagens e perspectivas teológicas sobre a oração interior e pessoal, como meio privilegiado de divulgação de determinadas tipologias, técnicas e suas consequências (p. 113). As apontações são alicerçadas textualmente e há o cuidado de considerar a circulação de diferentes topos da vida interior, assim como as possibilidades da sua mutação por interpretação ou por prática vivencial (p. 108, 114-115).

No decurso do estudo vai ficando clara uma proposta/hipótese, bem construída e reportada a textualidades e dados de conjuntura. Como é que as proliferações quietistas, com ligações a diferentes famílias religiosas, seculares ou a poderes de Corte (p. 104-106), espelhadas de diferente forma no próprio quietismo, no anti-quietismo, no sigilismo e na jacobea (p. 108-110) são, em muitas vertentes e variantes, convergentes no mundo cortesão e devocional do espaço religioso que virá a ser ocupado pelo Oratório (p. 110). Questão muito interessante, que poderá permitir no futuro, com o crescer de mais estudos monográficos, vir a deixar entender melhor a passagem, lenta e socialmente marcada, de uma espiritualidade de exterior barroco para uma outra tão visível no crescimento dos oratórios domésticos e nas práticas de privatização espiritual que aqueles acarretam.

Centrando toda a sua atenção no culto da Imaculada Conceição em Portugal e nas suas relações, mais que evidentes, com a instauração da dinastia de Bragança em 1640 (p. 121-124, 131-154), Massimo Bergonzini estuda ao longo destas largas páginas muitas das vertentes desta temática. A síntese é feliz e resulta de um esforçado trabalho de compilação de estudos anteriores, alguns hoje já de referência, a que se junta bibliografia e problemáticas mais recentes do tema, assim como se realiza uma releitura de alguma documentação ou se introduzem novas formulações documentais, de que vão dando conta as extensas, detalhadas e precisas notas de rodapé.



Do estudo ressalta o peso da Casa de Bragança e a intenção memorialística e identitária da família nobre e palaciana chegada de Vila Viçosa a Lisboa onde constitui Corte (p. 120-121, 157). O primeiro Rei daquela Casa, D. João IV (1640-1656), vai conseguir, em 25 de Março de 1646, a proclamação da Senhora da Conceição como padroeira do reino (p. 119), temática sucessivamente recuperada pela parenética e tratadística da escolástica e diplomacia política restauracionista pela voz de um variado corpo de pregadores, do saber de doutores e de fazer de diplomatas de proximidade cortesã (p. 142-149, 162-171).

Apresenta-se e estuda-se todo o longo processo que esta afirmação imediata contém. Nela incorporam-se dimensões de memória cultural mariana ligada à constituição e afirmação do Reino de Portugal perante Castela (p. 121-131), que se vão prolongar até ao século XVIII nas suas relações contínuas com o poder do Rei (p. 139-140). Como se mostra, é necessário não esquecer as avanços da formulação concepcionista presente noutras monarquias (p. 136-137) e as suas vertentes de âmbito monástico-conventual, mormente as franciscana e jesuítica (p. 135, 137, 147, 151-162), assim como percurso teológico-doutrinal que, sustentado ou alheado de Roma, haveria de vir a conduzir à definição do dogma, por Pio IX (1846-1878), já no ano de 1854, a 8 de Dezembro.

Por fim, importa deixar pequenas micro-leituras e alguns comentários aos estudos que compõem a segunda parte do Archivio. A sua mancha de investigação circunscreve-se ao mundo italiano ou da sua repercussão, sobre o qual por vezes tão pouco se conhece em Portugal, o que pode ser do maior interesse numa perspectiva informativa mas, também, metodológica. As suas temáticas decorrem da Antiguidade tardia até aos finais do século XX. Estudos como estes ajudam a enriquecer a leitura do catolicismo na Península Ibérica e as suas aflorações no espaço periférico dos seus Impérios. Desta forma se poderão verificar analogias e discrepâncias na esfera dos poderes, saberes e crenças que envolvem a realidade católica, configurada numa matriz de magistério teológico-moral de que importa perceber as permeabilizações sociológicas, conseguidas ou não, por meios ascéticos e pastorais.

Os estudos ficam a dever-se a Giorgia Grandi, *Amore del sacro e del profano: i diversi volti della pietà in Girolamo da Stridone* (p. 177-203); Giuseppe Buffon, *La meta romana nell'autobiografia de Carlo da Sezze. Luoghi e scrittura dell'obbedienz* (p. 205-242); Francesco Tacchi, *Il XVI Centenario Costantiniano del 1913. Cronaca e significati di un evento* (p. 243-280); Francesco Mores, *Ildefonso Schuster e Gregorio VII, laicità e ierocrazia* (p. 281-304); e Barbara Faes, "*Le mille voci del silenzio*". *Anna Micco e la koinonia di Ernesto Buonaiuti: esperienze ed esiti* (p. 305-353).

O artigo de Giorgia Grandi procura fazer, a partir de uma selecção de epístolas, um enquadramento da piedade do padre e doutor da Igreja, São Jerónimo (347-420) usando as suas personagens. O movimento ascensional para Deus, que o doutor procura da *uast et terribilis solitudo* (p. 180) é a linha de força do seu pensar. Mas esta afirmação de procura de

um abandono em Deus tem, ela própria, um percurso, balizado pela Sagrada Escritura (p. 185) sujeita a uma leitura pautada pelos saberes da Antiguidade Clássica (p. 188), e que aqui se procura apontar e explicar (p. 182-183). Este percurso de pensar passa por viagens físicas e suas provações (p. 193, 198) e assenta particularmente na *pietas* e na *caritas* que resultam do amor à Palavra (p. 201). A demonstração deste mesmo amor à Palavra fica demonstrado nas passagens epistolares citadas. O artigo dá conta do interesse filológico-teológico do estudo textual da patrística, criando ferramentas terminológicas mais precisas e documentadas.

O percurso de vida do frade Carlo da Sezze (OFMRef., 1613-1670) registado autobiograficamente ao longo dos *Luoghi e scrittura dell'obbedienza* evidencia, logo no título, as características de fundo que nela se cruzam e que compõem o pensamento do franciscano de seiscentos: lugares (*loca*, p. 210) e escrita da obediência (p. 206). Na composição da descrição da *peregrinatio* conventual, em forma de cumprimento da obediência (p. 205-206, 215-219), arrastada numa leitura suportada nas codificações de Teresa de Ávila (1515-1582) e de algumas ideias transmutadas ou repensadas em João da Cruz (1542-1591) (p. 207, 213, 232-234), cria-se uma centralidade de aliança nessa *peregrinatio* espacial. Há, concomitantemente, um respeito total e escrupuloso das sequências cronológicas do ano, mês e dias (p. 207, nota 4) com a atitude de obediência (p. 209), o que pode ser vista como uma forma de piedade, como uma virtude superior à oração (p.218), e que conduzirá ao martírio, o martírio da obediência (p. 220-224). Estas lógicas espaciais da obediência, lidas nos dois mestres da reforma do Carmelo vêm ainda ao de cima noutros autores de espiritualidade e assumem na cidade de Roma, no convento reformado de São Francisco de Ripa (p. 213-215), a força e organicidade mais construída do pensamento de Carlo da Sezze. O percurso escrito que o frade traça da sua vida interior merece reprovações internas de alguns dos seus superiores mais uma vez colocando o problema da obediência (p. 231) mas deixando entrever os meios de construção literária praticados por um místico.

As comemorações do Édito de Milão (313) foi ocasião, como todos os ciclos comemorativos, para inculcação de práticas da História na memória de grupos mais circunscritos ou de configuração social mais alargada (p. 243-244). Como mostra Francesco Tacchi, por detrás deste momento comemorativo de 1913 estava toda uma preparação e afirmação de ideias numa constelação de poder político e de sociedade, sobretudo centrada em Itália, mas que se tentou alargar à Europa e mundo católico (p. 246-251; 258-263). Realidades como a unidade italiana, ou o “Estado laico” e as suas relações/separações da Igreja são o cenário de fundo (p. 249-251). As comemorações repetem encontros científicos, exposições e estudos de oportunidade (p. 256), recuperação ou criação de heróis e ereção de monumentos (p. 251, 257) muitas vezes associados a discursos panfletários e com capacidade inculcatória que ganham foro na imprensa, polémicas entre figuras de destaque público (p. 253), terminando numa letra apostólica de Pio X (1903-1914) (p.

254) que enquadra os compromissos religiosos implícitos na comemoração (p. 255-257). Em paralelo a todo este exterior comemorativo está a afirmação de mensagens da “contra-Revolução”, afirmada no recuperar de méritos e benefícios da civilização cristã e da Igreja como seu sustentáculo (p. 263-266) e, mais ainda, na explicitação e concretização de dois binómios “paganismo=barbárie” e “cristianismo=civilização” (p. 266-274). Desta forma, a Igreja e os seus seguidores mais activos procuram capitalizar dividendos de acção militante política fazendo a colagem do Estado laico e do processo de secularização ao “paganismo-barbárie” (p. 274), em que as qualidades humanas dos agentes políticos eram esmagadas pela heroicidade dos primeiros cristãos e mártires (p. 276-278), deixando vislumbrar uma idílica *societas Christiana*.

É em torno das temáticas da laicidade e do clericalismo, pensadas e defendidas pelo monge beneditino, depois arcebispo de Milão, cardeal e hoje beatificado, Ildefonso Schuster (1880-1954), que o estudo de Francesco Mores se estrutura. Gregório VII (1073-1085) aparece a Schuster nas suas lições de história eclesiástica no Colégio de Santo Anselmo, em Roma (1913), e transpira na sua acção de mestre de noviços e abade antes de vir a ser elevado a cardeal em 1929 (p. 282), como o modelo pontifício e de reforma eclesiástica (p. 283-285) capaz de permitir reflexões exemplares para, no mundo contemporâneo, cimentar o poder do Papa. A sua afirmativa do Papa medieval, também ele um seguidor da Regra de São Bento (480-547), parte de uma atitude historiográfica evidente: a subordinação da história à teologia; a existência de um princípio filosófico de causalidade que ordena a realidade (p. 282). Com esta pressuposição interpretativa Schuster atinge o pensamento de intelectuais e políticos conservadores (p. 289-291) conseguindo envolver muitas das suas actuações na órbita do pensamento de Gregório VII (p. 285; 291-296) e na dos tempos da pré-reforma tridentina (p. 288-289). O poder do Papa, e para o Papa, e as realidades do Estado laico confrontam-se em Schuster tornando a acção de reforma da Igreja empreendida nos anos de Gregório VII num mote para o próprio Papa Pio XII (1939-1958) que a utiliza a partir da construção intelectual, que conhece bem, pensada pelo Arcebispo de Milão (p. 296-300). A preocupação foi o reequacionar da Igreja, quer na travessia da Segunda Guerra Mundial, quer na reconstrução que se lhe seguiu.

Nas duas primeiras décadas do século XX (1917-1918, 1920-1924) cresce em Roma um grupo de reflexão sobre o Evangelho, o cristianismo antigo e a patrística (p. 305-307), impulsionado pelo professor e pensador Ernesto Buonaiuti (1881-1946) de que fazem parte jovens que procuram comprometer-se socialmente através de uma nova forma de pensar e viver as bases cristãs do catolicismo. Reuniões, perseguições, amizades, rupturas e diferentes leituras dentro da *Koinonia* (“comunhão”) são os temas que preocupam Barbara Faes e que ela tenta aprofundar através da experiência pessoal de Anna De Micco (1899-1986). Nesse sentido, depois de enquadrar a mulheres no movimento (p. 308-310), a investigadora traça

um cuidadoso percurso biográfico de Anna (p. 310-312), quer nas suas dimensões sociais e de formação, quer enquanto educadora profissional de convicções pedagógicas e sociais firmes e inovadoras (p. 316, 319-320, 323), ou na sua aceitação da família como uma comunidade humana (p. 324-325), sem nunca abdicar da sua atitude de activista e colaboradora próxima de Buonaiuti. O que Barbara Faes vai desvendando é como por detrás de toda esta militância evangélica e ecuménica Anna De Micco desenvolve uma espiritualidade, sem divisões de pensamento e de formas de orar e de interiorizar o divino, mas em procura do ecuménico (p. 342-348). O artigo termina com uma apresentação sintética dos principais corpos e conteúdos do arquivo pessoal de Anna Di Micco (p. 351-353).

Como conclusão, o que podem os investigadores das realidades da Corte moderna em Portugal retirar deste volume XXVII do *Archivio italiano per la storia della pietà* na sua pluralidade de conteúdos, tempos e perspectivas? As sínteses com problematização e pistas de trabalho futuro apresentadas no caderno relativo a Portugal. Depois, alguma chamada de atenção para estudos que, não versando sobre Portugal, nesta área de matriz católica por vezes mais evidente que noutras, trazem aportações metodológicas inovadoras e podem permitir relançar questões de estudo que são mais transnacionais do que podem parecer.

Por todas estas contribuições, com possibilidades de desenvolvimento em investigações futuras, é de valorizar de forma muito positiva esta iniciativa monográfica do CITCEM/ SOCIABILIDADES, PRÁTICAS E FORMAS DE SENTIMENTO RELIGIOSO ao permitir uma divulgação internacional de alta qualidade de estudos produzidos na esfera de estudo da história religiosa e da espiritualidade em Portugal.

**António Camões Gouveia**

(CHAM-FCSH/NOVA-UAc; CEHR-UCP)



*Cancioneiro de Francisco Galvão. Edição crítica, introdução e notas* de MARTÍNEZ TORREJÓN, José Miguel. Lisboa: Biblioteca Nacional de Portugal: Fundação da Casa de Bragança, 2016, ISBN 978-972-565-581-8, 85 pp.

A edição em Portugal de um cancionero manuscrito de conteúdo sacro organizado em finais de Quinhentos ou início do século seguinte<sup>1</sup>, é, por si só, um acontecimento que merece realce. Para além da importância que este género de iniciativas tem para um conhecimento mais completo da produção poética no nosso país na Época Moderna – assim como sobre os seus processos de divulgação, com o que isso permite saber acerca de leituras e gostos epocais –, ou da relevância que assume, pelo contributo (mesmo se escasso) que pode trazer ao esclarecimento desse intrincadíssimo problema que é a delimitação do *corpus* da lírica camoniana – Vítor Aguiar e Silva<sup>2</sup> apontava, há décadas, que esta seria uma das tarefas indispensáveis a realizar neste domínio... –, o facto de se tratar, no caso vertente, de uma coleção de poesia sacra torna a sua edição ainda mais digna de registo. Antonio Rodríguez-Moñino teve oportunidade, há já muito tempo, de sublinhar como a raridade destes cancioneros de mão de teor religioso contraria as nossas naturais expectativas, que os julgariam mais abundantes. No caso português, será possível referir um pequeníssimo conjunto de casos destes, onde se destacam o cancionero inserto na *Miscelânea Esteves da Veiga* (Ms. FA-63 da Biblioteca Pública Municipal do Porto) e as coleções de poesias transcritas no manuscrito 7691 da Biblioteca Nacional de Portugal – o qual, «ainda que [...] não seja um “cancioneiro exclusivo de Frei Agostinho da Cruz, [...] é sem dúvida importante e fiável para o estabelecimento do cânone do frade arrábido»<sup>3</sup> –, no ms. 1100 da Biblioteca Pública Municipal do Porto (que aí chegou trazido da Livraria do Mosteiro de Grijó) e o ms. 400 da Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra associado, tal como os dois anteriores, à transmissão das obras do frade arrábido irmão de Diogo Bernardes. A estas coleções manuscritas poderíamos acrescentar alguns cancioneros individuais editados

<sup>1</sup> Ainda que a cópia utilizada para esta edição – que pertenceu a António Lourenço Caminha – se leia que foi feita «do seu original de 1584», Martínez Torrejón assinala: «Nada justifica a data de 1584 que Caminha lhe atribui sem dar indicação nenhuma de como chegou a ela.» (p. 14). Teremos, assim, de considerar que a organização desta coleção terá ocorrido algures num período delimitado pelas datas que balizam a biografia de Francisco Galvão, ou seja, entre 1563 e 1636.

<sup>2</sup> Em comunicação apresentada em 1980, Aguiar e Silva referia, entre os 5 objetivos prioritários a perseguir no âmbito da investigação sobre o cânone da lírica camoniana, a urgência de «realizar a pesquisa sistemática [...] dos cancioneros manuscritos hispano-portugueses, e de outros manuscritos com informações relevantes, dos séculos XVI e XVII» (*O cânone da lírica de Camões: estado actual do problema; perspectivas de investigação futura*. In *Camões: labirintos e fascínios*, Lisboa: Edições Cotovia, p. 54. Primeira publicação: *III Reunião Internacional de Camonistas (10 a 13 de Novembro de 1980)*. Actas, Coimbra: Universidade de Coimbra, 1987).

<sup>3</sup> CUNHA, Mafalda Ferin – *A poesia de Martim de Castro do Rio (c. 1548-1613)*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2011, p. 37-38.

nos séculos XVI e XVII: a segunda parte do *Cancionero* de 1554 de Jorge de Montemor (*Las obras de devoción*) e o seu *Cancionero Spiritual* de 1558; as *Várias Rimas ao Bom Jesus*, de Diogo Bernardes (1594); as *Obras* de D. Manuel de Portugal (1604); a *Conversam e Lágrimas da Gloriosa Sancta Maria Magdalena & outras Obras Espirituaes* de Diogo Mendes Quintela (1615). Talvez se possa ainda juntar a este conjunto a poesia, maioritariamente sacra, de Baltazar Estaço – *Sonetos, Canções, Élogos e outras Rimas* (1604) – ou as *Flores del Desierto* (1667 e 1675) de Frei Paulino da Estrela.

É neste contexto (aqui apenas levemente esboçado) que devem enquadrar-se estas *Obras Poéticas de Francisco Galvão, estribeiro do duque D. Theodósio*, conservadas atualmente no códice 10770 da Biblioteca Nacional de Portugal. António Lourenço Caminha utilizou esta fonte para a publicação, em 1791, das *Obras inéditas dos nossos insignes poetas Pedro da Costa Perestrello e Francisco Galvão e de muitos anónimos dos mais esclarecidos séculos da literatura portuguesa, dadas à luz e fielmente trasladadas dos seus antigos originais*. Como sublinha José Miguel Martínez Torrejón, o muito competente e bem informado editor deste *Cancionero de Francisco Galvão* que é também responsável pela introdução e notas que o completam, revelam-se injustas e infundadas as suspeitas de “fraude literária” levantadas por Inocêncio Francisco da Silva em 1858, segundo o qual Caminha teria incluído na sua edição composições de sua própria lavra, “de envolta com as obras dos autores dos inéditos”. O manuscrito agora publicado demonstra que, pelo menos no caso do estribeiro de D. Teodósio, António Lourenço Caminha não falsificou os poemas, tendo-se limitado a editá-los, a partir de um manuscrito da época. Este facto permite supor que o mesmo terá acontecido com as obras de Pedro da Costa Perestrello e as dos anónimos publicados no mesmo volume do século XVIII, pelo que se impõe resgatá-los da fama de alegada falsificação que sobre eles continua a pairar...

O códice 10770 da Biblioteca Nacional de Portugal contém um conjunto de 26 textos, sem nenhuma indicação de autoria. Embora o título que encabeça o conjunto (da responsabilidade do copista?) pareça atribuí-los todos a Francisco Galvão, Martínez Torrejón pôde verificar que pelo menos 7 não lhe pertencem, sendo obra de outros autores, tendo sido possível identificar, pelo menos, Pedro de Padilla, López de Úbeda, o padre Tablares e Camões. Restam 19 composições cujo autor poderá legitimamente ser o estribeiro do duque D. Teodósio, uma vez que não foram até hoje atribuídas a nenhum outro. No estado atual de conhecimento, afigura-se como plenamente justificada a interrogação que faz o editor moderno – «[...] estamos perante poemas de Francisco Galvão ou de poemas coligidos por ele?» –, assim como a consequência que daí retira quanto à designação a dar ao volume: «Inclino-me a pensar num produto híbrido e consequentemente a chamar a este volume não *Obras poéticas de Francisco Galvão* mas *Cancionero de Francisco Galvão*» (p. 16).

Apesar das incertezas que possam subsistir quanto à possibilidade de Francisco Galvão

ser autor pelo menos de parte dos poemas que integram esta recolha – Martínez Torrejón aborda o tema debaixo dum subtítulo revelador: «Francisco Galvão, poeta?» (p. 9) – a edição deste *Cancioneiro* não deixa de apresentar valor ou interesse, sobretudo para quem se debruce sobre a história das mentalidades, e em particular sobre as formas e modelos de religiosidade e devoção em Portugal nos finais do século XVI e primeira metade do XVII. Inserindo-se no conjunto das obras que referimos atrás e dialogando com elas, a pequena coleção reunida sob o nome do estribeiro do duque de Bragança D. Teodósio constitui um bom exemplo das linhas dominantes que, neste âmbito, é possível detetar em Portugal no período referido.

Nesta perspetiva, parece-nos acertada a opção que o editor fez de conservar o modelo organizativo original (de cariz devocional), em vez de apresentar os poemas organizados por géneros poéticos, como fez António Lourenço Caminha na edição de 1791. Deste modo, podemos detetar núcleos devocionais claros, que refletem uma hierarquia muito semelhante àquela que organiza, por exemplo, o “cancioneiro” devoto de Diogo Bernardes – as *Várias Rimas ao Bom Jesus* –, ainda que no de Galvão não se chegue tão longe no aprofundamento dos diversos motivos evocados. Ainda assim, ressalta no conjunto o eixo cristocêntrico – declinado nas vertentes da devoção ao crucificado, ao nascimento e ao Santíssimo Sacramento –, em torno do qual se organizam os motivos marianos e a celebração de santos particulares cuja biografia se prende intimamente com a figura de Cristo: S. João Evangelista e Santa Clara. Em articulação com este eixo, ou tratado de forma autónoma, surge a outra temática dominante no conjunto, a vertente penitencial. Esta tanto pode assumir um carácter dramático, dirigindo-se o sujeito poético ao “bom Jesus” que sofre na cruz as dores que não mereceu para remir os pecados humanos, como pode revestir a forma de um apelo confiado no poder e misericórdia do Senhor para que livre, com o poder da sua Graça, o pecador empedernido dos erros em que se afunda: «Sem ti caminha cego o pensamento, / sem ti, pera mor mal e toda gloria, /sem ti coberto estou de escuridade» (“Soneto a Nosso Senhor”, p. 35); «Quanto mais vivendo, / tanto mor perigo, / e quanto mais vivo / mais me vou perdendo. Senhor não me entendo! / *Levai-me d’aqui, / que ares d’esta terra / não são pera mim.*» (“Cantigas a Nosso Senhor”, p. 29).

É no âmbito desta temática penitencial que encontramos um dos núcleos que mais valorizam este *Cancioneiro*. Referimo-nos, especificamente, aos textos que, de alguma forma, dialogam com o conjunto dos 7 salmos chamados penitenciais. Embora a cópia conservada na Biblioteca Nacional de Portugal anuncie, na rubrica que precede o texto 21, «Começam-se os 7 salmos» (p. 63), esta é a única composição que, glosando o salmo 6 da Vulgata, parece suscetível de integrar a vasta tradição de paráfrases destes textos bíblicos. Seria muito interessante saber se este testemunho oferece uma transcrição incompleta de cópia anterior, na qual se encontrasse o conjunto completo dos salmos penitenciais glosados, juntando a este número 6 os restantes, ou seja, aqueles que no texto da Vulgata levam os números 31,



37, 50, 101, 129 e 142... Um indício que pode alimentar – ainda que tenuemente – esta hipótese encontra-se no facto de parecerem estar em falta neste *Cancioneiro de Francisco Galvão* duas estrofes, uma que deveria glosar a segunda parte do primeiro versículo do salmo (*neque in ira tua corripias me*) e outra que contemplasse a segunda parte do versículo 2 (*sana me, Domine, quoniam conturbata sunt ossa me*). Com efeito, todos os restantes versículos são glosados em duas estrofes (correspondentes a oito versos), enquanto estes dois primeiros são tratados apenas em quatro versos cada um, que incidem apenas no primeiro hemistíquio... Se tivéssemos a possibilidade de reconstruir este hipotético conjunto de paráfrases dos sete salmos penitenciais elaboradas (ou recolhidas) por Francisco Galvão, poderíamos juntá-lo ao reduzidíssimo grupo de poetas peninsulares que construíram conjuntos poéticos sobre esta unidade poético-religiosa, onde se destaca o nome de Jorge de Sá Soto Mayor, cujos *Psalmos*, conservados no ms. FA-63 da Biblioteca Pública Municipal do Porto foram editados e estudados em 1976 por José Adriano de Freitas Carvalho<sup>4</sup>. Na *Miscelânea Pereira de Foyos* (códice 8920 da Biblioteca Nacional de Portugal) conserva-se também um conjunto completo de paráfrases aos salmos penitenciais, mas em língua latina (fol. 179r-185r)<sup>5</sup>...

De qualquer modo, mesmo que não ofereça o conjunto sistemático e coerente de glosas aos salmos penitenciais, este *Cancioneiro de Francisco Galvão* testemunha claramente o seu conhecimento e a sua influência nos hábitos devocionais em Portugal por finais do século XVI e começos do XVII, período em que não é raro encontrar comentários e glosas poéticas de salmos penitenciais isolados<sup>6</sup>. Não é difícil, com efeito, identificar relações intertextuais que várias composições aí incluídas estabelecem com este conjunto poético-religioso. Como já ficou assinalado, o poema 21 glosa o salmo 6; o salmo 50 é parcialmente glosado nas “Trovas de um homem aborrecido do mundo” (poema 25), nos versos 151-190, como o editor assinala em nota da p. 70 (poderá anotar-se, ainda, a intertextualidade que este poema estabelece, na sua primeira parte, com o salmo 136, o qual não integra o conjunto dos salmos penitenciais mas tem uma larguíssima tradição de glosas na poesia deste período); o último poema (26) continua a glosa do mesmo salmo 50, o que é igualmente registado por Martínez Torrejón em nota da p. 79; o poema 19 (“Elegia”) apresenta o *incipit* do salmo 6 (*Domine ne in furore*) como rubrica; do mesmo modo, o soneto com o número 20 tem como rubrica *Sicut passer solitarius in tecto*, ou seja, o segundo hemistíquio do versículo 8 do salmo 101.

<sup>4</sup> *No texto do Cancioneiro de Corte e de Magnates: os Psalmos Penitenciais de D. Jorge de Soto Mayor*. Estratto degli «Annali dell'Istituto Universitario Orientale». Sezione Romanze. Napoli, 1976.

<sup>5</sup> A edição deste importante códice, preparada pelo mesmo editor deste *Cancioneiro de Francisco Galvão*, José Miguel Martínez Torrejón, depois de ter sido várias vezes anunciada foi prometida pela Imprensa Nacional – Casa da Moeda para 2016, pelo que deverá estar disponível no início do próximo ano. Nela poderá ser lida uma tradução para língua portuguesa destes «Sete Salmos em verso».

<sup>6</sup> Como assinala José Adriano de Freitas Carvalho no trabalho citado, p. [11].

Tendo em conta o que fica referido, é de justiça saudar a iniciativa conjunta da Biblioteca Nacional de Portugal e da Fundação Casa de Bragança de patrocinarem a edição deste pequeno *Cancioneiro*, com a qual se põe ao dispor de investigadores e outros interessados um documento significativo da prática devocional no nosso país na transição do século XVI para o XVII, que é também importante para um conhecimento mais completo da poesia maneirista portuguesa e das suas modalidades de transmissão. Ao mesmo tempo, foi possível reparar de algum modo a honra de editor de António Lourenço Caminha, posta em causa pelas suspeitas de Inocêncio Francisco da Silva e bibliógrafos que o seguiram. Assinalem-se, por último, o rigor e a segurança do trabalho de edição realizado por José Miguel Martínez Torrejón, autor também da breve “Introdução” e das notas que acompanham o texto, para além dos dois úteis anexos que completam a publicação, o primeiro com as “Epígrafes, primeiros versos e atribuições a outros autores” e o segundo com a “Ordem [dos poemas] na edição de Caminha”.

**Luís de Sá Fardilha**

Faculdade de Letras da Universidade do Porto  
Investigador do CITCEM  
fardilha@letras.up.pt



WICKHAM, Chris – *Roma Medievale. Crisi e stabilità di una città 900-1150*. Traduzione e cura editoriale di Alessio Fiore e Luigi Provero. Roma: Viella, 2013, 575 pp.

Organizzato in sette capitoli (*Grandi narrazioni* pp. 23-59, *La campagna e la città* pp. 61-143, *L'economia urbana* pp. 145-220, *Le aristocrazie urbane* pp. 221-305, *Medie élites e clientele ecclesiastiche: la società delle regiones di Roma nell'XI secolo e nel XII secolo* pp. 307-374, *La geografia rituale e identitaria* pp. 375-440, *La crisi* (1050-1150), pp. 441-520, mappe a pp. 9-17, lista dei pontefici a pp. 19-20, bibliografia, a pp. 527-556), il libro di Chris Wickham si concentra sulla trasformazione della città di Roma a cavallo tra X e XII secolo con particolare attenzione alle dinamiche socio-economiche, al profondo mutamento dell'aristocrazia romana e all'amministrazione della giustizia in ambito cittadino. Uno dei tratti salienti dell'opera dello storico inglese consiste nel non considerare Roma esclusivamente come la città dei papi. Chris Wickham non trascura il ruolo dei pontefici e più in generale della Curia nelle vicende cittadine (si vedano ad esempio le pp. 44-59 o 480-496), ma al tempo stesso l'autore cerca di dare un quadro più ampio di Roma che viene inserita, anche attraverso dettagliati confronti con altre realtà urbane italiane come Milano o Firenze, nell'ambito più generale della storia delle città italiane medievali. L'opera di ricerca dello Wickham cerca di colmare un "vuoto" all'interno della storiografia sulla Roma medievale, una storiografia che secondo l'autore si è sviluppata attorno a quattro temi fondamentali: la storia del papato e il suo rapporto con l'impero; l'internazionalità della Curia papale a partire dalla metà dell'XI; gli studi prosopografici sulle famiglie romane e la nascita del Senato nel 1143; il pontificato di Gregorio VII (1073-1085) e la *Riforma* della Chiesa romana (si vedano in particolare le pp. 36-37). Secondo l'autore questa storiografia pur essendo di altissima qualità ha trascurato alcuni temi importanti come ad esempio il governo della città da parte dei papi, un oggetto di studio invece largamente dibattuto per i pontificati del XIII secolo come ad esempio quello di Innocenzo III (1198-1216) o per i papi di età moderna (p. 38).

Nel primo capitolo in maniera molto efficace Chris Wickham traccia una breve storia di Roma tra il IX e il XII secolo mostrando tutta la complessità dell'analisi della città, dotata di una tripartita gerarchia (militare, giudiziaria ed ecclesiastica) ereditata dal passato bizantino (pp. 44-59) e nella quale gli imperatori tedeschi intervenivano molto più che in altre città rette da vescovi e legate all'impero come Milano o Ravenna (pp. 24-27). In particolare, l'autore si sofferma sulle fonti e sulla loro distribuzione nella mappa geografica cittadina. Nel primo caso Chris Wickham segnala le difficoltà della ricerca nella misura in cui pur essendo abbastanza numerose per l'arco temporale considerato (fonti sia letterarie - come gli *Annales Romani*, il *Liber Pontificalis* o l'opera di Bernardo del Monte Soratte -, che di

archivio come testimoniato dalle 1300 carte conservate per il periodo che va dal 900 al 1150, pp. 28; 30-31), le fonti sono di scarsa densità e i dati contenuti sono spesso poco o nulla sovrapponibili a differenza ad esempio dei documenti milanesi (p. 31). Inoltre lo Wickham segnala come molte aree cittadine non siano documentate nelle fonti e solo sette zone della città di Roma siano coperte dei secoli X-XII, costituita principalmente dalle carte di alcune chiese o monasteri locali particolarmente rilevanti (come ad esempio S. Erasmo, SS. Cosma e Damiano, Santa Maria in Trastevere, l'abbazia di Farfa, S. Silvestro in Capite, SS. Ciriaco e Nicola in via Lata): il colle Celio; la parte occidentale di Trastevere; la città Leonina; la *regio Scorteclari* a nord-est dell'attuale piazza Navona; Campo Marzio; Pigna a sud di Campo Marzio; infine l'area del colle Palatino e del Colosseo (pp. 32-33).

Delineato il quadro generale, l'autore nei capitoli successivi analizza i tre aspetti fondamentali della sua ricerca: l'economia di Roma, l'evoluzione dell'aristocrazia cittadina e la crisi delle istituzioni politiche e giudiziarie tradizionali (sia in ambito civile che penale) che avevano retto la città dal X secolo fino agli ultimi decenni di quello successivo. Nel secondo e nel terzo capitolo, Chris Wickham mette in luce la grande vitalità dell'economia romana e l'importanza delle campagne, il cui sfruttamento era indispensabile per alimentare non solo la popolazione cittadina, ma anche la grande massa di viaggiatori che affollavano regolarmente la città: una situazione che non trovava uguali nelle altre realtà della penisola. Roma viveva una condizione del tutto particolare grazie al pieno controllo dell'Agro Romano, un'area di circa 25 km intorno al nucleo urbano (pp. 66-67), che costituiva il riferimento fondamentale della città e delle sue aristocrazie, le quali a parte poche eccezioni avevano interessi più squisitamente occasionali per aree come la Sabina, la Campagna (si pensi ad esempio ai rapporti dei Frangipane con i conti di Ceccano) o la Marittima (pp. 79-80). Le chiese locali romane controllavano quasi tutta la proprietà della terra nello spazio dell'Agro Romano e delle campagne circostanti, una condizione molto simile a quella di Napoli che non a caso divenne una delle città principali del Mezzogiorno d'Italia (p. 519). La Roma che emerge dallo studio di Chris Wickham è una città estremamente dinamica fatta anche di artigiani e mercanti (si vedano le interessanti pagine sulle attività mercantili dell'area costiera di Porto e Ostia per il commercio del sale e del legno, pp. 136-137) e nella quale circolava una considerevole quantità di metallo prezioso grazie alla presenza e alle donazioni dei pellegrini (pp. 206-220). Roma per lo Wickham restava una città fortemente attrattiva per le aristocrazie locali, ma secondo lo studioso inglese questa capacità non derivava tanto, o solamente, dalla presenza del papato, quanto dall'esistenza anche di un capillare sistema clientelare urbano legato alle *regiones* cittadine, alle chiese locali e alle loro importanti risorse economiche (pp. 156-160). Nonostante queste eccezionali premesse, Chris Wickham sottolinea il fatto che la città non decollò mai completamente e rimase, dopo essere stata la città più grande dell'Europa Latina nel X secolo, una centro di medie dimensioni rispetto

alle grandi metropoli italiane dei secoli pieno e bassomedievali: Milano, Venezia, Firenze e Genova (pp. 145-147). Due delle motivazioni più interessanti addotte dall'autore a suffragio della sua tesi sono da un lato il fatto che l'area rurale fosse poco popolata e sfruttata solo per il fabbisogno alimentare cittadino e dall'altro quella dell'assenza di città rivali nelle vicinanze come ad esempio nei casi di Milano e Firenze tra XII e XIII secolo. Roma non aveva nessun grande competitor nel Lazio, e sia Firenze a nord che Napoli a sud erano troppo distanti per poter entrare direttamente in competizione con Roma. Questo che all'inizio poteva - e fu - un vantaggio per Roma, alla lunga si rivelò un problema che limitò la competitività della città e ne frenò lo sviluppo (pp. 61-63).

Di estremo interesse sono anche le corpose e dettagliate pagine dedicate all'aristocrazia romana. L'autore apre la sua analisi partendo dalla "vecchia" aristocrazia cittadina dei secoli X-XI connessa alle cariche e alla nomenclatura civile, ecclesiastica e militare, le tre gerarchie di cui abbiamo fatto menzione e che costituivano il sistema di governo di Roma. Di fatto non vi erano contrasti strutturali, in quanto erano sempre i membri delle stesse famiglie che esprimevano le magistrature cittadine come il *magister militum* o il *vestararius* o ricoprivano la carica papale (pp. 226-265). Questa aristocrazia cominciò a perdere progressivamente potere verso la metà dell'XI secolo con l'intervento dell'imperatore Enrico III a Roma nel 1046 e il processo di *Riforma* della Chiesa e di internazionalizzazione del papato e dei cardinali e contemporaneamente iniziarono ad affermarsi nuove famiglie - come ad esempio Frangipane, Pierleoni, Corsi/Prefetti - non collegate al sistema delle cariche e del suo corrispettivo *cursus honorum*, ma che si basavano sulla propria forza economica o militare per influire sulle dinamiche politiche romane (pp. 266-300). Lo Wickham nota come queste famiglie o più in generale molte delle famiglie dell'aristocrazia romana se comparate con quelle di altre città italiane del tempo risulterebbero di medie dimensioni (pp. 300-306). Il fatto però di essere presenti in un contesto sempre più internazionale come quello di Roma a partire dalla seconda metà dell'XI secolo permise a queste famiglie di operare su scala europea come dimostrano il matrimonio contratto da Tolomeo II dei Tuscolani nel 1116 con una figlia illegittima, Berta, dell'imperatore Enrico V; quello di Aldruda Frangipane con il ricchissimo conte Rainerio di Bertinoro nel 1142 o le nozze di Odone Frangipane con Eudoxia, nipote dell'imperatore bizantino Manuele I Comneno (†1180, p. 306). Accanto a queste nuove famiglie dell'aristocrazia romana si svilupparono quelle che lo Wickham definisce "medie *élites*", famiglie con un raggio d'azione più legato alla sfera locale romana, alle *regiones* e alle chiese cittadine (si vedano in particolare le pp. 367-374 e 514-515). Questo gruppo sociale secondo l'autore faceva sicuramente parte di quello che nelle fonti viene chiamato *populus* di Roma. Il termine di difficile interpretazione poteva indicare i romani influenti (come negli *Annales Romani*, p. 310), ma al tempo stesso poteva essere utilizzato in opposizione a *nobilis*/aristocratico (pp. 310-311). Probabilmente il *populus* era l'insieme

delle famiglie romane che partecipavano ai cerimoniali e alle importantissime processioni della città, alle quali l'autore dedica una parte del sesto capitolo, rinvio in particolare alle pp. 378-380), un elemento religioso ed identitario di grande rilievo (pp. 383; 385-387). Il conflitto e la distanza tra la nuova aristocrazia e le "medie élites" fu sempre più forte nel corso del XII secolo: emblematica è la nascita del Senato romano appoggiato dalle "medie élites", mentre famiglie come i Frangipane e i Pierleoni nei primi decenni successivi alla fondazione dell'assemblea cittadina romana rimasero complessivamente più legati all'orbita papalina (pp. 299-300).

Nell'ultimo capitolo Chris Wickham analizza le trasformazioni del sistema amministrativo-giudiziario romano tra il 1050 e il 1150. Per l'autore nel corso dell'XI secolo si assistette ad un progressiva crisi del sistema giudiziario e politico romano all'interno del quale aveva un ruolo fondamentale il prefetto, probabilmente istituito nel X secolo da Alberico (†954, p. 49), il quale aveva competenza sia civile che penale (p. 4447). Ancora durante il pontificato di Gregorio VII appaiono infatti nelle fonti i prefetti coadiuvati da giureconsulti, alti ecclesiastici e nobili romani (p. 450), ma questo sistema riconducibile al modello del *placitum* entrò definitivamente in crisi per lo Wickham alla fine dell'XI secolo. Verso il 1093-1094, infatti, è possibile rintracciare nelle fonti i *boni homines* o l'espressione *communitas boum*, da intendere come forme organizzative alternative a quelle preesistenti, mentre all'inizio del secolo successivo durante il pontificato di Pasquale II (1099-1118) - secondo lo Wickham anche per la scarsa capacità del papa di mantenere sotto controllo la situazione romana (p. 487) - i giudici palatini sembrano agire in autonomia: per l'autore questi due elementi sarebbero dei segni evidenti della crisi del sistema del *placitum* (pp. 455-457). Quest'ultimo non crollò di colpo dopo la sinodo di Sutri del 1046, la deposizione di papa Gregorio VI e l'avvento dei papi della *Reichskirche* come Leone IX (1049-1054), ma indubbiamente per lo studioso il progressivo accesso di uomini non-romani al papato e al cardinalato e l'introduzione così di sistemi e pratiche giudiziarie differenti, fu una delle principali cause dell'abbandono del *placitum* e più in generale di un modello "collettivo" di risoluzione dei conflitti (p. 455). Nell'epoca di Innocenzo II (1130-1143) si assistette invece al tentativo di costruzione di un nuovo sistema giudiziario più organico basato sulla figura del pontefice (p. 464). In questo nuovo sistema bisognava rivolgersi al papa o al *vicarius* che sceglieva di volta in volta come procedere: pur con il parere di un esperto, la discrezionalità del papa divenne il perno fondamentale in ambito giudiziario (pp. 465-466). Chris Wickham nota però come la tradizione del *placitum* (che nel XII secolo era presente nella pratica giudiziaria ancora in Inghilterra e in Scandinavia, p. 468) in qualche modo sopravvisse a Roma nel Senato del XII secolo: un sistema fortemente basato sul concetto di assemblea collettiva (lo Wickham sottolinea questa caratteristica quasi "carolingia" del Senato romano medievale, pp. 467; 520), anche se non sistematicamente e necessariamente

in funzione anti-Curia o in opposizione agli ambienti papali (pp. 508-509).

In conclusione, il volume di Chris Wickham si configura come un contributo di grande originalità sulla storia di Roma e un riferimento bibliografico essenziale per i futuri studi sulla città, le sue strutture, le sue aristocrazie e i rapporti con il papato. Come ha già osservato Enrico Faini, Chris Wickham mette in evidenza tutta la complessità della città di Roma, la sua condizione peculiare e la sua “precocità”, nella misura in cui sperimentò alcuni problemi come il conflitto tra aristocrazia e *populus* o tra città e campagna spesso in largo anticipo rispetto ad altre realtà italiane. Molto puntualmente il Faini nota che il libro dello Wickham termina ad una altezza cronologica, la metà del XII secolo, dove di solito cominciano gli studi sulle città medievali, ulteriore segno inequivocabile della particolarità di Roma. Una città che se da un lato era legata alle dinamiche cittadine del centro-nord, dall’altro per Chris Wickham il suo essere uno “Stato indipendente” e il suo passato bizantino la mettevano in contatto con le esperienze del sud Italia e quindi con un sistema di pratiche di governo molto più complesso di quanto potevano necessitare le altre città-stato comprese le più grandi (pp. 519-520). La monografia di Chris Wickham può essere dunque inserita nel quadro di un rinnovamento storiografico che ha investito la Roma medievale nell’ultimo quindicennio: dai lavori di Tommaso di Carpegna Falconieri sul clero romano, a quelli di Umberto Longo sulle “Riforme” della Chiesa romana; dalle ricerche di Jean-Claude Maire Vigueur (quasi complementari con quelle dello Wickham) sulla Roma tra XII e XIV secolo, agli studi sulle elezioni papali di Agostino Paravicini Bagliani<sup>1</sup>. Il libro di Chris Wickham ci ricorda, infine, quanti spunti di ricerca offra ancora la Roma alto e pieno-medievale per gli studiosi: un vero e proprio campo aperto di ricerca.

**Francesco Renzi**

(FCT – CITCEM – Universidade do Porto)\*

---

<sup>1</sup> Enrico Faini, Chris Wickham, *Roma medievale. Crisi e stabilità di una città 900-1150*, traduzione e cura editoriale di Alessio Fiore e Luigi Provero, Viella, Roma, 2013, sezione “Interpretazioni e rassegne”, «Nuova Rivista Storica», 98/f. III (2014), p. 1111-1118. FALCONIERI, Tommaso di Carpegna – *Il clero di Roma nel medioevo. Istituzioni e politica cittadina (secoli VIII-XIII)*. Roma: Viella, 2002; LONGO, Umberto – *La riforma della Chiesa tra Pier Damiani e Bernardo di Chiaravalle. Un concetto da declinare al plurale*. In BOTTAZZI, Marialuisa; BUFFO, Paolo; CICCOPEDI, Caterina; FURBETTA, Luciana; GRANIER, Thomas (ed.) – *La società monastica nei secoli VI-XII. Sentieri di ricerca*. Trieste-Roma: CERM-École française de Rome, 2016), p. 113-132; VIGUEUR, Jean-Claude Maire – *L'altra Roma. Una storia dei romani all'epoca dei comuni (secoli XII-XIV)*. Trad. Paolo Garbini. Torino: Einaudi, 2013; BAGLIANI, Agostino Paravicini – *Morte e elezione del papa. Norme, riti e conflitti*. Roma: Viella, 2013.





LEHNER, Ulrich L. – *The Catholic Enlightenment: The Forgotten History of a Global Movement*. Oxford: Oxford University Press, 2016, ISBN 978-0-19-023291-7, 272 pp.

Em *The Catholic Enlightenment: The Forgotten History of a Global Movement*, Ulrich L. Lehner, professor de história religiosa na Marquette University (EUA), questiona a ideia, que ainda persiste na historiografia, de que as ideias do Iluminismo eram incompatíveis com o Catolicismo. Ao longo dos vários capítulos que compõem a obra, o autor refere que vários foram os pensadores católicos iluministas, e lembra que vários iluministas eram católicos. Ou seja, Iluminismo e Catolicismo (ou qualquer religião) não eram necessariamente antagônicos, ao contrário da tese defendida por Peter Gay, cujo livro publicado em 1966 influenciou significativamente as análises posteriores sobre o Iluminismo. Um Iluminismo que Jonathan Israel denominou de “radical”, em que não havia lugar para a religião, sinónimo de superstição. Além do mais, de modo a reforçar a ideia de que o espírito de reforma e modernidade não surgiram no seio da Igreja Católica no século XVIII, Lehner dá grande destaque à Reforma Católica que se seguiu ao Concílio de Trento, insistindo, ao mesmo tempo, que um pensamento católico reformador e modernizador não apareceu como novidade com o Concílio do Vaticano II. Se é verdade que a relação entre Catolicismo e a construção da modernidade não é um tópico novo na historiografia, sobretudo na que se dedica ao período pós-tridentino (veja-se, por exemplo, os trabalhos de P. Prodi), certo é que os estudiosos do Iluminismo têm tido maior dificuldade em ver no Catolicismo qualquer contributo “moderno”. Em suma, Lehner procura colocar em causa a ideia enraizada sobre as origens seculares da modernidade, demonstrando como a realidade era mais complexa do que a simples oposição entre conservadorismo e progresso, modernidade e tradição.

O autor não deixa de reconhecer, porém, a existência de um debate entre os pensadores católicos. Ou seja, nem todos partilhavam das mesmas ideias “modernas”, e nem sempre eram estas que acabavam por prevalecer na Igreja como um todo. Mas qual era então a agenda dos “Iluministas Católicos”? Lehner responde logo na introdução: utilizar os mais recentes contributos da filosofia e da ciência para defender os principais dogmas do catolicismo, explicando-os através de uma nova linguagem, e reconciliar o catolicismo com a cultura moderna. O que unia os diferentes pensadores católicos “iluministas” era o facto de todos acreditarem na necessidade do catolicismo se modernizar para poder responder de forma eficaz aos argumentos dos iluministas anticlericais. Todos concordavam que a escolástica aristotélica já não poderia ser a base fundamental da teologia (pp. 7-8). Além do mais, também combatiam a superstição, o fanatismo e o preconceito (no sentido de ideias não fundamentadas na razão, o que impedia o progresso) (p. 9-10). O papado não escapou

a críticas, sendo proposta uma reforma da Igreja, considerada demasiado hierarquizada e centrada em Roma (p. 10). Tal reforma devia passar pela realização regular de concílios e por uma cooperação intensa das igrejas “locais” com os governantes “iluminados”, mesmo que em oposição ao papado (pp. 10-11).

O livro está organizado por linhas temáticas. Ao longo de sete capítulos (além da introdução e da conclusão) trata de assuntos como a tolerância religiosa, os direitos das mulheres, o catolicismo no contexto de culturas não-europeias, as concepções de santidade ou a escravatura. No primeiro capítulo, intitulado “Catholic enlighteners around the globe”, aborda diversos temas relacionados com reforma da Igreja, tais como o debate sobre o celibato dos sacerdotes ou formas de governo, dedicando entradas específicas à Igreja Católica na França, Espanha, Portugal e Itália. No segundo capítulo, “The Catholic learning curve. Toleration and tolerance”, concluiu que os avanços em direcção a uma “tolerância civil” de outros credos, a que se assistiu em alguns territórios da Europa Católica, foram conseguidos contra a vontade de papas e bispos. As questões de género são abordadas no terceiro capítulo, “Feminism, freedom, faith”. Catholic women and the enlightenment”. Aqui têm destaque pensadores como o beneditino espanhol Benito Feijoo, autor de “Defensa de las mujeres” (1726), mas também mulheres como as italianas Laura Bassi e Maria Agnesi, além da francesa Jeanne-Marie Leprince de Beaumont. Trazendo para o debate um tema ainda pouco explorado, como o das “mulheres católicas iluministas”, afirma mesmo que “female proto-feminists were leading the way in claiming equal rights, especially in the area of education” (p. 102). O mundo não-europeu surge de forma evidente no quarto capítulo - “Catholic Enlightenment in the Americas, China, and India” -, sublinhando as influências do “iluminismo católico” nas colónias europeias em diversas partes do globo, evitando assim a visão demasiado eurocêntrica que tem prevalecido na historiografia sobre o Iluminismo. Por exemplo, a propósito de uma revolta ocorrida em Goa em 1787, afirma que o clero católico, “motivated by European Enlightenment ideas and the American revolution, began to openly criticize the exclusion of native clergy from high-ranking administrative functions” (p. 124). No quinto capítulo - “Devils, demons, and the divine in the Catholic Enlightenment” - explica como o “iluminismo católico” não só lutou contra a superstição, dando continuidade à renovação da liturgia que vinha desde a Reforma Tridentina, como procurou compatibilizar a crença nos elementos sobrenaturais da fé cristã com a ciência e filosofia modernas. No sexto capítulo - “Saints and sinners” - centra-se nos santos canonizados no século XVIII e no seu significado enquanto modelos de “heroic virtues”. No último capítulo - “Slaves, servants, and savages. Slavery in catholic countries” - analisa a posição ambígua da Igreja Católica perante a escravidão, não deixando também de lembrar que a generalidade dos iluministas “were content with a moral disapproval of slavery but passive when it came to actual help” (p. 205). A história do “catolicismo iluminado”

contada por Lehner termina com a Revolução Francesa. Na conclusão o autor explica como os “iluministas católicos moderados” se viram numa delicada situação, entre um papado conservador e uma revolução anti-religiosa.

Apesar de no título o autor propor uma história global do “catolicismo iluminado”, a verdade é que a maior parte da atenção é dada à Europa, o que até não surpreende, já que o Iluminismo foi um movimento que surgiu na Europa e aqui se desenvolveu. Seja como for, ao longo dos vários capítulos, Lehner não se fica pela França e Alemanha, casos que conhece melhor, incluindo na análise as regiões do centro e sul da Europa (Portugal, Espanha, Itália, Polónia-Lituânia...). A exceção é o capítulo 4, onde trata sobretudo do Catolicismo nas Américas, China e Índia. A conclusão é reveladora do destaque dado à Europa, em particular à França. Tal não retira mérito a essa reflexão final, já que o Iluminismo “radical” francês é aquele que está mais presente na historiografia e que mais continua a influenciar a ideia que ele procurou combater neste livro, ou seja, que Iluminismo e Catolicismo não foram necessariamente incompatíveis.

Ao longo do livro o autor apresenta algumas conclusões ou interpretações que podem suscitar dúvidas, até porque, tratando-se de uma obra de síntese, por vezes fica-se com a sensação de que a bibliografia que a sustenta é lacunar. Exemplo mais óbvio para um leitor português é o da literatura referente a Portugal. Certamente porque o autor não lê na nossa língua, baseou-se sobretudo em três trabalhos publicados em inglês: o livro de Samuel J. Miller, um texto de Evergton Sales de Souza e um outro de António José Saraiva sobre os cristãos-novos. Por outro lado, tal deve também alertar-nos para a necessidade de os historiadores portugueses e brasileiros publicarem mais em inglês sobre o tema, de forma a podermos participar no debate historiográfico (mas esta é uma questão que ultrapassa o âmbito desta recensão). Seja como for, mesmo que ao longo da obra, por esse carácter de síntese, muitas questões só sejam superficialmente abordadas, há que sublinhar o mérito de o autor nos chamar a atenção para elas, sem deixar de propor novas hipóteses e interpretações.

O facto de Lehner frequentemente recuar ao século XVI e ao Concílio de Trento para explicar que o movimento de reforma da Igreja é bem anterior ao século XVIII, pode, em certa medida, ter fragilizado os seus argumentos. “Iluminismo” e “reforma” não são sinónimos, como por vezes parece sugerir, pelo que muitos dos seus exemplos de ideias reformistas não são necessariamente exemplos de ideias iluministas. Os debates e propostas relativamente à reforma da Igreja são, aliás, anteriores a Trento e ao século XVI, pelo que, assim sendo, o que era, afinal, o “Iluminismo Católico” e o que distinguia os seus pensadores dos seus predecessores? Finalmente, o facto de insistir na precocidade de muitas das ideias de pensadores reformadores católicos do século XVIII, que só seriam implementadas no século XX, pode fazer com que alguns leitores olhem para esta como sendo uma obra “apaixonada” e parcial. Eu diria apenas que para poder fazer valer o seu argumento eram desnecessárias

essas referências à Igreja do século XX.

Em suma, o livro em apreciação tem grande o mérito de trazer para o debate historiográfico um tema que não tem merecido grande atenção – o do pensamento católico da idade das Luzes. Além do mais, nos diversos capítulos o autor lança várias questões que merecem futura investigação e desenvolvimento, como é o caso dos discursos católicos em torno da escravatura e do abolicionismo, o papel da mulher na sociedade ou até mesmo as canonizações que ocorreram no século XVIII.

**Hugo Ribeiro da Silva**  
(CEHR-UCP; CHAM-UNL/UAç)

BUESCU, Ana Isabel – *A livraria renascentista de D. Teodósio I, duque de Bragança*. Lisboa: BNP, 2016, ISBN 978-972-565-577-1, 385 pp.

«Nascida» no âmbito de um projeto de estudo interdisciplinar do património de D. Teodósio I (1510? – 1563), quinto duque de Bragança, coordenado por Jessica Hallet e desenvolvido pelo Centro de História d’Aquém e d’Além-Mar da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, a obra que aqui recenseamos, *A livraria renascentista de D. Teodósio I, duque de Bragança*, apresenta-se como um importante contributo no domínio da História cultural, na medida em que oferece ao leitor uma aprofundada análise sobre aquela biblioteca ducal portuguesa, realizado com base na cópia seiscentista do «Inventário de Bens da Casa de Bragança», em que, entre, aproximadamente, seis mil objectos, que se destacam pelo seu luxo e ostentação, estão incluídos cerca de mil e seiscentos livros.

Neste sentido, pesem embora as informações, por vezes lacunares ou pouco claras, do «Inventário» - que diz respeito a uma livraria que, actualmente, não possui uma existência física – Ana Isabel Buescu identifica cerca de novecentas obras (contemplando também autores e possíveis edições), com excepção dos livros conservados fora da livraria – tal como os que se encontravam na capela do paço de Vila Viçosa – ou pertencentes a núcleos específicos – Arquitectura, Livros em grego e em hebraico, Medicina, Música –, cujo estudo coube a outros investigadores que integraram o mesmo projecto (p. 15), contextualizando histórica e culturalmente esta biblioteca na sua época, comparando-a com outras grandes e importantes bibliotecas régias e aristocráticas dos séculos XV e XVI e delimitando, simultaneamente, as várias secções pelas quais se distribuía o acervo.

Tendo em conta estas coordenadas, o estudo desenvolvido pela Autora revela-se, em certa medida, tributário da pioneira abordagem de Luís de Matos (*A corte literária dos duques de Bragança no Renascimento*. Lisboa: Fundação Casa de Bragança, 1956). Por outro lado, a investigação de Ana Isabel Buescu assume-se como um novo contributo na moldura dos estudos que se têm vindo a debruçar sobre os acervos e a importância das bibliotecas – e que têm chamado a atenção para as biblioteca femininas, nomeadamente de rainhas, princesas ou grandes senhoras, como os de Pedro Cátedra<sup>1</sup> ou Damien Plantey<sup>2</sup>, ou para as bibliotecas monásticas e conventuais, de que são exemplo fundamental os trabalhos coordenados por José Adriano de Freitas Carvalho<sup>3</sup> –, que, muito naturalmente, têm permitido construir

<sup>1</sup> *Bibliotecas y Libros de Mujeres (siglo XVI)*, Salamanca, Instituto de Historia del Libro y de la Lectura, 2004.

<sup>2</sup> *Les Bibliothèques des princesses de Navarre au XVIIe siècle: livres, objets, mobilier, décor, espaces et usages*. Lyon: Presses de l’ENSIB, 2016.

<sup>3</sup> *INVENTÁRIO da livraria de S. António de Caminha* (dir. de José Adriano de Freitas Carvalho), FLUP/CIUHE, 1998; *INVENTÁRIO da livraria de S. António de Ponte de Lima* (dir. de José Adriano de Freitas Carva-

– e reconstruir – várias alas desse «edifício» que constitui a História do livro e auscultar a importância de determinados centros de edição, que poderão ajudar a compreender de forma mais clara os vectores de circulação do livro impresso, ainda que esta dimensão deva ser olhada com certa reserva, sobretudo se pretendermos articulá-la com a problemática em torno da História da leitura – sobretudo no que diz respeito à posse e usos do livro –, pois o facto de uma determinada obra existir em um biblioteca não significa que esta tenha sido lida ou sequer manuseada.

A obra encontra-se dividida em quinze capítulos, de extensão variável.

No primeiro capítulo, intitulado «Dinâmicas culturais em Portugal e a Casa de Bragança no século XVI» (pp. 25-46), a Autora esboça uma contextualização histórica e cultural do «Humanismo português», articulando-o com o estabelecimento da biblioteca de D. Teodósio I, e realçando, como aspectos centrais, a chegada de Cataldo Parísio Sículo a Portugal, o papel exercido por D. Miguel da Silva, Clenardo, João Rodrigues de Sá de Meneses e Francisco de Holanda no domínio cultural, assim como a influência de aspectos de matriz «italianizante» na arquitectura e na literatura.

Tentando destacar a «excelência» da livraria ducal ao tempo de D. Teodósio I, Ana Isabel Buescu estabelece uma comparação entre aquela e as livrarias de D. João I, D. Duarte e D. Manuel I, destacando o peso ocupado pelas obras religiosas ou de espiritualidade, pela cronística e pela historiografia, assim como o facto de o aparecimento da imprensa ter vindo a permitir a multiplicação de obras, inscritas em filões literários diversos, que contribuíram para o progressivo crescimento das colecções privadas – ainda que o manuscrito continuasse a ocupar um lugar de relevo, que não poderá, muito naturalmente, ser dissociado de uma lógica de prestígio e distinção social (pp. 78-79), tanto portuguesas, como estrangeiras, de que é claro exemplo a de Matias Corvino, rei da Hungria, e a de Fernando Colón.

Com efeito, como afirma a Autora, «os números mostram que, no contexto geral de um inventário que integra cerca de 6000 itens, os livros são o objecto mais abundante, com um total de 1657 entradas. [...] Em termos percentuais, os livros alcançam mais de 25% do total dos objectos inventariados, seguindo-se os têxteis, que ocupam uma posição de destaque, ao alcançarem um número pouco inferior ao dos livros» (p. 87). Como sublinha Ana Isabel Buescu, «o valor atribuído à dimensão material e física do livro enquanto objecto, sobretudo se avaliado no quadro de um inventário com estas características e finalidade, revela quanto a concepção do livro-tesouro era ainda dominante nas colecções aristocráticas» (p. 89).

Seguidamente, a Autora analisa a «estrutura e a organização no que diz respeito às matérias e secções» que constituíam a livraria (p. 93), que se distribuía do seguinte modo:

---

lho), Porto, FLUP/CIUHE, 2002 (Biblioteca da Via Spiritus; 3).

«Liuros de Teologia» (pp. 99-110); «Liuros de linguagem de Theologia & contemplação» (pp. 110-116); «Liuros de Canones» (pp. 116-120); «Historiadores em latym» (pp. 120-138); «Estoriadores em lingoagem» (pp. 139-145); «Liuros de leis» (pp. 145-148); «Oratoria e Gramatica» (pp. 148-154); «Liuros profanos em romance» (pp. 154-168); «Liuros italianos de diversas matérias» (pp. 169-173); «Filosofia» (pp. 173-176); «Astrologia & Mathematica» (pp. 176-189); «Poesia» (pp. 189-192); «Liuros em françes» (pp. 192-196); «Liuros em alemão» (pp. 196-199); «Liurinhos que estam em tres caixõins pequeninos dourados» (pp. 199-204).

O maior núcleo da livreria era constituído por obras de teor religioso, teológico e litúrgico (pp. 99-110), que se revela, muito naturalmente, em sintonia com as circunstâncias, contingências e gostos da época. Ao lado de autores da tradição patrística, como Santo Agostinho ou São Jerónimo, ou da teologia escolástica medieval, como São Boaventura e São Tomás de Aquino, encontravam-se diversas obras que se inscreviam na moldura do «movimento» europeu de reforma espiritual que ficou conhecido como *Devotio moderna*, surgido na segunda metade do século XIV, que constituiu um passo crucial no sentido da afirmação de uma espiritualidade afectiva e prática, colocando a tónica na importância da vivência interior do fenómeno religioso, e potenciou a produção e a difusão de livros devotos «em vulgar».

Como realça Ana Isabel Buescu, «outro traço marcante nesta secção é a presença da teologia, da pedagogia, da catequética religiosa e da espiritualidade contemporâneas com forte expressão peninsular» (p. 105). Não deixa de ser significativo o facto de ter sido adquirido para a biblioteca de D. Teodósio I um considerável conjunto de obras que se inscreviam na moldura da controvérsia religiosa entre católicos e protestantes (p. 108).

No filão constituído pelos «Liuros de linguagem de Theologia & contemplação» (pp. 110-116), valerá a pena realçar, como o fez Ana Isabel Buescu, a forte presença de muitos autores da mística medieval, assim como o incontestável destaque que as edições castelhanas assumem (p. 111).

A segunda maior secção da livreria ducal é constituída pelas obras dos «Historiadores em latym», facto este que terá que ser, naturalmente, associado não apenas da matriz que pautou a cultura nobiliárquica, desde a Idade Média, mas também da revalorização de que a História foi objecto no Renascimento, que, como é sabido, muito acentuou a sua função moral e formativa. Como realça a Autora, «a secção dos Historiadores em latim incluía um grande número de historiadores da Antiguidade greco-latina, cuja difusão europeia foi potenciada pela tipografia humanista. César, Tito Lívio, Salústio, Quinto Cúrsio e Suetónio contam-se entre os historiadores então mais difundidos» (p. 124). Nesta moldura, não será despendendo sublinhar a presença de Plutarco, nomeadamente das suas *Vitae Parallelae*, cujo sucesso, sobretudo a partir do Humanismo, se deveu, em larga medida, ao facto de fornecer



modelos de heroicidade, em que se destacavam os exemplos de Alexandre Magno e de Júlio César.

Por outro lado, «não deixa de ser curioso verificar que na livreria de D. Teodósio encontramos muita literatura de ficção e de entretenimento de vários teores, mas não muitos livros de cavalaria, nem mesmo o clássico *Amadis de Gaula* (1508), cuja leitura, de tão grande predileção de reis e senhores no século XVI, relançou nas cortes régias e aristocráticas a “moda” do romance cavaleiresco à maneira medieval» (p. 124).

No núcleo constituído pelas obras dos «historiadores em linguagem», encontravam-se várias traduções de obras de autores gregos e latinos em vernáculo, sobretudo em castelhano, assim como várias crónicas (pp. 141-145).

O filão em que se inscreviam os livros de «Oratoria e Gramatica» era de natureza bastante heterogénea, em termos de conteúdo, sendo constituído por textos «tutelares», como a *Iliada* e a *Odisseia*, assim como por várias obras de Cícero e de Quintiliano (p. 148), mas também de autores portugueses, como D. Jerónimo Osório.

De natureza heterogénea era também a secção constituída pelos «Livros profanos em romance», sobretudo em português e em castelhano, na medida em que a integravam obras de ficção, que, muito naturalmente, correspondiam ao gosto do público-leitor pelo deleite e pelo entretenimento – a título de exemplo, permitimo-nos referir as *Obras* de Jorge de Montemor e várias traduções castelhanas de clássicos da Antiguidade, entre as quais se contavam as *Etiópicas*, de Heliodoro –, assim como textos coevos – a *Miscelânea*, de Garcia de Resende, a *Copilaçam das obras de Gil Vicente* (1562) ou «crónicas e relações de acontecimentos e realidades geográficas europeias e extra-europeias» (p. 157). Ana Isabel Buescu destaca a presença, na livreria de D. Teodósio I, do actualmente raríssimo *Livro da origem dos turcos he de seus emperadores* (Lovaina, 1538), de Fr. Diogo de Castilho, «que se inscreve na abundante literatura quinhentista sobre o Império Otomano» (p. 158), assim como a existência de «duas obras capitais da arte de navegar e da guerra» - a *Arte de navegar* (1545), de Pedro de Medina, e a *Arte da guerra do mar* (1555), de Fernando de Oliveira (p. 159), de «vários exemplares do tratado de Vegécio e outros autores, antigos e modernos, sobre a arte militar» (p. 159) e de «espelhos de príncipes» (pp. 160-161). Esta secção da livreria era, muito significativamente, constituída por vários «livros de mão» (p. 164) – ou, para utilizarmos uma expressão corrente na época, «livros de fraldiqueira» -, que bem traduz a progressiva difusão deste formato livresco.

Para além dos livros portugueses e castelhanos, na biblioteca ducal existiam também obras em outras línguas vernáculas, nomeadamente em italiano, francês e alemão, mas também em grego, latim e hebraico, constituindo o que Ana Isabel Buescu designou como uma «livreria multilíngue». No caso das obras em castelhano, para além de estas traduzirem o facto de, como já realçou Vítor Aguiar e Silva, Portugal e Espanha constituírem, no século

XVI, uma comunidade interlinguística, esse facto poderá ser também ilustrativo daquilo que Maria de Lurdes Correia Fernandes designou como uma «biblioteca ibérica» - e também latina – em relação à biblioteca de Jorge Cardoso (p. 235).

Entre as várias e diversas secções da livraria, Ana Isabel Buescu realça, no seu estudo, a de «Filosofia», em que pontificavam autores como Platão e Aristóteles, ainda que, como a Autora bem realçou, esta categoria incluiu a vertente da «filosofia natural», como, de resto, dá conta a existência da *Naturalis Historia*, de Plínio, ou de *De re metallica*, do alemão Georgius Agricola (pp. 175-176), assim como a de «Astrologia & Mathematica», que, pese embora o seu sincretismo, «reflecte um mundo intelectual de transição e fascinadamente contraditório: a vigência multissecular de crenças e práticas, bem como, no plano da compreensão das estruturas cosmológicas e do mundo natural, do legado aristotélico-ptolemaico, a profunda mutação epistemológica em marcha, acolhendo obras que apontam para novos e decisivos caminhos na compreensão dos astros e do mundo natural [...] e a sua coexistência com crenças, práticas e saberes sincréticos, fundados nos labirintos de outras compreensões do mundo» (pp. 177-178).

A secção constituída pelos «liurinhos que estão em tres caixõins pequeninos dourados» (pp. 199-204), não apresenta, como explica Ana Isabel Buescu, «uma arrumação específica no interior da livraria» (pp. 199-200). Para além da heterogeneidade que caracteriza este núcleo, um olhar pelo seu conteúdo permitirá destacar que «são em grande medida livros de matriz cultural Antiga e italiana, e que [...] deverão ter chegado à livraria vindos de Itália dentro desses pequenos caixotes, onde terão permanecido» (p. 200), moldura que, muito naturalmente, traduz a circulação, o comércio e o intercâmbio de livros que pautou a ambiência cultural europeia do século XVI.

Nas considerações que tece, ao longo dos capítulos seguintes, Ana Isabel Buescu afirma que a biblioteca de D. Teodósio I constitui «em termos de dimensão, tanto quanto hoje sabemos» a «maior livraria portuguesa do tempo e, à escala europeia, numa perspectiva comparada, [...] uma grande livraria do Renascimento» (p. 209). Por outro lado, valerá a pena sublinhar que «entre autores antigos e modernos, virtualmente todos os grandes nomes e as obras fundamentais de cada saber – e portanto, também, muitos dos grandes lugares de edição e os grandes editores da época – se encontravam representados na actualizadíssima livraria da Casa de Bragança na primeira metade do século XVI» (p. 209), ao mesmo tempo que se revela um importantíssimo testemunho de uma «livraria aristocrática, onde modelos e práticas próprias do grupo social da nobreza se mostram reiteradamente e em múltiplas das suas facetas: uma cultura escrita jurídica e teológica, dos poderes e dos modelos do perfeito príncipe, a memória da linhagem e a cronística régia, a arte militar e da guerra, a arquitectura, a caça, a fruição e o prazer da literatura, da ficção amorosa e cavaleiresca» (p. 210).

O capítulo sétimo, intitulado «Uma dupla experiência intelectual: livro e imagem» (pp. 211-215), acentua a progressiva importância que o registo iconográfico vai alcançando no corpo físico do objecto impresso, reflectindo, deste modo, as potencialidades que a imprensa oferecia, assim como os gostos – e talvez até exigências... - que os leitores iam, paulatinamente, demonstrando.

No capítulo nono, «Sobre a avaliação dos livros. Alguns dados comparativos» (pp. 237-244), a Autora procede a uma avaliação monetária das obras da livreria, que, naturalmente, apresentam valores muito diferenciados; neste quadro, são os livros de Teologia e de Direito que ocupam uma posição cimeira (p. 238).

Como realça Ana Isabel Buescu, se é verdade que o acervo da livreria ducal se parecia coadunar com os gostos de D. Teodósio I e, muito provavelmente, de membros da sua Casa, também não será despendioso considerar que esta terá sido uma «biblioteca ao serviço de latinistas, humanistas, teólogos ou homens de ciência que frequentavam ou estavam ao serviço da corte de Vila Viçosa» (p. 277), tanto mais que o duque aspirava estabelecer Estudos Superiores naquele local. Ora, esta moldura obriga-nos, assim, a «lançar um outro olhar sobre a livreria brigantina, colocando-a, por um lado, num outro horizonte intelectual e, por outro, integrando-a na rede de diapositivos de afirmação de poder e de prestígio da Casa de Bragança», mas também a valorizar a prática do patrocínio e do mecenato desenvolvida pelo duque D. Teodósio I (pp. 281-282), assim como «a existência de uma rede de agentes nos mais importantes lugares de produção e comercialização livreira da Europa do Renascimento» (p. 283).

Por tudo isto, o estudo de Ana Isabel Buescu apresenta-se como um importante contributo no domínio da História cultural, na medida em que, através dos múltiplos vectores que enformam a sua investigação, dá conta não apenas do processo de transmissão da cultura escrita no Portugal Quinhentista, nomeadamente no que diz respeito à posse e à circulação de obras de natureza diversa, mas também da progressiva organização e divulgação do Saber. Neste sentido, esta obra vem, em boa hora, revalorizar a importância que o estudo dos inventários e dos acervos das bibliotecas assumem na moldura da História, reafirmando a centralidade que estas assumiram, desde a Antiguidade, no processo de conservação da cultura escrita, mostrando quão longínquo (e improvável...) estará o «assustador» futuro que nos augurava Ray Bradbury, em 1953, no seu *Fahrenheit 451*...

**Paula Almeida Mendes**

(Faculdade de Letras da Universidade do Porto – CITCEM)

CHARTIER, Roger — *La main de l'auteur et l'esprit de l'imprimeur (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup>)*. Paris: Éditions Gallimard, 2015, ISBN 978-2-07-046282-7, 406 pp.

«Escucho a los muertos con los ojos.» Écouter les morts avec les yeux» (p. 9). É com este verso de Quevedo que Roger Chartier dá início ao avant-propos do seu novo volume, publicado em Janeiro de 2015, e cujo título, *La main de l'auteur et l'esprit de l'imprimeur*, desde logo denuncia um dos temas transversais aos dez ensaios reunidos pelo autor, a saber: a complexidade do processo de composição e edição de um livro ao longo da História, mas sobretudo entre os séculos XVI e XVIII. Tendo em vista esta questão, Chartier começa por advertir o leitor para o facto de que se todos os historiadores de um período temporal que não o contemporâneo «doivent écouter les morts seulement avec leurs yeux et retrouver les paroles des anciennes dans les écrits qui en ont conservé la trace» (p. 9), a verdade é que na grande maioria dos casos os textos que até nós chegaram parecem conservar em si múltiplos silêncios. Aos historiadores cabe pois a difícil tarefa de os identificar e dotar de significado (p. 10), sublinhando a estreita relação existente entre determinadas obras de ficção e a memória viva, individual e / ou coletiva, que atribuem ao passado «une présence souvent plus forte que celle proposée par les livres d'histoire» (pp. 11 e 12).

Assim sendo, o objetivo primordial desta obra é compreender as modalidades de produção, circulação e apropriação dos textos escritos, «dans un monde encore dominé par la parole vive, la conversation populaire ou lettrée et les héritages ou les techniques de la mémoire» (p. 17), a par das suas (des)continuidades mais expressivas impulsionadas por acontecimentos como a invenção da imprensa, em meados do século XV, por Gutenberg, o emergir de um discurso fundado na individualização da escrita e dos direitos de autor que, já no século XVIII, conduziram a uma rutura com a antiga economia da escrita e ao aparecimento da noção de autor (pp. 12 e 13), ou, mais recentemente, no âmbito de um mundo editorial agora marcado pela “textualidade numérica”, pois que a mesma «boscule, en effet, les catégories et les pratiques qui étaient le socle de l'ordre des discours, et des livres, dans lequel furent imaginées, publiées et reçues les oeuvres ici étudiées» (pp. 17 e 42).

Iluminar para melhor entender a coexistência entre diferentes modalidades de escrita, desde os manuscritos aos impressos, passando pelos textos em formato eletrónico / digital é outro dos grandes eixos à volta do qual giram as considerações do autor, que aqui e ali vão pulverizando o seu trabalho com questões e sugestões de caminhos a seguir no sentido de apreender na sua globalidade a realidade da cultura escrita e das práticas de leitura coevas (p. 18). No fundo, ontem como hoje, o objetivo consiste em identificar

e interpretar um conjunto de alterações que consoante as diferentes épocas históricas conduziram à extinção, aparecimento e / ou coexistência de múltiplas configurações de produção e difusão dos textos, bem como de variadíssimas formas de relações entre os autores, as suas obras e o horizonte de expectativas de um público leitor cada vez mais amplo. Ao todo e por junto, num mundo em permanente mutação, a questão poderá mesmo colocar-se nestes termos: «Qu'est-ce q'un livre?» (p. 45).

Abordar sucessivamente cada um dos ensaios que compõem esta obra poderia ser uma opção, mas parece-nos mais estimulante aproveitar esta oportunidade para compreender na sua globalidade as temáticas transversais que os unem uns aos outros. A materialidade dos textos é a primeira das características em que Roger Chartier se focaliza. Considerá-la permite, além do mais, apreender sob um ângulo diferente os «Pouvoirs de l'imprimé» – título do capítulo que abre este volume. Começemos pela revolução operada pela invenção da imprensa que apesar do seu importante alcance não foi o único marco na longa história da materialização dos textos. Antecedendo-a em seis séculos, o aparecimento do “codex” deu ao livro a forma que atualmente conhecemos. Os índices, os quadros, a paginação ou ainda a confecção de um livro “unitário”, reunindo num mesmo volume as obras de um só autor, são outras tantas inovações textuais que manifestam «l'esprit de l'imprimeur» muito antes da invenção dos caracteres móveis da imprensa (p. 44). Também neste sentido, o autor recorda que inicialmente o livro impresso coabitou durante muito tempo com o manuscrito, permanecendo este último o único garante da qualidade dos autores e dos seus escritos, sublinhando ainda que acabou mesmo por dar origem a outras formas de escrita à mão: «L'imprimerie, du moins dans les quatres premiers siècles de son existence, n'a fait disparaître ni la communication ni la publication manuscrite. Plus encore, elle a invité à de nouveaux usages de l'écriture à la main» (p. 23). Na década de quarenta de 1700, a metamorfose operada numa das edições de *Hamlet* de Shakespeare em «prompt book» (quer dizer, em guia anotado para as representações teatrais), na qual o autor se debruça no capítulo VII – «Les temps des oeuvres» –, fornece-nos um exemplo evidente da coexistência, numa mesma página, da escrita na sua forma manuscrita e dos caracteres móveis (pp. 207 a 212).

Para além das adaptações oralizantes dos textos impressos à arte dramática, entre as razões que justificam a coexistência de que falamos, Roger Chartier indica as seguintes: «le moindre coût de production, la volonté de déjouer la censure, le désir d'une circulation restreinte, ou encore, la malléabilité de la forme manuscrite, qui permet additions et révisions.» (p. 23). O manuscrito parecia pois responder ainda a muitas necessidades, quer de autores quer de leitores, permitindo uma difusão controlada e limitada dos textos que, assim sendo, fugiam à censura prévia, podendo circular clandestinamente de forma mais ágil do que as obras impressas e correndo menos riscos de cair nas mãos

de leitores incapazes de os compreender, tal é o caso dos textos de libertinagem erudita ou dos textos filosóficos. Por outro lado, permanecendo uma forma aberta a correções, alterações, adições e / ou supressões, o manuscrito opunha-se à lógica dos interesses económicos da nova indústria do livro e protegia os textos das intervenções feitas por compositores desajeitados, tradutores ignorantes e corretores ainda menos conhecedores. É neste quadro que, pouco a pouco, surge entre os “adeptos” do texto impresso a necessidade de construção de uma lógica de excelência e de reconhecimento das obras, cujo enquadramento do seu exercício são, entre outros aspetos, os paratextos.

Considerando que todos os livros têm a sua própria materialidade, nos séculos XVI e XVII, em especial, mas também no século XVIII, a resposta aos silêncios de que Chartier nos fala desde o início estará nos textos preliminares com que os leitores dessas épocas se deparavam, muito antes de acederem ao texto que se publicava. É nesse conjunto de “paratextos”, para usar o termo de Gérard Genette (*Seuils*), que se faz luz sobre as orientações de leitura e que se manifestam as «multiples relations impliquant le pouvoir du prince, les exigences du patronage, les lois du marché et les rapports entre les auteurs et leurs lecteurs» (p. 14), não esquecendo, naturalmente, censores, editores, impressores e livreiros. Tal como o historiador, perguntar-nos-emos se «La relation aux morts qui habitent le passé peut-elle se réduire à la lecture des écrits qu'ils ont composés ou qui parlent d'eux-mêmes sans le vouloir?» É óbvio que não, pois os textos e as suas representações têm uma história, a qual não se pode dissociar da época em que foram (re) editados ou representados (no caso do teatro), ou das motivações, conscientes ou não, dos autores / actores dessas translações que lhes atribuem uma nova força interpretativa. Por isso, os efeitos da invenção da imprensa «concernent avant tout les relations entre les oeuvres en tant que textes et les formes de leur inscription matérielle» (p. 29). Como tal, são raros os livros que entre os séculos XVI e XVII começam pelo texto que se publica. Iniciam-se, antes, com um conjunto de peças preliminares que, manifestando a existência de inúmeras relações de poder, nos permitirão, em última instância, identificar algumas das redes clientelares mais expressivas no que diz respeito ao “mundo literário” coevo. No capítulo V, intitulado «Preliminares», a análise feita aos paratextos de duas edições espanholas do *Dom Quixote*, datadas de 1605 e 1615, compostos por dedicatórias e advertência do autor, aprovações dos censores, indicações sobre o livreiro / impressor e o privilégio real que autorizou a impressão do livro, permite observar claramente o sistema editorial da época.

Não esquecendo que a questão subjacente a estas reflexões é ainda a do manuscrito versus texto impresso, curioso é notar como esta não deixa de ser abordada nestes textos iniciais incidindo, por um lado, no fato da transmissão manuscrita não corresponder obrigatoriamente à alteração dos textos em função das múltiplas cópias que deles se

faziam por pessoas diferentes ao longo do tempo e, por outro, no fato da imprensa ser também ela aberta à mobilidade, à flexibilidade e à variação. Com efeito, nem sempre a capacidade da imprensa em reproduzir um texto idêntico em cada um dos seus exemplares significou que assim fosse na realidade. E Chartier afirma mesmo: «en un temps où les tirages demeurent limites (...) le succès, donc la reproduction d'une œuvre, suppose de multiples rééditions, jamais tout à fait identiques les unes avec les autres.» (p. 25), sobretudo num período em que, antes do aparecimento da noção de autor no século XVIII, a escrita colaborativa, a intertextualidade das obras e a sua recuperação favoreciam a participação intelectual do impressor e / ou editor na elaboração do texto (no caso dos paratextos existem diversos exemplos de dedicatórias redigidas por impressores e / ou editores, em especial quando se trata de reedições ou edições póstumas, na maioria das vezes por motivos relativos à garantia do sucesso editorial das mesmas), bem como a sua abertura a várias interpretações possíveis, como o evoca Jorge Luís Borges no seu célebre *Pierre Ménard, auteur du Quichotte*. Considerando que o nome do autor, longe de ser um simples nome, representa antes um conjunto de imagens, que de certa forma interferem com o texto e condicionam a sua leitura, Borges, ao imaginar a história da reescrita do texto de Cervantes por outro escritor, sublinha que os livros possuem em si várias realidade que os leitores podem e devem explorar (pp. 289 a 299).

Ao estudar um dos seus temas de eleição, a variabilidade do sentido dos textos segundo a sua materialidade, a sua preparação editorial e a sua apresentação escrita ou oral, no caso dos textos dramáticos, por exemplo, Roger Chartier mergulha no universo da preparação dos livros, passando pela sua redação e posterior impressão, para demonstrar que tanto autores como impressores, antes de mais leitores capazes de mobilizar saberes inscritos na memória individual e coletiva, recorriam frequentemente a inúmeras formas de intervenção, mais ou menos livres, sobre os textos. Se aos primeiros não se pode negar a mestria com que convocavam alguns dos seus pares, nomeadamente através de citações, aos segundos, verdadeiros “artistas” da paginação e da pontuação, deve atribuir-se, não raras vezes, a alteração do significado e do alcance dos escritos em primeira mão que lhes eram confiados para posterior impressão. Neste sentido, parece-nos pertinente perguntar se a prática do conhecimento ligada à produção de manuscritos não terá, pouco a pouco, sido transferida para o âmbito da impressão, pelo menos até meados do século XVIII, altura em que a mão do autor se torna o único garante da autenticidade dos textos? (pp. 61 a 67). Quer se trate da noção de propriedade individual, quer se trate da materialidade do livro, Roger Chartier abre caminho a um diálogo apaixonante entre o passado e o presente. Se, como já sublinhado, no século XVIII a literatura funda a sua estrutura na individualização da escrita, na originalidade das obras e na consagração da noção de autor, o mesmo não acontecia anteriormente. Até então era prática comum

«l'écriture en collaboration, le réemploi d'histoires déjà racontées, de lieux communs partagés, formules répétées, ou encore, les continuelles révisions et continuations» de textos permanentemente em aberto (pp. 13 e 58). No caso das obras dedicadas a um patrono ou mecenas, situação que entre os séculos XVI e XVII era recorrente, os autores chegavam mesmo a ser copistas dos próprios textos, provavelmente com o objetivo de os moldarem em função de uma edição impressa posterior (p. 57).

Neste sentido, Chartier constata que os manuscritos de autores que compuseram entre Seiscentos e Setecentos não devem ser considerados como «les traces du processus d'écriture, object privilégié de la critique génétique, mais comme des copies de l'oeuvre destinées aux mécènes ou aux troupes théâtrales» (p. 58). Conforme relembra o autor, foi no âmbito deste “paradigma literário” que Shakespeare compôs as suas peças e que Cervantes escreveu o *Dom Quixote*, numa época de fraco reconhecimento do escritor enquanto tal: «Ses manuscrits ne méritaient pas conservation, ses œuvres n'étaient pas sa propriété» (p. 13) e os seus livros, na sua materialidade (pontuação, divisões internas, parágrafos – elementos que lhes fixavam o sentido, etc.), correspondiam, antes de mais, às intervenções dos revisores, dos tipógrafos e dos impressores. Não é por acaso que boa parte dos tratados consagrados, no século XVII, à arte da imprensa insistem no papel decisivo dos corretores e dos compositores tipográficos (p. 59), não excluindo o papel dos copistas: «La préparation de l'“original” pour qu'il devienne la copie destinée à la composition typographique accroît plus encore la distance entre le manuscrit autographe et le texte donné à lire aux lecteurs (p. 59); «L'original”, qui était fort différent du manuscrit autographe du fait des interventions du copiste puis du corrector, se trouvait plus encore transformé, ou déformé par le travail de l'atelier» (p. 60); «aux XV<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècle, les manuscrits des auteurs n'étaient presque jamais utilisés par les typographes qui composaient avec les caractères mobiles les pages du livre à venir. La copie qu'ils utilisaient était un texte mis au propre par un scribe professionnel qui introduisait la ponctuation souvent absente ou rare dans le manuscrit autographe. Les mains qui ponctuaient les textes tels qu'ils étaient imprimés étaient donc rarement celles des auteurs.» (pp. 230 e 231).

Decorre pois destas considerações o alcance da advertência inicial de Roger Chartier: leitor de textos literários, o historiador deve sobretudo aprender a distinguir «la main de l'auteur et l'esprit de l'imprimeur», pois que na Europa dos séculos XV – XVII, mais do que da mão do seu autor, o livro resultava, entre outras, das intenções do respetivo impressor. Para além disso, não podemos esquecer que «Une fois imprimée, la copie utilisée dans l'imprimerie perdait toute importance et était détruite. C'est pourquoi peu nombreuses sont les copies d'imprimerie qui ont survécu», exceção feita para os casos de obras portuguesas e castelhanas, pois que o manuscrito deveria ser conservado para



exame censório, prevenindo assim possíveis alterações aquando da sua impressão (p. 60). Nesta equação entra ainda o leitor, posto que sobretudo aqueles a quem não faltava instrução não só corrigiam nas margens dos livros os “erros” que encontravam, como compunham para uso pessoal índices e erratas (p. 24). São disso exemplo algumas edições que até nós chegaram com registos destas situações. No âmbito destas considerações, resulta claro que ao leitor de Cervantes, Shakespeare ou Corneille era necessariamente exigido o confronto com uma sedimentação de intervenções a várias mãos que se foram sobrepondo ao longo do tempo.

A circulação dos textos é outra das características sobre a qual o autor insiste. Fazendo-o, chama-nos a atenção para a singularidade do livro e do texto impresso, que simultaneamente permite a fixação e a circulação das palavras e das ideias. E porque para poderem ser móveis, as obras devem ser traduzidas. Esta operação revela a última das características transversais sobre a qual o autor insiste ao longo deste volume: a maleabilidade dos textos. Sugerida pelas adaptações marginais que qualquer tradução implica, esta característica é radicalmente confirmada pelas metamorfoses de uma mesma obra. Num capítulo inteiramente dedicado a reflexões sobre a tradução, o terceiro, Chartier começa por sublinhar que entre os séculos XVI e XVII o ofício de tradutor, muito pouco considerado pelos autores, menosprezado até, aparece como a primeira atividade ligada à escrita monetariamente remunerada: «Dépréciée comme une simple copie de ce qui est déjà là, leur activité est pourtant la première qui entraîne une rémunération monétaire immédiate, parfois importante. La traduction permet une première «professionnalisation» de l'écriture, alors même que ceux qui la pratiquent sont placés au plus bas de la hiérarchie des écrivains.» (p. 71). E acrescenta: «En un temps où, le plus souvent, les auteurs reçoivent seulement des exemplaires de leurs ouvrages, les traducteurs sont les premiers à Paris à être payés en argent.» (p. 77), sendo que «Aux rémunérations indirectes du patronage, reconnues par les dédicaces ou obtenus grâce à elles, s'ajoutent ainsi celles qui proviennent directement du marché du livre.» (p. 78).

Tal como constata o autor, com base no exemplo dos tradutores e das traduções de textos espanhóis do *Siglo de Oro*, estamos perante duas realidades aparentemente contraditórias: se por um lado a depreciação da tradução surge associada à ideia de uma simples cópia – assim o entende, por exemplo, Miguel de Cervantes no *Dom Quixote* (p. 75), por outro, «l'équivalence entre traduire et transcrire fait considérer la traduction comme une forme de professionnalisation de l'écriture, capable d'assurer aux «auteurs» de solides revenus.» (p. 76). Ainda assim, questões como a fidelidade ao texto original, a par da liberdade necessária à tradução, ou o problema do plágio não deixaram de ser apontadas pelos autores, conduzindo em muitos casos à introdução de considerações dos tradutores das obras em textos como os prólogos ao leitor. É que «Pour les uns, traduire

est une activité rémunératrice, pour d'autres, une tâche qui appartient à leur charge mais qui peut aussi devenir un geste littéraire.», sobretudo quando se pretende entrar na carreira das letras (p. 85). Para Chartier, as traduções de Chapelain do *Guzmán de Alfarache* (1619 e 1621) ou o caso de Scarron que traduziu o *Buscón* (1633) exemplificam bem a ambivalência da atividade do tradutor versus autor (pp. 85 a 90). Entrando já no quarto capítulo do presente volume, «Textes sans frontières», Roger Chartier chama a atenção para uma outra realidade: a das traduções que à partida são desde logo “infieis” aos textos originais de molde a corresponderem às expectativas e aos horizontes culturais de leitores geograficamente localizados em zonas distintas. Apresenta como exemplo o caso das numerosas traduções da famosa *Brevissima relation de la destrucion de las Indias* de Bartolome de Las Casas, publicada em 1552, texto «essentiel dans la construction de “la légende noire” anti-espagnole» (p. 106), depois traduzido por toda a Europa, em contextos políticos, religiosos e sociais diferentes, que acrescidos de diversos preliminares e ilustrações procuram instrumentalizar o texto para outros fins que não os do seu autor, fins esses mais sensíveis às intenções dos impressores / editores e ao horizonte de expectativas dos leitores locais.

Uma outra variação decorrente das intervenções realizadas pelos agentes envolvidos na produção editorial, e à qual Chartier se reporta nos capítulos seis, sete e oito deste volume, é aquela que conduz à adaptação dos textos para as representações teatrais, prática frequente entre os séculos XVI e XVIII. Nos países em que a Inquisição se implementara, a adaptação à cena seria certamente uma oportunidade para a exposição de um discurso mascarado, como o demonstram as adaptações do *Dom Quixote* a marionetas por António José da Silva, judeu marrano por diversas vezes perseguido e torturado pelos inquisidores (pp. 170 a 175 e 179 a 199). A mesma realidade é demonstrada pelos exemplares de *Hamlet* anotados pelos comediantes ou «metteurs en scène», que constituem muitos outros testemunhos de interpretações diversas do texto. A publicação das peças de Shakespeare ao longo de todo o século XVII permite-nos pois observar os ajustamentos necessários à adaptação dos textos impressos quando o seu fim é serem representados. A pontuação e as modalidades da oralização tornam-se, então, instrumentos de construção de sentidos eminentemente variáveis (pp. 202 a 216). Compreende-se, assim, a apreensão de Molière, por exemplo, quanto à impressão dos seus textos (pp. 232 a 237). «Qui peut alors prétendre être fidèle à l'intention d'un auteur? D'où une définition de l'édition qui la légitime en même temps qu'elle l'historicise: «Éditer une œuvre n'est donc pas retrouver un texte idéal, mais expliciter la préférence donnée à l'un ou l'autre de ses états» (p. 265). Por tudo isto, a materialidade dos textos e das obras divide os especialistas da história do livro. No nono estudo deste volume, consagrado às controvérsias entre os especialistas do *corpus* shakespeariano, Roger Chartier clarifica os termos do debate.

De um lado, estão os que fazem da «bibliografia material» objeto de todas as atenções, procurando no conjunto de edições de uma obra aquela que seria a original; e do outro, os partidários da «sociologia dos textos» que, considerando que cada nova materialização de um texto lhe modifica positivamente o sentido, se debruçam sobre o estudo de todas as edições de uma mesma obra: «Si, paradoxalmente, la bibliographie matérielle a étudié minutieusement les exemplaires imprimés pour reconstruire le manuscrit idéal, disparu à jamais, la sociologie des textes (...) conduit à tenir chaque état d'une oeuvre comme l'une de ses incarnations historiques, qu'il faut comprendre, respecter et, possiblement, éditer.» (p. 243).

Com esta recolha de artigos, dos quais apenas um é inédito, e que retomam e completam a sua obra, Roger Chartier mergulha no alvor da imprensa, percorre todo o período do “Século de Ouro” espanhol em três passagens sobre a tradução, e interroga ainda a “textualidade numérica”. A sua auscultação sábia e erudita do *Dom Quixote*, da história dos romances de cavalaria ou da edição das obras shakespearianas deixa transparecer questões bem contemporâneas, desde a definição de propriedade intelectual, à convivência de vários meios de comunicação ou à ameaça de desmaterialização, entre muitos outros que aqui se poderiam aditar. Para finalizar, Chartier rende a sua homenagem a Paul Ricoeur, cujo um dos trabalhos, *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (2000), procurou analisar a forma como tanto a ficção como as memórias individuais têm um papel decisivo na produção da memória coletiva e na construção da história (que passam pelo oral e pelo escrito). Uma memória, que para se constituir em pensamento, deve passar pelo esquecimento.

**Maria Inês Nemésio**

(Faculdade de Letras da Universidade do Porto – CITCEM)

O grupo «Sociabilidades, práticas e formas do sentimento religioso» do CITCEM desenvolveu as suas atividades de acordo com as seguintes linhas e temas de investigação:

### **1. Organização do «Seminário Permanente: O Eterno no Tempo: Memória e Construção de Identidades nas Práticas de Escrita das Ordens Religiosas».**

Estas reuniões tiveram a participação de investigadores e especialistas do CITCEM e de outras unidades de investigação, no quadro de uma colaboração científica e pedagógica com a FLUP para a formação de estudantes de pós-graduação. Promovendo uma abordagem interdisciplinar, esta atividade permitiu focar a temática em causa a partir de diferentes ângulos de análise, contribuindo para diversificar e enriquecer a formação dos estudantes de pós-graduação e para obter um conhecimento mais completo e preciso do objeto de estudo.

Os seminários foram distribuídos da seguinte forma:

01/04/2016 - «Orar nos Trópicos: a Carta de Marear de Fr. António do Rosário (1698) e a prática da oração mental em contexto colonial» - Federico Palomo (Universidad Complutense de Madrid).

29/04/2016 - «Entre o Ideal e o Real. Problemas e perspectivas da historiografia cisterciense» - Francesco Renzi (CITCEM – FLUP).

06/05/2016 - «Identidades missionárias e conflito no contexto da presença cristã no Japão (século XVI) – Pedro Lage Correia (FLUL).

27/05/2016 - «Os Príncipes nos Altares: Beatificação e Canonização de membros da Casa Real portuguesa na Época Moderna. Uma pesquisa em curso» - Leonardo Carvalho-Gonçalves (Université Paris I – Panthéon Sorbonne – FLUL).

01/07/2016 - «A estigmatização de S. Francisco de Assis entre a figura e a alegoria na literatura de espiritualidade portuguesa. Séculos XVI-XVIII» - Thiago Maerki (UNICAMP – Bolseiro CAPES/Brasil).

22/07/2016 - «As reformas franciscanas no século XV» - José Adriano de Freitas Carvalho (CITCEM – FLUP).

29/07/2016 - «Representações do Luto nas fontes da Baixa Idade Média Peninsular» - Marta Dias (CITCEM – FLUP).

28/10/2016 - «A exaltação das cidades através dos seus «santos» na Época Moderna. Um olhar sobre os casos português e espanhol» - Paula Almeida Mendes (CITCEM – FLUP).

18/11/2016 - «D. Afonso Henriques, Pedro Afonso e a fundação do mosteiro de Alcobaça: génese e percurso de uma lenda» - Filipe Alves Moreira (SMELPS/IF/FLUP).

## **2. 2. Organização de Colóquios, Encontros Científicos e Workshops**

08/04/2016 – Workshop «Peregrinos e pastores enamorados: os “livros de pastores” na Europa dos séculos XVI e XVII».

16/06 e 17/06/2016 – II Seminário Internacional de Cabeceiras de Basto: «Religião, Letras e Armas: da Europa Renascentista para Basto».

24/11 a 26/11/2016 – V Encontro CITCEM: «As Linhas e as Letras. Epistolografia e Memória da Cultura Escrita».

05/12 e 06/12/2016 – Congresso Internacional: «Rebeldes e Marginais no Mundo Ibérico (séculos XVI-XVII), organizado em parceria com o Grupo de Investigación Siglo de Oro (GRISO) – Universidad de Navarra.

## NORMAS PARA OS COLABORADORES DE *VIA SPIRITUS*

I. *Via Spiritus* é uma revista universitária, publicada pelo CITCEM – Centro de Investigação Transdisciplinar «Cultura, Espaço e Memória», e o seu âmbito científico é a História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso.

II. A estrutura da revista comporta: artigos, resenhas e notícias. Cada volume procura uma unidade, cronológica e/ou temática, apresentando-se a revista como, de preferência, monográfica desde o primeiro número.

III. Segundo o tema de cada volume, a redacção da *Via Spiritus* solicita artigos e aceita propostas de textos, desde que inéditos, com validade científica e cumprindo os requisitos temáticos da revista: versarem sobre temas de História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso ou temas literários e culturais na área da Literatura e História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso.

IV. Os originais propostos serão examinados pela Direcção da revista que, caso os considere pertinentes, os submeterá ao parecer de especialistas (referees). Os autores serão oportunamente informados acerca da decisão da Direcção em publicar ou não o respectivo texto, ou ainda da conveniência de o alterarem ou reformularem de acordo com as indicações dadas pelos especialistas, que serão então comunicadas ao autor. O processo é anónimo.

V. Os artigos propostos devem:

- ter uma extensão máxima de 100.000 caracteres;
- vir acompanhado por um resumo na língua em que está redigido o artigo e em inglês;
- ser entregues impressos em papel e em suporte electrónico (e-mail), processados em word ou compatível. Caso sejam utilizadas fontes ou símbolos especiais, estes devem ser identificados e enviados anexos ao artigo;
- incluir uma página referindo o título do artigo, o nome do autor, a instituição académica ou profissional a que está ligado, a direcção postal e electrónica, e o telefone.

VI. O autor terá acesso às primeiras provas tipográficas para correcção. Contudo, não são permitidas alterações significativas à estrutura e dimensão do texto.

VII. Aos autores serão disponibilizados 3 exemplares da revista.

## NORMAS DE PUBLICAÇÃO

### A. Estilo:

1. O corpo do texto deverá ser em letra Times New Roman, corpo 12, a espaço e meio de entrelinha, com margens de 2,5 cm. Não são aceites sublinhados.

2. O título do artigo deve ser alinhado à esquerda, em tamanho 14, negrito, e ocupar a primeira linha.

3. O nome do(s) autor(es) deve(m) figurar na linha imediatamente a seguir ao título, alinhado à direita, em tamanho 12, seguida da instituição a que pertence e do correio electrónico institucional ou pessoal.

4. As notas de rodapé (em letra Times New Roman, corpo 10, com espaço simples de entrelinha) deverão ser reduzidas ao essencial. Desaconselha-se, igualmente, a utilização de um número excessivo de quadros e imagens. A bibliografia final, caso exista, deverá conter as obras referenciadas no texto ou em notas e ordenadas alfabeticamente.

## **B. Citações**

### **1. Citações de excertos de textos:**

a) Caso se trate de citações de pequena dimensão, integradas no corpo do texto, devem ficar entre aspas, sem itálicos.

Ex:

texto proposto, texto proposto «texto citado, texto citado» texto proposto, texto proposto texto proposto, texto proposto texto proposto, texto proposto texto proposto texto proposto, texto proposto texto proposto texto proposto

b) Caso se trate de excertos de maiores dimensões, deverão ser citados em parágrafo(s) distintos, sem aspas, com entrada de 1 cm do lado esquerdo, de tamanho e entrelinhamento iguais aos das notas de rodapé (letra Times New Roman, corpo 10), em itálico.

Ex:

texto proposto, texto proposto texto proposto, texto proposto texto proposto, proposto texto proposto, texto proposto

texto citado, texto citado texto citado, texto citado texto citado, texto citado texto citado, texto citado texto citado, texto citado texto citado, texto citado texto citado, texto citado texto citado, texto citado texto citado, texto citado texto citado

texto proposto, texto proposto texto proposto, texto proposto texto proposto, proposto texto proposto, texto proposto

**2. Na citação e referência documental e bibliográfica, os artigos deverão respeitar as seguintes normas, adaptadas da NP 405-1:**

#### **a) Citações em texto:**

i) citação de documentos: as citações documentais, em notas de rodapé, deverão integrar, embora de forma abreviada ou com siglas (a desenvolver no final do texto, junto à bibliografia), todos os elementos necessários à identificação da espécie. A identificação de fundo ou colecção documental deve ser feita em itálico (ex: IAN/TT – *Convento de Santa Clara de Vila do Conde*, cx. 37, mc. 7, s.n.).

#### **b) Citações em bibliografia final:**

##### **i) Monografias:**

Ex: RAMOS, Rui; SOUSA, Bernardo Vasconcelos e; MONTEIRO, Nuno Gonçalo – *História de Portugal*. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2009, 2 vols.

SARAIVA, Arnaldo (org. e introd.) – *O personagem na obra de José Marmelo e Silva*. Porto: Campo das Letras, 2009a.

SARAIVA, Arnaldo – *Guilherme IX de Aquitânia, Poesia*. Campinas: Unicamp, 2009b.

TORRES, Carlos Manitto – *Caminhos de ferro*. Lisboa: [s.n.], 1936.

#### **ii) Publicações periódicas:**

Ex: ROSAS, António; MÁIZ, Ramón – *Democracia e cultura: da cultura política às práticas culturais democráticas*. «Revista da Faculdade de Letras – História», III série, vol. 9 (2008), p. 337-356.

#### **iii) Capítulos de obras colectivas:**

Ex: PIRES, Ana Paula – *A economia de guerra: a frente interna*. In ROSAS, Fernando; ROLLO, Maria Fernanda (coord.) – *História da Primeira República Portuguesa*. Lisboa: Tinta-da-China, 2009, p. 319-347.

#### **iv) Teses:**

Ex: AMARAL, Luís Carlos – *Formação e desenvolvimento do domínio da diocese de Braga no período da Reconquista (séc. IX-1137)*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2007. Tese de doutoramento.

#### **vi) Monografias em suporte electrónico:**

Ex: AMARAL, Luís Carlos – *Formação e desenvolvimento do domínio da diocese de Braga no período da Reconquista (séc. IX-1137)*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2007. Disponível em <<http://www.letras.up.pt/luisamaral.pdf>>. [Consulta realizada em 12/09/2010].

#### **vii) Analíticos em suporte electrónico:**

Ex: AMARAL, Luís Carlos – *Formação e desenvolvimento do domínio da diocese de Braga no período da Reconquista (séc. IX-1137)*. «Revista da Faculdade de Letras – História», III série, vol. 9 (2007), p. 337-356. Disponível em <<http://www.letras.up.pt/luisamaral.pdf>>. [Consulta realizada em 12/09/2010].

### **3. Citação de fontes:**

As citações documentais deverão integrar, como norma, todos os elementos necessários a uma rigorosa identificação da espécie, recorrendo embora a abreviaturas ou siglas. Estas deverão ser desenvolvidas no final do artigo, após a bibliografia. A indicação dos fundos documentais deverá ser feita em itálico.

Ex: AN/TT – *Chancelaria D. Afonso V*, Iv, 15, fl. 89



# VIA SPIRITUS

ASSINATURA (ANUAL):

Portugal e outros países da zona Euro - € 20.00

Outros países - €35.00 (USD)

*Nota: a assinatura inclui portes de envio*

VENDAS E ASSINATURAS:

CITCEM - Centro de Investigação Transdisciplinar «Cultura, Espaço e Memória»

Faculdade de Letras da Universidade do Porto

Via Panorâmica, s/n

4150-564 Porto (Portugal)

Tel: (+351) 226077177 | Fax: (+351) 226091610 | email: [citcem@letras.up.pt](mailto:citcem@letras.up.pt)

Biblioteca Central - Serviços de Publicações

Via Panorâmica, s/n

4150-564 Porto (Portugal)

Tel: (+351) 226077130 | email: [apsoares@letras.up.pt](mailto:apsoares@letras.up.pt)